

Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 12

Diciembre 2000



Reportajes a:

Jean Allouch, Alain Vanier, Emilio Rodríguez, Donna Bentolila

Artículos de:

*Jean Allouch, Jorge Baños Orellana, Angel de Frutos Salvador,
Norma Ferrari, Michel Sauval, Zlavož Zizek, María Lucía Homem,
David Laznik, Emiliano del Campo, Alain Vanier, Guillermo Delahanty,
Julio Ortega Bobadilla, Hugo Gordó, Luis Camargo, María Laura Frucella,
Carmen Lucía Montechi Valladares de Oliveira, Carlos Reynoso,
Alvaro Cuadra, y otros*

www.psicomundo.com

PsicoMundo
LA RED PSÍ EN INTERNET

Número 12
Diciembre 2000

Sumario

Editorial

Michel Sauval

Reportajes

Presentación – Norma Ferrari, Gerardo Herreros

Jean Allouch, realizado por Eduardo Albornoz, Norma Ferrari y Michel Sauval (en francés y castellano)

Emilio Rodríguez, realizado por Gerardo R. Herreros

Dona Elena Bentolila, realizado por Sara Elena Hassan

Alain Vanier y miembros de Espace Analytique, realizado por Norma Ferrari y Michel Sauval (en francés y castellano)

La enseñanza de Lacan

El seminario Encore “de” Jacques Lacan: Comparación de cuatro versiones – Norma Ferrari y Michel Sauval (en francés y castellano)

Transmisión del psicoanálisis

Presentación – Norma Ferrari y Michel Sauval

Lacan s’analysant (Lacan analizándose) – Jean Allouch (versión en francés y castellano)

TGV – Jorge Baños Orellana (versión en francés y castellano)

La traducción y el trabajo del analista – Norma Ferrari

La traducción: entre la transmisión y la interpretación – Lluís Solera

El testamento de Jacques Lacan – Michel Sauval

Formas de escribir – Angel de Frutos Salvador

Psicoanálisis y Arte

Presentación – Sara Elena Hassan y Gerardo R. Herreros

Krzysztof Kielowski as a cyber-artist: "Run, Witek, Run" (Krzysztof Kielowski como un cyber-artista: "Corre, Lola, corre") – Žilvoj Žizek (en inglés y en castellano)

Um dos centros de "Central do Brasil": a busca do pai e daquilo que ele constituiu – María Lucía Homem (en portugués)

Las metáforas de Terpsícore - Nafía Marianne Laurence Bahena Yaghen-Vial

Psicoanálisis y masoquismo

Presentación – Guillermo Pietra

El masoquismo y la posición del analista – David Laznik

Ricardo, la cura de un fetichista. Del fetichismo al masoquismo – Emiliano del Campo

Deleuze, presentación de Sacher Masoch – Emiliano del Campo

Psicoanálisis y Literatura

Presentación – Sara Elena Hassan y Gerardo R. Herreros

De los -ismos a Lacan(alización literaria) - José Mayoralas García

Psicoanálisis y política

Presentación – Michel Sauval

Eficacia y psicoanálisis – Gerardo R. Herreros

Psychanalyse et figures de la modernité (Psicoanálisis y figuras de la modernidad) – Alain Vanier (en francés y castellano)

La “emergencia de la palabra” en Buenos Aires – Michel Sauval

Para una lectura sobre Lacan y lo político – Omar Acha

El dinero y el psicoanálisis – Guillermo Delahanty

Bordes del psicoanálisis

Presentación – Michel Sauval

Lenguaje, sujeto e inconsciente – Julio Ortega Bobadilla

Chamuyos bagayeros de una sexualidad lunfa – Hugo Gordó

Las “psicosis transitorias” a la luz del concepto de “forclusión local” de J. D. Nasio – Emiliano del Campo

Psicoanálisis y sociedad

Presentación – Albert García i Hernandez

En busca de las huellas colectivas: una experiencia singular - María Laura Frucella

Subjetividades en la niñez: una mirada al sur – Luis Camargo

Historias del psicoanálisis

Presentación – Gerardo R. Herreros

Freud explica. As vias da psicanálise em São Paulo - Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira (en portugués)

Psicoanálisis, antropología e interpretación

Presentación – Michel Sauval

La "descripción densa" de Geertz – Nora Albornoz

El lado oscuro de la descripción densa – Carlos Reynoso

El pensamiento mágico, el paradigma indiciario y las ciencias conjeturales - Federico Manson, Gabriel Pulice, Oscar Zelis

Antropología, mitología y psicoanálisis - Sabel Gabaldón

Extensiones

Presentación – Gerardo R. Herreros

Apocalípticos o digitalizados – Alvaro Cuadra

Arte y poesía

Presentación – Norma Ferrari

Cuadros – Marina Badenas

Efectos del diálogo – Albert García i Hernández

PsicoMundo

Presentación – Michel Sauval

PsicoMundo Brasil: Atravessando fronteiras - Aline de Alvarenga Coelho

Presentación de PsicoMundo México – Julio Ortega Bobadilla

Presentación de "Relatos de la clínica" – Valeria Mazzia

Productos Informáticos

Presentación – Michel Sauval

Acheronta en CD-ROM

Índice Bibliográfico Brasileiro de Psiquiatría - Walmor Piccinini (en portugués)

Libros y revistas

Graffías de eros - Autores varios – Edelp

Saint Foucault - David Halperin – Epel

Investigación <> Psicoanálisis - De Sherlock Holmes, Peirce y Dupin a la experiencia Freudiana - Gabriel Pulice, Federico Manson, Oscar Zelis - Ed. Letra Viva

Revista "Me cayó el veinte" - Números 1 (Erotofanías) y 2 (El arte, el artificio) - Epeele

Revista "Psicoanálisis y Hospital", número 18, "El cuerpo en la clínica"

De los diez mandamientos a la regla fundamental - Hugo Dvoskin - Ediciones Xavier Bóveda

Los mismos - distintos lugares - Hugo Dvoskin - Ediciones Xavier Bóveda

¿Où en est la psychanalyse? - *Psychanalyse et figures de la modernité* - Sous la direction de Claude Boukobza - Ed. Érès

La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges y otros ensayos - Ana María Barrenechea - Ed. del Cífrado

Reflexiones sobre nuestro tiempo - Alain Badiou - Ed. del Cífrado

Freud et le destin - Maurizio Balsamo - Ed. PUF

Camille Claudel, L'ironique sacrifice - Danielle Arnoux – Epel

De l'hermétisme de Lacan - Figures de sa transmission - Jorge Baños Orellana - Epel

Datos de los autores

Editorial

Michel Sauval

En este número de Acheronta se van agregando algunas novedades.

Por un lado inauguramos los "reportajes" (1).

Los mismos presentan varias particularidades.

En algunos casos (Allouch, Vanier y miembros de AE), han sido el producto de largas conversaciones con el entrevistado, lo cual ha permitido, cada vez que este último lo ha aceptado o asumido, que el diálogo fuera un poco más allá de sus habituales modos de representación, que incluso pudiera sorprenderse, decir algo más de lo previsto, etc.

En los formatos papel o televisivo, estas cosas no existen pues, o bien, asumiendo las limitaciones espacio, la entrevista se acota a un breve intercambio de preguntas y respuestas, o bien, aún disponiéndose como punto de partida de una eventual larga conversación, a la hora de la publicación, la misma es cortada, procesada, reducida, por las exigencias de espacio.

El formato electrónico nos permite volcar íntegramente estas conversaciones de 2 o más horas. Nuestros lectores podrán así seguir todos los meandros de estos diálogos, y seguramente encontrarán un fresco inusual, poco frecuente, de cada uno de los entrevistados.

En otros casos, como el de Rodriqué, es el resultado de un largo e intenso intercambio de mensajes por correo electrónico (con Gerardo Herreros). Aquí también, cuando el entrevistado se aviene y se entusiasma con esta experiencia, se obtiene un diálogo llamativo.

Finalmente, la estructura internacional de nuestro consejo de redacción nos ha permitido también dialogar, y para el caso, entrevistar, a psicoanalistas radicados en diferentes partes del mundo. Tal ha sido el caso de la entrevista con Dona Bentolila, y el panorama que en su diálogo con Sara Hassan nos hace de la situación del psicoanálisis lacaniano en USA

La segunda novedad de este número de Acheronta es el volumen de textos en francés.

Evidentemente, no son estos los primeros. Acheronta viene publicando desde hace tiempo artículos tanto en francés como en otras lenguas, en la medida en que, salvo excepciones, nuestra política promueve la publicación de cada material en su lengua de origen.

No obstante, es considerable la cantidad de textos en francés que se agregan en este número (en particular, el trabajo de [comparación de las versiones del seminario Encore](#), que proseguirá en números posteriores de Acheronta). Los psicoanalistas de lengua francesa irán encontrando, entonces, en Acheronta, una fuente cada vez más importante de textos y materiales (2).

La tercera novedad es que retomamos una vieja propuesta de Acheronta de incluir material artístico (3), para el caso, una insinuante poesía de nuestro compañero del consejo de redacción, Albert García I Hernández (España), y una serie de cuadros de una joven y talentosa artista plástica platense (Argentina). Aprovecho la ocasión para convocar a otros artistas a enviarnos sus propuestas.

La cuarta novedad (el ordenamiento es puramente circunstancial) es la novedad que cada número implica en cuanto a artículos y materiales presentados. Remito para ello a las presentaciones de cada una de las secciones.

Finalmente, como en otras ocasiones, se presentan las novedades de otras áreas de PsicoMundo. Pero a diferencia de otras ocasiones, el año 2000 ha sido particularmente fructífero e importante.

Se han creado dos revistas importantes y perfectamente complementarias de Acheronta. Por un lado FortDa, dedicada al psicoanálisis con niños. Por el otro, Relatos de la clínica, dedicada a la clínica. La primera de ellas fue presentada por su director, Ariel Pernicone, en el número anterior de Acheronta. Esta vez es el turno de la presentación de Relatos de la clínica, a cargo de una de las coordinadoras de su equipo de redacción, Valeria Mazzia

Por otro lado, este año se han puesto en marcha los canales regionales de PsicoMundo de varios países (4). En esta ocasión presentamos los dos canales que más se han desarrollado y que, junto a Argentina, completan el trío de países con más implantación psicoanalítica en iberoamérica: PsicoMundo México, coordinado por Julio Ortega Bobadilla, y PsicoMundo Brasil, coordinado por Aline de Alvarenga Coelho .

Notas

(1) La experiencia de los reportajes ha sido desarrollada también en otras áreas de PsicoMundo, motivo por el cual puede accederse a los reportajes de Acheronta tanto con las contraseñas de Acheronta como con las de [Fort-Da](#) y/o [Relatos de la Clínica](#), e inversamente, los lectores de Acheronta también podrán acceder, con sus propias contraseñas, a los reportajes publicados en esas otras revistas. Ver [listado completo de reportajes](#).

(2) Ver el [listado completo de artículos en francés](#)

(3) Ver el reportaje a [Jorge Iglesias](#) en el [número 10 de Acheronta](#) y la galería de [cuadros de Norma Posca](#) en el [número 3 de Acheronta](#)

(4) Ver [listado de canales regionales](#) (ya están abiertos y en marcha: Colombia, Costa Rica y Guatemala; se está poniendo en marcha España; en breve se abrirán los canales de USA, Chile, Uruguay y Venezuela)

Michel Sauval

Reportajes

Presentación de la sección "Reportajes"

Norma Ferrari – Gerardo Herreros

En esta sección, presentamos los reportajes realizados a Jean Allouch, Donna Bentolila López, Emilio Rodríguez y Alain Vanier junto otros miembros de *Espace Analytique*.

Sus respuestas y comentarios intentan trazar las coordenadas por donde transcurre hoy el psicoanálisis.

Estos encuentros, a los que hemos denominado reportajes, son, a la manera de las entrevistas, o más bien de las conversaciones, espacios de interlocución que construyen, a través de la serie de la que forman parte, el campo de lo que ocurre con el psicoanálisis en diferentes países e instituciones. Un modo de acercamiento a las problemáticas de la práctica analítica y de los analistas, ya no por la vía de libros, artículos o conferencias, sino a través del intercambio actual y directo que el reportaje propicia.

Este espacio imprime también, una dimensión nueva a una publicación, esto es, nos permite leer además de la producción de un psicoanalista, su dimensión deseante y su posición enunciativa.

No sólo eso, podemos captar en esta modalidad los intereses del reportero, su línea argumental y, aun, cierto criterio editorial. Es decir, el reportaje tiene un plus al incluir las subjetividades en juego.

Esta inclusión no resta rigurosidad, ni bastardiza las ideas vertidas, sino que es posible todo lo contrario, pues de acuerdo a la disposición de los sujetos en juego, muchas veces se generan producciones nuevas que sorprenden a los implicados.

En este número de Acheronta contamos con una serie de reportajes donde nos parece (el lector tendrá la última palabra) se cumple lo anteriormente expuesto.

Jean Allouch fue AE de la Escuela Freudiana de París, uno de los fundadores de la *école lacanienne de psychanalyse*, tiene varios libros editados, fue analizante, discípulo y participante directo de los seminarios de Lacan, lo que le permite transmitirnos su recorrido personal, los efectos del encuentro con Lacan, la evolución del psicoanálisis lacaniano, sus obstáculos y su clínica.

La entrevista a **Donna Bentolila**, una de las fundadoras del *Lacanian Clinical Forum*, compiladora de "Lacan en los EEUU", nos aporta noticias de la complejidad y estado del psicoanálisis en los Estados Unidos de América, sus vínculos institucionales y teóricos, su formación, sus intereses clínicos y desmonta ciertos prejuicios sobre la práctica analítica allí.

Emilio Rodríguez, tal vez uno de los padres del psicoanálisis Rioplatense, ex-presidente de APA, autor de varios libros, miembro de Plataforma, supervisor de Mrs. Klein, nos entrega su experiencia y aborda temas de su vida, de la historia del psicoanálisis, de las Instituciones, de política psicoanalítica y de sus últimos libros (ver [capítulos de su último libro en Acheronta 11](#)).

El reportaje a **Alain Vanier** y los miembros de *Espace Analytique*, sorprendió por su actitud abierta. Reunidos en parte por la pareja Mannoni y marcados también por Bonneuil, una institución histórica en lo que hace a tratamiento de niños psicóticos, muestran su preocupación en el sentido de una gran atención prestada a lo político, a lo social, a la modernidad y a las situaciones límites del psicoanálisis (niños, psicosis, etc.)

Entretien avec Jean Allouch

Realisé par Eduardo Albornoz, Norma Ferrari et Michel Sauval

Texte établi par M. Sauval et corrigé para J. Allouch

Michel Sauval bon, alors, chacun parle dans la langue qui lui convient. Nous nous occuperons, après, de faire la traduction, pour avoir une édition bilingue français – espagnol

Jean Allouch : Dans ce cas, je vais parler en français.

MS: Quisiéramos abordar varios puntos.

El público de Acheronta es un público muy amplio. No pensamos meteremos en lo microscópico, que es lo que más le gusta a Ud., porque muchos de nuestros lectores lo van a leer desde una posición un poco naïf, muchos de ellos quizás apenas están leyendo Lacan. El fenómeno de la amplia difusión de Lacan es muy de Argentina, pero nuestros lectores también son de Brasil, México, España, Colombia, etc.

Jean Allouch: Je ne crois pas que les gens à qui nous allons nous adresser soient a priori naïfs, mais bien plutôt qu'ils sont habités par toute une série d'idées, d'opinions dirait un philosophe, la naïveté étant une chose qu'on trouve à la fin, qu'on conquiert, si vous voulez, par-delà l'étude et en partie grâce à elle. Lacan, à la fin de son frayage, s'est trouvé beaucoup plus naïf encore qu'au début (car il était quelqu'un de naïf). Ceci ne lui est pas particulièrement spécifique. Il me semble, qu'effectivement, au moins ceci se produit chez quelques personnes, plus on s'engage dans l'étude d'une question, plus on rejoint, sur cette même question, une naïveté.

MS : hier vous nous disiez que Lacan disait, dans ses derniers séminaires, qu'il ne comprenait rien...

Jean Allouch : ... à l'identification freudienne. Oui. Déjà très âgé, il a dit ça. Après avoir consacré tout un séminaire d'une année sur l'identification, et commis, avant et après ce séminaire, je ne sais combien de considérations sur l'identification, au bout du compte, il donne sa langue au chat ... (rires). De la même façon, il signalait, tardivement aussi, son incapacité à pouvoir lire la *Traumdeutung*.

MS: Comencemos entonces con la primera pregunta: ¿cómo ve Ud. la situación del psicoanálisis después de la muerte de Lacan? En particular nos interesaría abordar el problema de la posición del discípulo, tal como Ud. mismo se plantea, por ejemplo, en «Psicoanálisis. Una erotología de pasaje». Quisiéramos saber cómo fue su propia historia con relación a Lacan y lo que ha seguido después de Lacan.

Y desde su lugar, cómo piensa lo que ha pasado en el psicoanálisis después de Lacan.

Jean Allouch: Por cual empezamos?

MS: Por la que Ud. prefiera... (rires)

Jean Allouch: es una trampa..... (rires)

Bon, mon histoire, en deux trois mots, pour situer les choses au début.

À l'âge de 22, 23 ans, j'ai rencontré quelqu'un qui parlait de Lacan, un professeur de psychiatrie, et j'ai conclu de cette rencontre qu'il n'y avait qu'une solution : aller à Paris, suivre le séminaire de Lacan, et faire une analyse. Et donc, c'est ce que j'ai fait. À 25 ans, je suis « monté à Paris » comme on dit en France.

MS : ... vous étiez d'où ?

Jean Allouch : J'étais à Montpellier.

Donc, je suis monté à Paris pour faire des études de philo, mais essentiellement pour suivre le séminaire de Lacan (si le séminaire de Lacan avait été à Carcassonne, je serais allé à Carcassonne, c'était ce séminaire qui importait – il est vrai qu'il n'y avait pratiquement aucune chance que ce séminaire ait lieu à Carcassonne)

MS : C'était en quelle année ?

Jean Allouch : Au moment du séminaire *L'angoisse*, en septembre 62 ...

MS : quand vous disiez hier que le public n'avait pas applaudi à la fin de je ne me souviens plus très bien quelle séance du séminaire de Lacan, vous étiez là ?

Jean Allouch : oui, absolument. *L'angoisse* fut le premier séminaire auquel j'assistai, sans guère comprendre d'ailleurs, ni le contexte politique ni l'enjeu du séminaire.

Qu'est-ce qui m'a attrapé ? Je ne saurais pas bien le dire. Et pas non plus bien dire ce qui, déjà, m'avait accroché dans ce que j'avais entendu dire de Lacan avant de décider d'aller l'entendre lui-même. Je trouvais intolérable la façon dont on parlait de Freud, ça ne m'intéressait pas d'apprendre qu'il y avait un ça un moi, un surmoi, qu'il y avait telle ou telle maladie mentale, etc. Je ne voulais pas consacrer ma vie à ça, à un savoir que je trouvais valoir beaucoup moins que d'autres, que je trouvais, pour tout dire, stupide. À l'époque j'étais plongé dans Kierkegaard. Pour moi, Kierkegaard était beaucoup plus intéressant que la psychiatrie et que la psychanalyse telle qu'on l'enseignait. « Le Journal d'un séducteur » m'enthousiasmait, « Crainte et tremblement » m'enthousiasmait, « La Répétition » m'enthousiasmait, d'autres auteurs, y compris théologiens, m'importaient beaucoup. Le stade oral, anal et génital, à côté de cela, c'était d'une bêtise à mes yeux avérée.

Ainsi, s'il n'y avait pas eu cet écho de Lacan à Montpellier, jamais je me serais intéressé à la psychanalyse. J'y ai entendu, sans doute, un ton, une manière, plus que des contenus.

Voilà, c'est ça qui m'a attrapé. Vous voyez que ça n'est pas très clair.

MS : alors..... c'est, dès le début, du côté du style.....

Jean Allouch : Sans doute, oui, on peut le dire comme ça, mais je ne le pensais pas comme ça. Je ne le pensais, d'ailleurs, pas du tout. Oui, c'est une manière de faire, oui, oui, un style, oui, sans doute. Encore que le style de celui qui enseignait Lacan, avait tous les défauts de l'époque; c'était un propos hyper lacanien et, ce qui n'arrangeait rien (mais je dis ça aujourd'hui), heideggerien. C'était un moment où certains élèves imitaient Lacan, en le caricaturant, ce que Baños décrit très bien dans son livre. Et donc, il y avait un côté un peu pénible, mais que je ne voyais pas.

En revanche, j'entendais qu'il était question d'une autre psychanalyse que celle qu'on enseignait à l'université. Et puis, ce propos était tenu au milieu des fous, dans un lieu qui vivait un moment important, tournant, puisque ce qui était l'asile était en train de devenir hôpital psychiatrique. Le même qui faisait entendre Lacan en ce lieu s'employait à ce que les malades puissent avoir un couteau et une fourchette, et pas simplement la cuillère avec laquelle ils étaient censés ne pas pouvoir se suicider. Il militait aussi à faire combler les fossés côté du mur interne à l'hôpital, une ruse de l'enfermement par laquelle ces murs étaient plus hauts dedans que dehors. Je suis allé tout de suite travailler dans son service. Le premier jour, il m'a accueilli en me disant que j'étais mal rasé, ce qui était faux. Mais c'était pour que j'aie offert mon visage et mon cou à un schizophrène qui fonctionnait, dans l'hôpital, comme coiffeur. On peut bien dire qu'il y avait là, de sa part, un côté bizutage, initiatique si vous voulez (aujourd'hui, en France, dans la période d'ordre moral que nous traversons, il y a une condamnation générale de ce genre de pratiques). Mais peu importe, car ce qui comptait était la leçon et que la leçon ne soit pas une théorie mais un acte: faire confiance aux fous.

Il n'y aurait pas eu Lacan, je ne me serais donc pas engagé dans la psychanalyse. Je ne suis pas venu à la psychanalyse par Freud, pour ensuite avoir affaire à Lacan. Je suis venu à la psychanalyse par Lacan. Il n'y a pas quelque chose d'antérieur, comme c'est arrivé à d'autres, par exemple d'avoir été kleinien, d'avoir été freudien. Non. Il n'y aurait pas eu Lacan à l'époque, j'aurais tout simplement fait autre chose que de la psychanalyse.

Norma Ferrari: ... o sea que, hizo al mismo tiempo lo que Lacan propuso, ese retorno a Freud

[ver al final pregunta de Norma Ferrari y respuesta de Jean Allouch redactadas y agregadas luego de la entrevista.

Voir à la fin question de Norma Ferrari et réponse de Jean Allouch rédigée et ajoutée après l'entretien]

Jean Allouch: oh, no, para mí no fue retorno a Freud, eso no importaba. El retorno a Freud fue un poco antes, 1953. Yo vengo más tarde, 62.

MS : juste avant que les normaliens

Jean Allouch : oui, parce que j'ai entendu parler de Lacan trois ans avant, c'était en 1959, c'était « Le désir et son interprétation » ou un séminaire de cette veine, j'imagine. Mais je ne savais pas que ça existait «Le désir et son interprétation». J'avais juste un certain écho, à Montpellier, de ce qui se passait à Paris.

MS : voyons alors l'expérience de l'EFP, la dissolution, et puis les effets qui continuent après la mort de Lacan

Jean Allouch : l'expérience de l'EFP, ç'a n'a pas été tout de suite. J'ai suivi le séminaire quelques des années sans être dans l'école, ça m'était complètement égal. Je faisais mon analyse, l'école ne me concernait pas directement, croyais-je.

Je suivais le séminaire de Lacan, où je n'étais ni un élève, ni rien. Je faisais mon travail d'étudiant en philosophie sur le problème de la répétition chez Kierkegaard et Freud, et donc, j'étais très en marge.

MS : Est-ce à partir de votre analyse que vous décidez...

Jean Allouch: Non, j'avais dit que je serais psychanalyste, paraît-il, à l'âge de 14 ans !!! (rires)

NF : ¿Entendí bien lo que dijo? ¿Alguien puede decir eso? (risas)

Jean Allouch : L'expérience de l'EFP a été excellente, en particulier celle des cartels. On a fait, pendant des années et des années, des cartels de lecture, des séminaires, des réunions, des colloques, on était complètement pris dans le travail. Notre intérêt portait sur ce qui se passait au séminaire de Lacan, et, plus tard, à ses présentations de malades. Chaque fois que Lacan parlait quelque part, on y était, même si c'était à l'autre bout de la France. On était plusieurs comme ça, complètement plongés là-dedans. Et surtout on a été les premiers à lire le séminaire. Ça surtout c'est un point important, décisif.

Un certain jour, dans un cartel, on a dit, bon, on va demander à Lacan s'il veut bien nous donner la sténographie du séminaire qu'on voulait travailler. Effectivement, (et j'en fus, à l'époque, surpris) il nous l'a donnée ! Ça a donc été le premier séminaire qui ait circulé, justement celui que je travaille depuis deux ans et dont je parle ici, *L'angoisse*. (rires)

MS : et vous disiez hier que, très probablement, ce sera le dernier à être publié !!

Jean Allouch : Oui !. (rires)

C'est curieux, mais ça s'est passé comme ça. Et donc on s'est mis à lire des séminaires et à faire des cartels de lecture des séminaires, absolument comme des malades.

C'est alors que les plus vieux, qui avaient un rapport plus ambigu à Lacan, se sont trouvés quelque peu désarçonnés.

MS : Ceux qui venaient d'avant 1964 ?

Jean Allouch : oui, c'est ça. Certains d'entre eux en tout cas. Car, pour d'autres, certains des plus anciens, au contraire, ma proximité à eux fut grande, je songe à des gens comme Perrier, Leclair, Granoff, Stein, qui avaient un rapport à Lacan, disons, fait à la fois d'un vif intérêt et d'une certaine méfiance, assez proche du mien. Si vous voulez, il y avait quelques personnes déjà qui étaient dans une position à la fois d'élèves mais aussi plus ou moins de compagnons de Lacan. Des gens qui étaient imprégnés par son frayage mais dont on ne peut pas dire qu'ils lisaient Lacan. Des gens qui étaient lacaniens, en quelque sorte, comme ça, par proximité et par imprégnation; mais ce n'était pas des élèves au sens que je donne à ce terme.

Et quand ils ont vu arriver, je ne dirais pas une génération, parce que ce n'est pas exactement ça, il n'y a pas systématiquement l'écart d'une génération entre notre groupe et eux, mais quand ils ont vu arriver des gens qui étaient, vis-à-vis de Lacan dans un rapport plus simple sans doute, car pour nous, Lacan c'était un analyste, ce n'était pas un maître, ça c'était clair ...

MS : ... pourtant tout le monde parle du fonctionnement comme maître, de Lacan....

Jean Allouch : C'est déjà une première embrouille, c'est déjà une première erreur. Pour nous, pour moi et quelques autres en tout cas, ce n'était pas un maître, pas un maître à penser, ni de vie.

MS : C'est pourtant ce que l'on dit

Jean Allouch: oui, c'est ce qu'on entend, oui, bien sûr, des gens comme Roustang ...

MS : mais aussi Miller, par exemple dans le livre « Politique Lacanienne », il dit que c'était un maître. Il analyse les deux modèles : Freud qui déléguait et Lacan qui était un maître, en principe pour chercher une autre possibilité. Mais il pose, au moins du point de vue institutionnel, Lacan comme maître.

Jean Allouch. : J'imagine qu'on peut mettre ce chapeau sur la tête de Lacan, mais nous ne le faisons pas. C'était un analyste, c'était à la fois «mon» analyste et aussi «notre» analyste, car nous étions plusieurs qui étions en même temps dans les cartels, où on lisait les séminaires, et sur son divan. On se retrouvait dans la salle d'attente, on se retrouvait dans des institutions d'enfants psychotiques, dans les dispensaires de banlieue, dans des centres médicaux, dans les hôpitaux psychiatriques, etc. On était un peu, aussi, toujours ensemble. Donc, il y avait aussi une dimension «notre analyste», pas simplement «mon analyste».

MS: Hay algunos aquí, con un poco de maldad, que dicen que Lacan fue el primer psicoanalista de grupos, por lo que habría sido este funcionamiento de la sala de espera.

Jean Allouch: no había casi ningún funcionamiento de la sala de espera...

MS: Ese es otro de los mitos?

Jean Allouch: sí, sí, sí, había dos lugares donde esperábamos y basta !! (Risas)

MS: es un mito entonces eso de que después estaban constantemente hablando?

Jean Allouch: si, si....

NF: .. y en los pasillos ?

Jean Allouch: no, no, en la sala de espera cada uno se callaba y estaba en sus propios asuntos. De vez en cuando se podía hablar, pero fue una sala de espera clásica de un médico, sin ninguna particularidad... (Risas)

Voilà, donc. Il s'est trouvé ensuite, et c'est quelque chose qui a beaucoup compté pour moi, qu'à un moment donné, dans mon analyse, je me suis rendu compte de la justesse de la *Proposition d'octobre 67* sur la passe.

Je n'étais pas spécialement - et je ne le suis toujours pas - disposé à accueillir comme vrai ce que Lacan disait. Sinon, on ne l'aurait pas étudié. À partir du moment où l'on se met à étudier c'est déjà qu'on doute, qu'on met en question. Et quand on étudie sérieusement, on se met à regarder comment les choses sont fabriquées, à voir les trucs, à voir les points qui manquent, à voir les problèmes...

Je n'étais donc pas non plus spécialement porté à trouver que cette *Proposition* était quelque chose de formidable. Quand il y a eu des votes à l'EFP pour qu'elle soit admise ou rejetée, j'étais de ceux qui la soutenaient, non pas tellement pour son contenu (qui, pour une bonne part, m'échappait), que parce que

Lacan disait que c'était ça qu'il fallait faire. Et bon, on l'avait à la bonne, on était plutôt désireux de dire oui ... surtout que les autres, ceux qui s'y opposaient, étaient des imbéciles !!! (Risas)

J'ai donc voté cette *Proposition* comme ça, et puis, des années plus tard, au détour d'un moment de mon analyse, il s'est trouvé que je lisais à ce moment-là des auteurs comme Blanchot, Duras, etc., je suis tombé sur le livre de Duras *Le Vice-consul* (à l'époque, on ne connaissait pas, dans le groupe de lacaniens dont j'étais, le texte de Lacan sur Duras, incroyablement, la publication du *Cahier Renaud-Barrault* de 1965 nous avait échappé), et ce jour-là j'ai eu une illumination, ce qui ne veut rien dire d'autre en l'occurrence que l'*Einfall* freudien, je me suis dit : «Mais c'est la même chose que la *Proposition d'octobre 67*!»

NF: pourquoi ?

Jean Allouch: (Rires) À cause, en particulier, de la fonction, chez Duras, de «l' on dit». Le dispositif de la passe implique, pour le passant l'acceptation sans aucune réserve que sa propre subjectivité, son rapport à l'Autre - dites ça comme vous voulez - soit, en quelque sorte, à la fois véhiculé et manifesté dans un «on dit» (c'est la fonction des passeurs) : «ce qu'on dirait de moi, c'est ça que je suis». Et c'est ce qui arrive au Vice-consul, dans le livre de Marguerite Duras.

Il s'agit d'une position assez particulière, d'un rapport particulier au langage, à l'Autre, à l'autre, au réel, c'est tout un mode de la subjectivité que Duras, je crois, avait écrit avec une très grande justesse.

Et donc, j'ai décidé de raconter ma trouvaille, au prochain congrès de l'école, qui eut lieu à Lille, où j'ai fait l'intervention intitulée « La passe ratée du Vice-consul », avec un jeu de mot sur «pas se rater» / «passe ratée», qui indique le côté suicidaire de la passe (ratée) du Vice-consul. J'ai fait cet exposé, le samedi ou le dimanche, et le lundi matin, j'étais sur le divan de Lacan, comme d'habitude. Et il me vient de lui dire une chose à laquelle je n'avais absolument pas pensé avant : «J'ai fait cet exposé, mais, en fait, c'était une demande de passe !». Il me répond, souriant (il était souriant avec moi, allez savoir pourquoi !), sur un ton qui voulait dire : «Ah bon, tu t'en rends tout de même compte !», il me répond, donc : «Mais oui».

A partir de là je me suis aperçu que le fait même d'avoir proposé cet exposé n'avait pas été correct par rapport à moi-même, à mon analyse, à Lacan, à sa *Proposition*, n'avait été correct en rien. Que ce qui était correct, c'était, non pas de faire un exposé théorique sur la passe, sur ma trouvaille de la proximité Duras/Lacan, mais de faire la passe. C'était ça qui était homogène avec là où j'en étais. Et donc, c'est ce que j'ai fait, voilà.

Ça s'est passé d'une manière assez étrange, parce que je suis tombé sur des passeurs qui ont été complètement bouleversés, qui n'ont rien compris ni de leur fonction ni de ce qu'il leur arrivait. Il y en a un, à qui, lors de notre première rencontre, j'ai dit : «Je parle faux ». Ça c'est sensible dans *Le Vice-consul* aussi, cette dimension que le langage est un instrument qui ne va pas. Je lui ai dit «Je parle faux» et aussitôt il n'a plus voulu me revoir !

EA : falso?

Jean Allouch: Au sens musical du terme. Ce n'est pas au sens où je dis des mensonges. Non, c'est au sens de: «ça sonne faux».

Alors, vous pensez, avec l'idée que les lacaniens avaient de la vérité dans la tête, ils ne pouvaient pas comprendre ça !! (Rires)

Quant à l'autre passeur, Il a été tellement ... je ne sais pas quoi, en tout cas, il s'est immédiatement précipité pour (je l'ai su après) faire un contrôle à propos de ma passe. (Risas).

NF : Votre passeur ? pour contrôler la passe ?

Jean Allouch: Oui

NF: Pour contrôler ce que vous aviez dit ?

Jean Allouch: je ne sais pas pour contrôler quoi, il faudrait lui demander, je ne l'ai jamais revu.

J'ai réussi tout de même à en sortir un de son fauteuil d'analyste; on a quand même fini, dès notre première rencontre, par aller dans sa cuisine pour faire et boire un café. Et la fois suivante on s'est trouvé au bistrot. Parce qu'à l'époque, si vous voulez, les gens comme Leclaire, et beaucoup d'autres, pensaient que la passe était «un supplément d'analyse». Il y avait cette théorie en vogue selon laquelle dans l'analyse, aussi poussée soit-elle, il restait de l'inanalysé, et, grâce à la passe, cet inanalysé allait pouvoir s'analyser. C'était la théorie de la passe comme supplément d'analyse. Ce qui prouvait, simplement, pour ceux qui croyaient ça, qu'ils ne savaient pas ce qu'était la passe.

Donc, un jour, le Jury s'est réuni. J'étais au théâtre ce soir-là, pour une pièce de Gide. Et le lendemain Lacan me disait que j'étais nommé analyste de l'école, et que bon, il n'était pas particulièrement content de mes passeurs (Risas).

Pour en venir à votre question sur la dissolution, je dois vous préciser que cette passe a comporté avec une trouvaille théorique, celle de la translittération.

Jamais personne, en psychanalyse, n'avait parlé de translittération, et je dois être un des très rare à avoir apporté un concept nouveau du vivant de Lacan. J'ai fait mon exposé présentant la translittération, j'en avais parlé sans absolument me rendre compte de l'énormité d'un pareil geste. Hormis Leclaire qui a essayé d'inventer l'objet *petit a* prime, personne n'avait osé, en étant dans l'école, introduire un concept nouveau.

C'était Lacan qui introduisait les concepts (Risas).

Mais je vous le disais, Lacan n'était pas un maître au sens de quelqu'un qui imposerait sa loi et seulement sa loi. La preuve c'est que j'ai fait ça en toute naïveté. Je trouvais que ça marchait bien la translittération avec ce que Lacan disait sur l'écriture, avec, justement, ce côté faux du langage, avec d'autres choses encore, qui concernent la clinique. Je l'ai exposé, sans me poser aucune question politique.

Et donc quand il y a eu la dissolution de l'EFP, d'une part j'étais absolument d'accord avec cette dissolution (parce que c'était une école cancérisée par des notables dont certains sont aujourd'hui au pouvoir dans diverses institutions psychanalytiques, et, en effet, il était temps que ça s'arrête), mais en même temps, je n'étais pas prêt, pas davantage prêt qu'avant, à accepter toutes les propositions de Lacan. J'ai été très au clair tout de suite sur mon refus : puisque, pour moi et quelques autres, l'école comptait, je ne pouvais que refuser que ce soit la famille qui intervienne, qui joue le moindre rôle dans la transmission de la psychanalyse et de la position lacanienne au champ freudien.

MS : justement, nous avons posé la question parce que vous avez écrit à plusieurs endroits que, justement, en raison de votre passe - vous lui avez répondu tel quel, je crois, à Lacan - qu'en raison de votre passe

Jean Allouch : oh, je ne l'ai pas revendiquée, ça ne valait pas la peine ...

MS: mais que ces raisons, disons, la façon de penser la passe et la façon de penser la position d'élève de Lacan, était-ce qui vous poussait

Jean Allouch : ... il y avait un choix à faire. On ne peut pas à la fois «familialiser» les choses, les prendre dans un type de transmission familiale, et jouer l'école. Ou bien on jouait l'école ou bien on jouait la famille. Mais on ne pouvait pas, comme c'est le cas de plusieurs groupes (à commencer par l'IPA), jouer à la fois l'école et la famille. Ce qui s'est passé depuis confirme ça.

MS : mais ç'a été un choix de Lacan, de familialiser

Jean Allouch: oui, ç'a été un choix de Lacan, absolument. Un choix de Lacan à quoi j'ai dit non. Il y a une lettre de moi dans ses archives. Je lui ai dit, à lui : «non, ça, non». Car ce choix n'était pas dans le fil de sa *Proposition d'octobre 67*. Tout ceci est assez simple.

MS: Et vous ne croyez pas que ce choix de Lacan pèse grandement, en conséquences, dans la situation actuelle de la psychanalyse, que nous traînons encore le poids de ce choix ?

Jean Allouch : Oui ça pèse. Mais bon, c'est un choix, et ça a été son choix. Je le reconnais, je l'admets comme tel. Je ne le condamne pas. Je ne le condamne pas, et ceci détermine ma position vis-à-vis de toute une série de regroupements qui se fondent sur la base de le condamner, ou, plus exactement, de condamner, non pas le choix de Lacan, parce que en général ces groupes ne disent pas que Lacan y est mouillé ...

MS : ... ils disent que c'est la faute de Miller ...(rires)

Jean Allouch:..... c'est une aberration totale, c'est un fait de Lacan. Je suis d'accord avec Miller pour dire que c'est un fait de Lacan. De Lacan, de sa fille - d'une de ses filles - et donc d'un gendre avec qui Lacan a joué la carte de ce que j'ai appelé la transmission épicière (mais j'aurais aussi bien pu parler du lévirat). De quoi s'agit-il ? Du cas d'un homme qui, n'ayant pas d'héritier mâle pour transmettre son bien, son *kléros*, choisit - en fait, la chose est prédéterminée socialement - choisit un alter ego qui peut être, par exemple son propre frère, pour qu'il épouse une de ses filles, laquelle se consacre à procréer avec cet homme, de façon que lui naisse un héritier qui, lui, cet héritier, va pouvoir remettre en jeu le trésor familial. En attendant, pendant tout ce temps-là, le trésor familial reste dans la famille, est bloqué, ne peut socialement fructifier. Le fait que les séminaires ne soit pas publiés, c'est aussi ça que ça indique. Il est logique et éthique, dans le cadre de la transmission épicière, que Lacan ne soit ni publié ni travaillé, ni questionné.

MS: Pero no cree Ud. que ahí también se mezcla otra lógica que es la lógica del mercado, la lógica del modo de producción capitalista? A mí me parece que los analistas nunca midieron las consecuencias del juicio que se hizo contra Stécriture, en tanto el mismo ha establecido, jurídicamente, la propiedad privada sobre la palabra de Lacan.

Jean Allouch: Oui. Ceux qui ont la charge du *kléros* sont rigoureux dans le cadre de la transmission épicière. Ils sont rigoureux, c'est ça qu'il faut noter. Ils ne sont ni malhonnêtes ni fautifs moralement. Simplement ils sont pris dans un dispositif qui est celui-là, et ils jouent le jeu de ce dispositif.

Ils essayent aussi de faire semblant de jouer à un autre jeu, celui de l'école. Mais ça, ça ne tient pas. De fait, le point d'appel qu'a constitué Lacan en choisissant une de ses filles et un gendre, revenait à dire : « Voilà, parvenu au seuil de la mort, je vous invite à être de ma famille ». Et tous ceux qui sont dans ces groupes lacaniens souscrivent à cette invitation. C'était dit au début. Maintenant il y a un peu plus de pudeur sur tout ça, mais au début c'était très clairement dit: ceci est l'école de ceux que Lacan aime.

MS :Lacan disait aussi « ceux qui m'aiment »

Jean Allouch: Il s'agit d'un amour réciproque, comme tout amour qui se respecte.

Bon, ça s'est constitué comme ça. Je ne peux pas objecter à un transfert. Si des gens sont dans un tel transfert à Lacan, si être de sa famille est quelque chose qui joue dans leur transfert, je ne condamne pas ça, tout simplement parce que condamner un transfert est une idiotie.

MS: Pero, de alguna manera, lo que Ud. plantea es que hay una contradicción en cuanto a la posibilidad de trabajar a Lacan, hay ciertas transferencias en las cuales no se lo puede trabajar

Jean Allouch: je crois qu'il n'y a pas de travail possible, il n'y a pas de lecture possible de Lacan dans ce cadre-là. D'ailleurs, depuis 20 ans, maintenant on sait que c'est improductif. Il me semble qu'on peut, aujourd'hui, le conclure. C'est théoriquement improductif de ce côté-là, et c'est improductif aussi du côté de ceux que la chose indigne, mais qui ne sont pas moins habités par le vœu de vouloir faire partie de la famille. Il y a toute une série de regroupements qui se constituent sur la base d'exclure ceux qu'ils appellent, eux, les millériens, et qui, en fait, ne sont qu'une autre version de ce souhait de faire partie de la famille. Et là aussi c'est très largement improductif.

MS: si quisiéramos plantearlo más bien por el costado positivo: ¿cómo entiende la posición de alumno si no hay maestro?

NF: Esto es lo que tengo en la cabeza todo el tiempo.

Jean Allouch: je n'ai pas de réponse sinon en acte. Je n'ai pas de réponse théorisée à cet endroit-là. Qu'est-ce qu'être un élève d'un analyste? Je ne me pose pas la question en termes théoriques. Pour ce qui me concerne, ce que c'est, c'est ce que je fais. Ça se juge à ses résultats. Je ne suis sans doute pas dans la position de pouvoir le dire.

EA: me surge una pregunta, a partir del libro suyo « Etificación del Psicoanálisis. Calamidad ». Me dio la impresión que Ud. plantea tal vez la dificultad, si no la imposibilidad, de pensar la ética del psicoanálisis como un concepto interno al psicoanálisis, es decir un concepto que se pueda deducir en la teoría. La pregunta es, si se puede hacer una analogía con el concepto de deseo del analista, si se puede plantear internamente a la teoría, o si es un concepto que está siempre en los límites de la teoría.

MS: Agrego a la pregunta de Eduardo dos cosas. Por un lado la cuestión de las diferencias entre ética y moral: cuando yo leí ese libro pensaba "no sería mejor usar "moralización"?", pensando en la discusión ahí sostenida con la tendencia pastoral del psicoanálisis; pero Ud. dice «etificación» y seguramente ha hecho la elección teniendo en cuenta la existencia de los dos términos. Por el otro lado, suele combinarse ambos aspectos de la pregunta de Eduardo diciendo que la ética del psicoanálisis es la ética del deseo

Jean Allouch: (Risas).

MS: eso es lo que se dice habitualmente, o no?

NF: si, si... (risas)

MS: Algunos han comenzado a discutir esto, por ejemplo, hay un libro de Patrick Guyomard que se titula "Deseo de ética", en el cual hace una contraposición....

Jean Allouch: (risas) Ce n'est pas une contre position. Ce n'est pas une proposition contre. C' est, je ne sais pas, écoutez, «désir d'éthique», on a envie de rire, c'est grotesque.

MS: es una ironía de Patrick Guyomard. Él dice que los analistas desean una ética

Eduardo Albornoz: ... en el sentido de un anhelo.

Jean Allouch: Oui, bon, « éthique du désir » aussi c'est grotesque.

MS : ... c'est ce que l'on dit.....

Jean Allouch: ça c'est ce qu'on dit ? ça me fait rire.

MS: que hay una ética del deseo en el dispositivo y uno se rige por esa ética.

EA: La famosa equis del deseo del analista.

Jean Allouch: ça me fait rire au sens du burlesque, encore qu'il faille accorder beaucoup de crédit à ça pour trouver du burlesque là-dedans.

Je dis - c'est quelque chose de trivial par rapport à ça - que la psychanalyse est une méthode. Je dis des choses que Freud a dites, que tous les premiers psychanalystes autour de lui savaient, je dis quelque chose d'une grande banalité. Simplement, ça devient une position quasiment étrange dans ce contexte d'éthification, ça devient une position curieuse, alors que c'est le « b-a-ba » de la psychanalyse que de dire qu'il y a un dispositif, qu'il y a une règle du jeu qu'on joue, et que ça s'appelle « méthode freudienne ».

Lacan n'a pas touché à la méthode, à la méthode freudienne. Il a apporté, à l'intérieur de cette méthode, à la fois un paradigme (son ternaire symbolique / imaginaire / réel) et des variations techniques (qui sont la preuve de la nouveauté de ce paradigme). Mais il n'a pas touché à la méthode. Freud allait même jusqu'à dire qu'il donnerait bien tous les problèmes éthiques pour la solution d'un seul problème technique.

MS : variations techniques: le temps des séances et ces choses-là ?

Jean Allouch: le temps des séances, des modes d'intervention qui étaient devenus hors-la-loi, alors qu'ils étaient parfaitement pratiqués par les premiers psychanalystes...

Je lisais un papier de Rodrigué, là, ce matin, qui raconte que Mélanie Klein lui a demandé un jour de prendre son petit-fils (celui de Mélanie Klein) en analyse, elle-même prenant Rodrigué en contrôle pour l'analyse de son petit-fils ! De telles choses ont toujours existé dans la psychanalyse. La façon qu'a eue l'IPA de vouloir cadrer tout ça avec des règles, a produit des abominations. Par exemple, il y a une abomination notable dont parle Rodrigué. Il n'était pas satisfait de son premier analyste. Or, quand il l'a quitté, il y avait une loi dans l'IPA qui interdisait à un didacticien de prendre en analyse didactique quelqu'un qui avait quitté un autre didacticien. Et donc, quelqu'un qui était engagé dans une analyse didactique, et qui, pour une raison peut-être fondée, voulait changer de didacticien, était barré dans l'IPA. Ça, c'est le type de règlements d'une société qui tente de s'instaurer en société de maîtres : chacun ne doit pas mordre sur le domaine de l'autre, chacun ne doit pas porter atteinte aux privilèges, bien déterminés, de chacun des autres. Bon, ce type de règlement produit des impasses et parfois des catastrophes. Quand la psychanalyse est vivante et fonctionne, c'est toujours beaucoup plus incestueux, c'est toujours beaucoup plus exceptionnel, beaucoup moins réglé, etc.

Nulle règle extérieure ne peut déterminer comment sera, ce que sera, pour tel analysant, la mise en oeuvre de la méthode. La méthode en quelque sorte suffit. Il n'y a pas à surajouter à cette méthode un certain nombre de règlements supplémentaires, qui la transforment en un ensemble de consignes techniques. De telles consignes s'avèrent inapplicables, finissent par mettre chacun hors-la-loi. Par exemple, dans le cas de Rodrigué, finalement, il a fallu qu'il trouve un biais pour tout de même pouvoir poursuivre son analyse avec quelqu'un d'autre.

Lacan nous a beaucoup allégé de tout ça, par exemple, en proclamant qu'il n'y a pas de didacticiens à l'école freudienne. On pouvait très bien faire une analyse avec un petit jeune de 25 ans, et que cette analyse s'avère didactique ...

MS: ... ce n'est plus le cas maintenant, ou justement, si on veut passer par une fin d'analyse «certifiée», il faut...

Jean Allouch: il faut choisir certaines personnes. Voici revenus les travers de l'IPA. C'est épouvantable.

MS: mais ce que vous dites est intéressant dans le sens inverse aussi, parce que cela permet de penser que même à l'IPA, des freudiens qui ne sont pas lacaniens, en tant qu'ils se prêtent bien à la méthode, fonctionnent comme analystes...

Jean Allouch: Je le pense tout à fait. Je connais des gens à l'IPA, je peux citer par exemple Conrad Stein, auquel je reconnais, pour autant que je le puisse, une fonction d'analyste, même s'il ne pratique pas comme moi. Justement, curieusement, quelqu'un comme Stein, nous avons été ensemble dans cette affaire de l'éthification qui devait nous opposer au couple Major Roudinesco tout dernièrement béni par Derrida. J'étais beaucoup plus proche d'un didacticien de l'IPA comme Stein, de formation absolument classique (séances de 50 minutes, etc.), j'étais beaucoup plus proche de lui, dans notre refus d'un certain nombre de choses, justement de l'éthification de la psychanalyse, que de beaucoup des lacaniens. Et je le reste.

MS : Ne pensez-vous pas qu'il y a une certaine relation entre cette éthification de la psychanalyse et la voie de la transmission familiale, de la transmission épicière, dont nous parlions ? Parce que, finalement, le conflit eut lieu avec Roudinesco et Major, donc, pas avec des groupes justement millériens, mais la

question de l'éthification implique tous les groupes, inclue l'AMP. C'est un problème général de la psychanalyse.

Jean Allouch: Mon avis est que ça se produit indépendamment de la transmission familiale. La vague d'ordre moral concerne la société occidentale dans son ensemble, la vague de...

[*changement de cassette*]

Si vous êtes anesthésiste aujourd'hui en France (pour prendre un cas que je connais de près), et que vous voulez faire une recherche scientifique, avant de vous engager dans quoi que ce soit, vous devrez soumettre cette recherche à un « comité d'éthique ». Ça ne s'appelle pas, comme ça devrait s'appeler, « comité technique » ou « de méthodologie », ou « scientifique », non, c'est « d'éthique ». C'est composé comme un amalgame sans aucun sens, avec le syndicaliste du coin, la pharmacienne libérale, un prof de faculté, un responsable d'association culturelle, un avocat qui se pousse du coude, etc. Et ces gens doivent décider de la pertinence d'engager ou d'interdire une recherche sur les vertus de l'anesthésie locale en chirurgie cardiaque !

On peut rejoindre par-là, si vous voulez, votre question concernant éthique et morale. Il est clair que la tentative de distinguer éthique et morale a échoué, tout simplement échoué. Si on se demande maintenant où et à quand remonte cet échec, sans doute est-ce à Kant, à l'échec même de la morale kantienne (il y a un article de Thierry Marchaisse dans *Littoral* qui est parfait à cet égard). C'est-à-dire qu'on ne peut pas penser une éthique en dehors du pathologique, au sens de Kant. Figurez-vous que c'est exactement la leçon du texte de Lacan «Kant avec Sade», dont j'espère bien pouvoir parler ici, en Argentine, lors d'une prochaine séance de mon séminaire.

Même si par la suite, on a essayé de forger cette distinction éthique et morale. L'échec de la morale kantienne veut dire qu'on ne peut pas penser une éthique en pure rationalité, en dehors du pathologique, en dehors du politique, de l'esthétique, de l'économique, etc. Autrement dit, la distinction entre éthique et morale ne tient plus. Et c'est ce à quoi l'on assiste, tout est aujourd'hui appelé éthique, c'est-à-dire morale.

MS : Voilà un bon point alors pour passer à la question de l'érotologie.

Il n'est pas facile de vous suivre sur ce terrain. D'un côté, tout ce dont vous parliez ces jours-ci dans votre séminaire sur la théorie de la baise chez Lacan, c'est complètement clinique, je m'y retrouve tout de suite. Mais d'un autre côté, probablement à cause des préjugés sur la fin de l'analyse, ou la traversée du fantasme, ou l'objet petit a comme cause du désir, ou des choses semblables, cette érotologie ça bouleverse un peu: mais alors, c'est par où que finissent les analyses ?; un gay ou un travesti en analyse: quelle relation avec l'hystérie?; quelles seraient les cordonnées pour la direction de la cure, au niveau de la politique?

Jean Allouch: il n'y a pas la direction de la cure... (rires, surprises)

C'est une méthode, c'est une méthode qui s'applique. Dans quelle direction cette application va-t-elle ? Ah ! justement, une des conditions d'exercice, de la mise en oeuvre de cette méthode, c'est que le psychanalyste n'ait pas d'idée préconçue à cet endroit-là. Il s'agit qu'un dispositif fonctionne. Où ça va ? On ne le sait pas. L'analyste ne le sait pas. L'analysant ne le sait pas. Et les analystes non plus.

Aucun savoir ne permet à un analyste, aussi expérimenté soit-il, de dire des choses aussi énormes que peut dire, par exemple, un psychiatre expert qui, consulté pour une adoption, va croire pouvoir conclure, après 3 heures d'entretien (ou ½ heure !), que cette femme pourrait être une bonne mère. Il faut être complètement azimuté pour arriver à dire une énormité pareille. Quand une femme fait ou adopte un enfant, elle ne sait pas où ça va, quand un homme fait un enfant, il ne sait pas non plus où ça va. Où ça ira?, on n'en a (heureusement !) aucune idée.

Il y a beaucoup de choses, et parmi les plus décisives justement, qu'on fait dans la vie, même en ayant un peu d'intuition, sans savoir où ça va nous mener, ce qui va s'ensuivre.

«Acte analytique» veut dire ça, veut dire qu'à partir du moment où je dis oui à quelqu'un, je ne vais plus me soustraire, quelles que soient les conséquences de la mise en œuvre de la méthode.

MS: Une grande partie des travaux psychanalytiques, depuis plusieurs années, tournent autour de la question de la fin d'analyse. Ça tourne surtout autour de la question de la passe et de la certification de l'analyste, avec la préoccupation de cette certification de l'analyste.

Jean Allouch: mais vous connaissez des travaux intéressants ?

MS: Non (Risas).

Mais c'est Lacan qui propose de penser l'analyse à partir de la fin de l'analyse, en contre position vis-à-vis de l'IPA où les conditions sont posées surtout à l'entrée, sur les qualifications initiales pour pouvoir faire une didactique, où il n'y a pas de réflexions sur où porte une analyse. Au fond, la passe est la préoccupation de Lacan pour savoir où mène une analyse. Vous ne le voyez pas comme ça ?

Jean Allouch: Il l'a dit. Il a dit qu'en faisant cette proposition, il souhaitait savoir. Je crois que ce n'est pas ça l'important. Il s'agissait peut-être de sa demande à lui quand il a mis en œuvre sa *Proposition*. Après tout, il a bien droit d'avoir, lui aussi, des demandes. Mais je ne crois pas que ce soit ça qui ait fait le vif de cette *Proposition*. Le vif de cette *Proposition* c'est son côté proposition, et pas ce que Lacan demandait à cette proposition. C'est le fait que cette proposition ait été faite, qu'elle ait été mise en œuvre. Même après qu'il ait parlé d'échec, d'échec non pas de « la » passe, comme tous le disent, mais d'échec de « cette » passe, ce qui est une différence considérable. D'ailleurs, après qu'il ait parlé de cet « échec », ça a continué, le dispositif a continué à fonctionner. Il n'a pas arrêté le fonctionnement du dispositif ce jour-là. Il était le directeur. Hubiera sido posible para él decir basta, interrumpir el funcionamiento del dispositivo. Y no lo hizo.

NF: lo que se sostiene es Proposición

Jean Allouch: Sí, sí. Dolto a poussé encore plus loin la chose puisqu'elle a fait carrément la proposition que les gens qui étaient en fin d'analyse, «devaient» se présenter à la passe pour offrir à la communauté analytique du matériel pour faire avancer le savoir. On était prié par elle de se sacrifier au savoir, de se mettre publiquement nu pour le plus grand profit du savoir.

MS: C'est ça le fil qui pousse. Aux congrès de l'AMP, par exemple, il y a toujours les sessions spéciales où les AE viennent conter leurs histoires.

Jean Allouch: Ça n'a rien à voir avec la passe.

MS: Mais il y a cette idée de que c'est à partir de ce qui se passe sur la fin, de quelques analyses au moins, qu'on pourrait penser à certaines choses. Ce qui pose toujours le problème de si on ne retrouve pas, là, justement, ce qu'on cherche.

Jean Allouch: La méthode, je crois, laisse ouverte cette question de savoir si une analyse se boucle ou se boucle pas. Par exemple, Conrad Stein, lui, a toute une théorie de l'analyse qui est extrêmement bien développée, et qui consiste à dire que la fin d'une analyse n'est que le moment, inessentiel, où l'analysant pourra s'analyser lui-même. C'est assez proche de Freud. Ce n'est pas du tout l'idée de Lacan, qui considérerait qu'il y avait une fin, qu'il y avait un bouclage, que quelque chose était achevé, et qu'après, ce n'était pas la même chose mais autre chose.

MS: oui, c'est ça.

Jean Allouch: Si vous voulez, cette détermination qu'apporte Lacan, non pas dans la mise en œuvre de la méthode, mais dans sa théorie, est hypothétique; c'est une hypothèse...

MS: Mais c'est pris très fortement, parce que s'il y a une différence comme cela, alors il y a ce sur quoi faire une «certification». Pour les institutions c'est important.

Jean Allouch : Oui, oui.

Dans l'école lacanienne, à laquelle j'appartiens, il n'y a aucune certification qui soit donnée ...

MS: mais vous avez le dispositif de la passe ...

Jean Allouch: On a mis en oeuvre le dispositif de la passe, d'une manière un peu particulière.

Je crois qu'on a fait une ou deux trouvailles à cet endroit-là. Lorsque quelqu'un est nommé analyste de l'école, l'école enregistre cette nomination: «XX est analyste de l'école». L'école l'enregistre, et puis c'est tout. Ça n'a pas de conséquences professionnelles prévues, programmées.

J'imagine que si l'État nous demandait de dire qui est analyste dans cette école, on ne donnerait le nom de personne, et pas non plus les noms des AE. J'imagine, je ne sais pas, on n'a jamais eu à discuter ce problème.

MS: pourtant, c'est sur la *Proposition* de la passe que, si je ne me trompe, s'est fondée un peu l'ELP ; vous avez re-écrit la *Proposition*.

Jean Allouch: Oui, on a re-écrit cette proposition

MS : ...et cette re-écriture a été le texte de fondation de l'école

Jean Allouch: Oui, oui. On a fait deux choses au moment de la fondation de l'école lacanienne.

Premièrement on a considéré qu'aucun titre du passé ne valait. Par exemple, je ne suis pas AE à l'école lacanienne. Ça a été la première chose, et cela nous a permis de nous poser un problème que nous ne nous serions pas posé si nous avions reconduit les titres antérieurs, qui est le problème de savoir comment est-ce qu'il pouvait y avoir des passeurs, quel dispositif pouvait produire du passeur.

Lacan avait choisi une solution de compromis à cet endroit-là, en disant que c'était les AE déjà en place, instaurés, qui allaient désigner les passeurs dans leur clientèle. C'était un compromis, en ce sens qu'il confiait la nouveauté qu'introduisait la *Proposition*, qu'il confiait la mise en oeuvre de ça, aux gens qui étaient parmi les moins susceptibles de la mettre en oeuvre, c'est-à-dire, les notabilités de l'école, puisque les AE étaient devenus les notabilités de l'école. Sauf exception, ils n'avaient rien produit de théoriquement créatif. Ils se contentaient d'encaisser les dividendes du travail de Lacan et, quand ils publiaient, de faire de « l'auteur stop » comme Lacan n' a pas manqué de le faire savoir.

MS: Pardon, les AE ou les AME ?

Jean Allouch: les AE. Les AE désignaient les passeurs. Des AE qui venaient d'avant la passe. Lacan avait confié la mise en oeuvre de sa *Proposition* aux gens les moins susceptibles de comprendre quoi que ce soit de cette Proposition. D'ailleurs, ils ne comprenaient rien. Leclaire, pourtant un des rares AE créatifs, croyait que la passe était un supplément d'analyse.

Et ça a été, sans doute, un des motifs de l'échec de « cette » passe, dont Lacan porte donc, en partie, la responsabilité. Sans doute, n'a-t-il pas été assez radical dans la conception du dispositif de la passe, en confiant la chose aux notabilités de son École. Après ça, il a dit : « Mais, justement, si j'ai fait ça, c'est pour que les nouveaux AE, en étant AE dans cette école, modifient petit à petit la fonction d'AE ». Il a donc vu le problème, mais le poids des notabilités était sans doute déjà trop grand pour que cette indication ait pu fonctionner.

Ne croyez pas pourtant qu'il ne se soit rien passé. Quand nous avons souhaité organiser une journée des mathèmes, nous, les jeunes qui lisions Lacan en cartel, certains AE ont eu tellement peur qu'ils ont dit : « D' accord (car nous avons le soutien de Lacan), mais à condition que ce cartel soit dispersé, qu'ils ne soient pas ensemble à la même tribune le même jour ».

MS: il y a un autre aspect à la fondation de la ELP qui a attiré mon attention: vous soulignez là, les liens d'amitié.

Je ne me souviens pas exactement comment c'était écrit. Mais c'est une question que je me pose sur les conditions de possibilité de travail en groupe. Ça a attiré mon attention parce que l'amitié c'est quelque chose qui d'habitude est dégradé, réduit à la fratrie, à la relation imaginaire, etc.

Jean Allouch: Oui, c'est une question très difficile. On est en train de travailler là-dessus, un peu en parallèle avec un certain nombre de travaux gays et lesbiens sur, justement : qu'est-ce que c'est qu'une communauté ? Les deux derniers numéros de notre revue *L'Unebévüe* traitent très activement cette question de savoir comment se constitue ce que Georges Bataille appelait une communauté élective, une communauté d'élection.

MS: Élection dans quel sens ?

NF: la mutua elección

Jean Allouch: C'est ça. Je vais choisir Michel Sauval, Sauval et non pas Monsieur Dupont. Il y a une élection là, y compris au sens religieux, si vous voulez, du terme.

MS: Et puis vous associez cette question de la communauté élective pour les psychanalystes aux travaux que font les gays et lesbiennes, non ?

Jean Allouch: Ce n'est pas pour les psychanalystes. Il n'y a pas de psychanalystes dans l'École lacanienne. On ne se dit pas, on n'est pas « entre analystes », ce qui, je crois fonctionne dans bien des endroits et qui est une aberration. Je n'ai jamais vu deux analystes ensemble !!! Ça n'existe pas, ça ne peut pas exister !!! (Risais)

Il y a quelque chose qui est très mal posé quand on pose la question dans ces termes-là.

MS : Mais dans cette élection pour former la communauté il y a un intérêt pour la psychanalyse.

Jean Allouch: Oui, on a constitué une communauté de membres de l'école lacanienne.

Mais, d'abord, il y a des gens qui ne sont pas analystes, qui ne pratiquent pas l'analyse, qui n'ont pas l'intention de pratiquer l'analyse. Déjà dans l'École freudienne il y avait cette détermination selon laquelle l'école n'est pas un lieu professionnel, n'est pas liée à la profession. La profession de chacun peut être ceci ou cela, mais fondamentalement l'école n'est pas un lieu professionnel.

MS : À l'envers de ce qui se pense habituellement !!! (rires)

Jean Allouch: ...C'était présent à l'École freudienne. La fonction du non-analyste était absolument décisive dans l'École freudienne. C'est tout un rapport à la théorie qui est engagé par là, c'est tout un rapport à la profession, c'est toute une série des choses qui sont très importantes.

MS: Mais ce n'est pas une élection si simple, parce que quand on choisit quelqu'un pour travailler avec, ce n'est pas simplement parce qu'il est sympa, ce sera pour ce qu'il pense en relation à ce qu'on veut travailler, etc.

Il y a la présence de la "cause".

Je pense pour ce qui est aussi la formation de tout genre d'organisations, et je soulignerais le terme de militant, par exemple, pour indiquer la relation à des raisons, à des objectifs, etc.

Jean Allouch: Oui, c'est compliqué la question du militantisme. Je n'ai pas de réponse parfaitement articulée. Je ne crois pas qu'on puisse dire qu'il y a une cause commune; il y a le rapport de chacun à l'école, chacun misant quelque chose dans l'école, quelque chose qui est déjà définitivement perdu, dans le fait même de miser. Est-ce que ces mises font cause commune? sans doute pas. Et en ce sens, si vous voulez, ce n'est pas exactement un militantisme.

En fait, je ne sais pas si le militantisme c'est avoir une cause commune. C'est à vous de me le dire
(Risas)

MS: Ce que vous proposez, dans ces premiers textes, c' est qu'il y aurait la possibilité d'un style commun...

Jean Allouch: Nous l'avons fait peut-être en étant trop sous l'influence (non critiquée) de Lacan. Si je vois maintenant les choses, avec un peu de recul, je remarque que les gens de l'école lacanienne qui publient, sont assez différents. Je ne peux pas dire qu'il y ait un style commun.

MS: c'était une ambition initiale ou une idée ...

Jean Allouch: En même temps, il y a un peu de vrai, comme dans les écoles de peinture, par exemple le cubisme. C'est oui et non, il y a quelque chose du style qui évoque l'idée que ça peut être commun, et en même temps, non. C'est difficile. Je n'ai pas réponse à ça. Je puis juste noter deux points. Si je regarde les travaux des uns et des autres, il y a des manières différentes, ça c'est clair. Mais en même temps, si vous voulez, on est capable, et non seulement on est capable mais on le fait : on ne publie jamais un texte, personne ne publie un texte sans que beaucoup de gens de l'école soient passés par-dessus, pour le corriger, le critiquer, etc. Il n'y a pas de production personnelle comme ça. Je n'ai jamais publié une ligne, je crois, depuis que l'École lacanienne existe, sans qu'elle n'ait été lue et critiquée par six ou sept personnes, re-écrite autant de fois qu'il le fallait. Donc, les travaux circulent. Je peux très bien lire un texte d'un membre de l'école lacanienne, ne pas être d'accord avec la thèse avancée, mais trouver qu'elle est bien présentée, et donc, faire des observations à l'auteur, lui dire mes désaccords, puis souhaiter que ce soit publié. Il y a donc quand même quelque chose de commun puisqu'on arrive à pratiquer ce qu'on appelle la «correction fraternelle». On s'inflige des corrections mutuellement. Il y a bien quelque chose qui fait communauté pour arriver à se corriger ainsi les uns les autres.

MS : Je voudrais alors reprendre la question par un autre bout : quels seraient les interlocuteurs de la psychanalyse aujourd'hui ? Par exemple, nous pourrions penser aussi chez Lacan, à différents moments, différents interlocuteurs. On pourrait dire que pour les dix premiers séminaires c'est l'IPA, puis après 64 c'est les normaliens, etc.

Quels seraient aujourd'hui, à votre avis, les interlocuteurs de la psychanalyse ? Les gays and lesbiennes ? Baños Orellana, par exemple, propose les postmodernes. Major propose Derrida. On pourrait dire que Miller pense à l'IPA et aux EEUU ...
Pour vous ?

Jean Allouch : Vous ?, qui est « vous » ? (rires)

MS: vous, vous ... (rires)

Jean Allouch: Moi, personnellement ? Mes interlocuteurs sont ceux qui me font signe qu'ils ont lu un livre ou un article. Mes interlocuteurs ce sont des lecteurs.

MS : Bon, mais les gays et lesbiennes ne lisent pas vos livres. C'est plutôt vous qui les lisez.

Jean Allouch: Oui, oui, mais certains lisent Freud et Lacan.

MS : Ils lisent Lacan, les gays et lesbiennes ?

Jean Allouch: Oui, oui, il y en a pas mal, bien sûr ...

MS : Mais à partir de quand ? Après l'interlocution avec vous ?

Jean Allouch: Non, bien avant. Mes travaux ne sont pas du tout connus aux EEUU, mais il y en a quelques-uns qui lisent Lacan. Ils lisent malheureusement aussi des livres qu'ils supposent bien à tort homogènes au fraying de Lacan (par exemple Kristeva). Il y a parmi eux des gens qui ont publié des travaux qui tiennent compte de Lacan (comme par exemple Leo Bersani).

MS : Parce que cela fait aussi le problème d'où on se positionne par rapport à la situation sociale. Je pensais un peu à 68 en France, que faisait Lacan avec tout cela ?

Ou par exemple, avant hier, à votre séminaire, avec la question de gagner la rue ou pas. Évidemment, ce n'est pas en tant que psychanalystes, mais ça fait partie de notre interlocution aussi.

Jean Allouch: On n'a pas la maîtrise de ça quand on écrit et on publie.

On a des surprises de temps en temps. Récemment, j'ai rencontré un professeur de mathématique, un chercheur en mathématiques, qui est venu me voir parce qu'il trouvait que mon livre *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan* sur la paranoïa, pouvait l'aider dans sa recherche sur l'épistémologie des mathématiques. (rires).

Alors, voilà, c'est un interlocuteur. On a passé deux matinées à discuter, deux fois trois heures, ç'a été, il reste un interlocuteur.

Je n'aurais jamais imaginé qu'un élève de Laurent Schwartz - il s'appelle Nicolas Bouleau - puisse trouver un intérêt, pour son propre travail, à lire mes remarques sur la paranoïa. Le côté amusant et important des livres, c'est ça. Baños n'aurait sans doute pas imaginé la façon dont on l'a reçu en France... (rires)

Les livres créent des rapports. Avec eux prend corps l'idée de présenter la psychanalyse de manière rationnelle. Ils mettent en oeuvre l'idée d'une rationalité à laquelle la psychanalyse se soumet ; elle n'est pas ésotérique. Il s'agit de trouver un mode d'interlocution tel que le propos se confirme comme n'étant pas ésotérique.

Un psychiatre peut lire *Marguerite ou l'aimée de Lacan* et, être d'accord avec telle chose, pas d'accord avec telle autre, ceci peut être discuté. Ce livre n'est pas écrit dans un langage tel que quelqu'un qui aurait une autre formation que la mienne ne pourrait d'aucune façon avoir accès à ce dont il s'agit. De même, j'estime que, pour mon livre *Freud et puis Lacan*, un épistémologue peut trouver que le cas de transmission qui se trouve déplié là est intéressant. C'est se soumettre à la rationalité, admettre que le dernier mot n'appartient pas à un groupe.

NF: Podríamos pensar en interlocutores que aparecen y otros que se eligen?

Jean Allouch: Sí, sí, sí, seguro que el grupo de los gays y lesbians...

NF: está como elegido ...

Jean Allouch: ... por nosotros?, sí, sí. Ellos no hicieron nada para que eso pudiera ocurrir, pero eso ocurrió. Sí, hay una dimensión de elección

NF: Ayer discutíamos, al medio día, por dónde pensar esas interlocuciones, para nosotros, los comienzos de esos intereses. Si por los cambios, digamos, en el ambiente, si por una actualización del psicoanálisis para trabajar esas cuestiones, si por el movimiento mismo del psicoanálisis en su estructura, si son todas esas cosas.... ¿Qué llamará a la elección de esos interlocutores?

MS: Surtout parce que tous ces choix-là se traduisent, après, dans différentes actions. Ce texte qu'on commentait hier, de ce psychanalyste d'APA, qui demande la garantie de l'État pour le lieu qui serait « propice au surgissement de la parole » bon, c'est aussi la conséquence d'une élection d'interlocuteur !! (rires)

Jean Allouch : absolument.

MS : Il choisit l'État, donc, il choisit une politique sociale.

Jean Allouch: oui.

MS: Pour revenir un peu à la clinique, je voudrais reprendre sur le point du deuil, le livre *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*. Vous y travaillez là, avec *Hamlet*, la théorie du deuil dans Lacan. Vous passez

à un moment donné, mais très brièvement, par cette référence finale de Lacan, dans son séminaire *Le transfert*, où il dit que l'opération analytique est assimilable au deuil, et il s'agit, tel que l'a intitulé Miller dans l'édition Seuil, du deuil de l'analyste (quoique si on le lit plus attentivement, il y a une certaine ambiguïté dans ce texte, on ne sait pas très bien du deuil de qui il s'agit).

Jean Allouch: Je ne me souviens pas du texte, présentement. Vous ne l'avez pas ?

MS : non, pas ici.

Une des lectures possibles de cela a été le deuil de l'analyste du point de vue qu'il n'y a pas, à la fin de l'analyse, un point d'accord entre analysant et analyste, il n'y a pas de pacte symbolique, ou autre, finalement.

Mais aussi, beaucoup d'analystes pensent toute l'analyse comme un deuil.

EA : Si, surge de Mélanie Klein ...

Jean Allouch: Ça vient de Mélanie Klein ?

MS : Alors, si on pouvait penser une psychanalyse comme un deuil, comment fonctionne là, et c'est le point qui m'a fait problème, ce sacrifice du phallus? J'arrive à le suivre sur Hamlet, parce que Lacan, et vous, l'expliquez. Mais, après, le penser avec d'autres cas, ce n'est plus si facile

Alors, peut-on penser une analyse comme un deuil ?

Jean Allouch: Je ne crois pas qu'il y ait une réponse univoque, c'est sans doute oui et non. Je ne pourrais pas improviser un discours bien articulé là-dessus. Sans doute, peut-on penser une analyse comme un deuil, mais justement, à la limite, en disant « on peut la penser comme un deuil », c'est que ce n'est déjà pas ça.

MS: bon, nos questions sont un peu « générales » (rires)

Jean Allouch: La clinique vérifie ce que j'ai écrit, à savoir, que « la clinique c'est le deuil », À partir de « Deuil et Mélancolie », on a fait une norme de ce que devrait être le deuil, et donc, quand on recevait des gens, on avait cette norme du deuil en tête, et l'on disait : « Voyez, regardez, il a perdu son papa - ou sa maman, ou son enfant, son conjoint, etc. - mais il n'a pas fait son deuil ». On disait que la clinique c'était ne pas faire son deuil. Dans ce livre, je renverse le propos en disant qu'au contraire, à partir du moment où, justement, dans la société occidentale contemporaine il n'y a plus de rituels de deuil, il n'y a plus de norme pour le deuil - même si beaucoup de gens s'efforcent à prendre Freud comme norme pour le deuil - à partir du moment où il n'y a pas de rituels, où il n'y a pas de normes, c'est précisément dans la clinique qu'on peut trouver une modalité inventive, de la part de chacun, de faire un deuil.

Il y a des gens de l'IPA qui sont d'accord avec ça. Je pense que cette idée va faire son chemin, parce que j'ai des petits signes que ça commence à suffire, qu'on commence à en avoir assez de considérer « Deuil et Mélancolie » comme norme du deuil.

En ce sens-là, s'il s'agit d'un deuil dans la clinique, on peut dire que l'analyse c'est un deuil, car l'analyse va être une certaine manière de faire que ce deuil se joue d'une façon autre que celle qu'il a prise et qui est productrice de symptômes, de gênes, d'ennuis, d'inhibitions, d'angoisse, etc. De cette manière, oui, il est question d'un deuil dans l'analyse.

NF: Como un segundo tiempo?

Jean Allouch: No. Cuando alguien viene para pedir un análisis, el asunto es un duelo. No se sabe de quién, no se sabe cómo, no se sabe cuándo.

Plus ouvertement parfois, il arrive que quelqu'un commence une analyse juste avant de perdre un proche : vous savez qu'un être cher (support de votre castration dit Lacan) va mourir dans trois mois, vous commencez une analyse juste avant, c'est une chose assez courante, ou juste après, ou à la date

anniversaire de cette mort. S'il s'agit d'un deuil dans ce qui amène quelqu'un à demander une analyse, le problème posé, est : comment faire pour que ce deuil se joue autrement. Parce que, jusque-là, il se joue à un prix trop élevé pour la personne qui fait cette demande.

Donc, en ce sens, si vous voulez, l'analyse est un deuil.

Mais je ne crois pas qu'elle soit un deuil au sens - je ne connais pas bien Mélanie Klein - mais ce n'est pas un deuil de l'analyste en deuil de son analysant, ni de l'analysant faisant le deuil de l'analyste. Je ne crois pas du tout, hormis exception, qu'il s'agisse de ça.

Par exemple, ce n'est pas mon expérience d'analysant. Je n'ai pas été en deuil de Lacan à la fin de mon analyse; et quand Lacan est mort, je n'ai pas été en deuil non plus. Ce n'est pas quelqu'un qui m'a mis en deuil, du fait de sa mort. D'ailleurs, sans doute n'eût-il pas été en deuil de la mienne si, d'aventure, j'étais mort avant lui. Évidemment c'est le genre de choses que l'on ne peut pas affirmer. Mais ça ne m'empêche pas de le penser ni de vous le dire ! Si l'on ne devait dire que ce que l'on peut affirmer, les bavardages, sur cette terre, seraient réduits à la portion congrue. Dans l'analyse, il y a une proximité à la fois rare, exceptionnelle intense et dissymétrique entre l'analysant et l'analyste ; mais il y a aussi un certain suspens d'un autre mode de proximité qu'on trouve dans les couples et les familles. Est-ce que le mode de proximité en jeu dans l'analyse est porteur d'une expérience potentielle de deuil en cas de mort de l'un des deux partenaires ? Sans doute pas dans tous les cas. J'imagine qu'il y a des analysants qui ont été en deuil de Jacques Lacan, c'est tout à fait envisageable. Mais ça n'a pas été mon cas.

EA: Por qué lo llama « gracioso » al sacrificio del falo? Yo no le veo la gracia... (rires)

Jean Allouch: Il y a un problème de traduction. Il y en a qui traduisent : « gratuito ».

En français hay una ambigüedad interesante. No sé cuál es el término en japonés. Pues el origen de esa formulación es la novela de Oé. Ahora tengo el libro en japonés, pero necesito a alguien para leerlo ... (rires)

Pero lo tengo y puedo pedir a alguien que me diga qué es el término en japonés.

NF: A mí me quedó una cuestión de ayer. Ud. decía que se encontraba identificado a la posición de Lacan...

MS: una identificación puramente posicional...

Jean Allouch: Si, si...

NF: Nos podría decir algo de eso?

Jean Allouch : C'est très difficile.....

[*Changement de cassette*]

[*Jean Allouch : (écrit après-coup) Peut-être la réponse nous est-elle offerte par le changement de cassette. L'identification positionnelle, ce serait changer de cassette, mais pas d'appareil.*]

MS : Ce n'est peut être pas pensable exactement de la même façon pour dire cela par rapport à Lacan.

Jean Allouch : Mais, je crois que si. Mon identification positionnelle, c' est une position politique aussi. Qu'est-ce que c'est dans une situation donnée que de tenir une position freudienne ? C'est politique, oui.

David Halperin dans son *Saint Foucault*, dit ça dans un contexte, si vous voulez, qui est un contexte qui est aussi le mien, qui est un contexte de marginalité, un contexte que Foucault appelle de résistance. Foucault propose toute une analyse des rapports de pouvoir qui est non seulement nouvelle, mais aussi très intéressante, qui va jusqu'à dire que « le pouvoir vient d'en bas ». C'est-à-dire qu'il n'y a pas un pouvoir quelque part et puis partout ailleurs de la soumission, ce n'est pas comme ça... pyramidal. En fait, il y a des

relations de pouvoir qui se jouent en permanence, de pouvoir et de résistance. Il s'agit plutôt de micro relations de pouvoir qui ont lieu dans la famille, à l'école, au travail, en politique, dans les loisirs, partout, constamment, avec des stratégies où pouvoir/résistance-soumission sont constamment en jeu l'un par rapport à l'autre. Il n'y a nulle part un pur pouvoir et la pure soumission. C'est dans ce contexte-là qu'Halperin parle d'une *identification positionnelle*. Foucault a pris, a trouvé, une certaine manière de se situer, une certaine manière de résister. Et donc, si vous voulez, il me semble que, dans un certain nombre de situations, ma manière de résister (par exemple à la tentative de constituer une psychanalyse derridienne), finalement, est la même que la manière que Lacan a eue de résister à un certain nombre de pouvoirs qui s'exerçaient sur la psychanalyse à différents niveaux (théorique, pratique, institutionnel, etc.).

MS: C'est peut être difficile à préciser parce que, il me semble, cette histoire de la micro politique, d'abord c'est le même Foucault qui avertit sur les dangers de ne pas tenir compte des politiques plus macro - on est dans le micro et on finit par faire du micro le macro, et ce n'est pas toujours comme ça - et d'autre part parce qu'aussi, cette idée de micro politique a été prise par les postmodernes. Alors, avec ceux-ci, il n'y a plus d'impérialisme, il n'y a plus de guerres internationales, etc. Par exemple, en Argentine, le jour des élections ils s'en vont au kilomètre 501 pour ne pas avoir à voter et ils croient qu'avec cela ils font de la « résistance », tandis que les manifs de chômeurs, etc., ça vous crève les yeux, mais eux ils ne les voient même pas passer.

Alors, Halperin n'est pas précisément un postmoderne. Je crois qu'il s'agit de pouvoir exercer cette résistance, non seulement au niveau de la micro politique, mais aussi en relation avec la macro politique, sur les deux niveaux.

Parce qu'aussi, entre les psychanalystes, c'est une position très commode cette idée ...

Jean Allouch: ... l'accord «entre les psychanalystes» ! (rires)

MS: C'est le discours dans lequel on est pris, en tous les cas à Buenos Aires.

Jean Allouch: Dans Lacan, à la limite, il n'y a qu'un moment où il y a du psychanalyste, c'est quand un analysant est nommé AE. C'est le seul moment où il y a du psychanalyste, à savoir le psychanalyste de ce passant. En dehors de ça, il n'y a aucune raison de parler du psychanalyste.

MS : Il y a le psychanalyste d'un analysant aussi.

Jean Allouch: Non, rien ne dit que pendant tout le temps d'une cure, ce n'est pas de psychothérapie qu'il s'agit. Qu'est-ce qui assure que c'est de la psychanalyse ? (rires) Rien ne dit que ce n'est pas, je ne sais pas, une manière de mal traiter quelqu'un, ou de faire du bien à quelqu'un, ou un jeu sado-maso, qu'est ce qui prouve que c'est de la psychanalyse ? Quelqu'un est sur un divan, quelqu'un est dans un fauteuil, et ce serait, de ce seul fait, de la psychanalyse ?

Une psychanalyse comme quelque chose qui s'effectue, il n'y a qu'un endroit où ça peut se juger, là où aurait lieu le bouclage de cette analyse. Et donc, par le dispositif de la passe. Sinon, comment savoir qu'il s'agissait bien d'une analyse ? Avant on peut bien, par anticipation, dire « Je suis en analyse ». Mais ça reste une anticipation.

Vous pouvez avoir une analyse qui s'effectue brièvement et vous pouvez avoir, à l'opposé, quelqu'un qui est sur un divan des années durant et qui ne fait pas d'analyse mais de la psychothérapie. Ça peut être très utile, après tout. Mais appeler ça analyse, simplement parce que le monsieur est connu, soi-disant, comme analyste et que l'autre s'allonge sur son divan, ce n'est pas suffisant. Ça c'est du transfert, et c'est la mise en jeu potentielle d'un dispositif, mais ... s'il ne fonctionne pas ? S'il n'y a pas d'analyse du transfert, le nom le plus approprié pour dire ce qui se passe ou ce qui s'est passé devient « psychothérapie ».

S'il n'y a de l'analyste que dans la cure ponctuellement, on peut en déduire, à fortiori, que cet «entre analystes», est très abusif.

MS : C'est l'idée professionnelle.

Jean Allouch: Oui, c'est l'idée professionnelle.

MS: C'est toujours le psychanalyste comme un professionnel. Ce qui fait que tous les rapports sont pensés à partir de cela, comme professionnels. On ne finit pas de comprendre, parfois, à quel degré nous sommes imprégnés par cette idée du professionnel et de penser la psychanalyse comme une profession.

Jean Allouch: Dans la *Proposition*, Lacan parle d'une «profession qui couvre» la fonction d'analyste, il a une phrase comme ça. Il y aurait une profession de couverture, par exemple psychiatre ou psychologue, une profession de couverture comme Freud parlait d'un « souvenir de couverture (écran) ». La profession, dans la *Proposition*, fonctionne comme couverture et non pas comme quelque chose qu'on exerce. Il s'ensuit qu'à l'instant où on fait profession de psychanalyste, les choses s'écrasent l'une sur l'autre. Il n'y a plus cet effet de couverture qui fonctionne, et c'est une catastrophe.

MS: Pour finir, une question à laquelle vous avez déjà répondu en acte avec votre rire, mais qu'Eduardo veut reprendre, un des points où cela est très fortement pris, c'est la question du désir de l'analyste, puisque à la différence de l'IPA ou Freud, sur la question de la relation entre analyste et analysant (inconscient à inconscient, moi à moi, etc.). Lacan introduit cette idée d'une relation sur le désir, et donc, cette question du désir du psychanalyste, qui, dans le sens de la professionnalisation de la psychanalyse conduit à la « qualification » de ce désir de l'analyste.

Est-ce un concept que nous devrions utiliser, ou est-ce quelque chose qui est pris dans cet engrenage de confusions de la professionnalisation ?

Jean Allouch: Je ne sais pas chez Lacan. Chez les lacaniens, c'est en effet du côté où l'on est habité par un souci de professionnalisation qu'on fait valoir cette affaire du désir de l'analyste. On cite toujours le même texte, qui est dans *Les quatre concepts*, le désir de maintenir la distance la plus grande entre I et a ...

MS : ... la différence absolue ...

Jean Allouch: la différence absolue ? Non, non ... ça m'étonnerais, je ne crois pas.

EA: Dice «absoluta».

Jean Allouch: Dice absoluta?

EA: En español, dice «absoluta».

Jean Allouch: Je crois me souvenir que c'est la différence, la distance la plus grande

MS : Oui ... il dit cela, mais plus loin, sur la fin de cette séance du séminaire, là où il parle de «la signification d'un amour sans limite», alors là il dit que le désir de l'analyste n'est pas un désir pur, mais le désir de la «différence absolue».

Jean Allouch: Je ne crois pas, il faudrait voir, non pas l'édition du Seuil, il faudrait voir la sténotypie.

Je trouve que ce n'est pas une question très pertinente que cette question du désir de l'analyste. Ce désir s'inscrit dans la théorie hégélienne du désir comme désir du désir, précisément ce que viendra for clore l'invention de l'objet petit a. Par exemple, dès *L'angoisse*, avec cette différence conceptuelle entre séparation et séparation, il y a, à mon avis, une plus grande finesse et donc une plus grande justesse qu'avec la dialectique aliénation séparation des *Quatre concepts*. Il y a une subtilité clinique et théorique plus grande et j'aurais donc tendance à considérer que cette affaire de désir de l'analyste - puisque maintenant je constate que c'est ceux qui veulent professionnaliser la psychanalyse qui le revendiquent - j'en viens à penser que, même si elle devait avoir d'autres coordonnées chez Lacan (ce qui est fort probable), j'en viens à penser que ce serait plutôt une erreur de Lacan, d'avoir introduit ce désir du psychanalyste.

Si vous voulez, une erreur un peu du même ordre qu'une autre qui est peut-être aussi grave, qui est cette histoire de « transfert de travail », qui est une véritable, une vraie bêtise de Lacan. La théorie du transfert et de la fin de l'analyse exigent qu'il n'y ait pas ce concept de transfert de travail. S'il y a quelque chose qui est véritablement modifié dans le bouclage d'une analyse, du rapport de l'analysant au sujet supposé savoir, alors, à partir de là il n'est plus question de transfert. Ou bien alors, on est incohérent et inconsistant. Mais si on a un petit peu de cohérence sur la question du transfert, et de la destitution du sujet supposé savoir, il est hors de question de pouvoir parler de transfert de travail. Donc je crois que Lacan, il faudrait vérifier quand est-ce qu'il emploie ce terme, mais je crois que ça été une bêtise.

Bon, comme tout le monde, il en a dit. Il a dit tellement de choses...

MS: Le transfert de travail ça finit par être plutôt des transferts monétaires... (rires)

Jean Allouch: Quand on s'est mis à étudier Lacan c'était à rebours de lui supposer un savoir. Quand on étudie, quelque texte que ce soit, ou un tableau de peinture, une symphonie

MS: Quand même... on suppose qu'il y a quelque chose là ...

Jean Allouch: On suppose qu'il y a quelque chose là, mais on ne suppose pas que cette chose est sue ailleurs, encore moins par quelqu'un.

Thomas Bernhard disait « quelque-chef d'œuvre que ce soit, si on le prend et si on l'analyse, il n'en reste plus rien », aucun chef-d'œuvre ne résiste à une analyse un peu poussée. Quand on se met effectivement à prendre un texte de Lacan, on voit où ça ne va pas, on repère où ça achoppe, on remarque où il a utilisé une grosse ficelle pour faire passer une idée, on se rend compte que cette ficelle est décidément trop grosse, etc. On ne lui suppose pas un savoir quand on fait ça. On étudie comment il opère, on rentre dans la cuisine de son travail, et on voit comment il y a de l'arbitraire là-dedans, comment il y a des idées très bonnes, tandis que d'autres qui le sont moins...

MS: Sinon c'est chercher à faire la même chose, et il ne s'agit pas de faire la même chose.

Jean Allouch: de toute façon c'est exclu. En plus, il faudrait en avoir envie. À en juger par la suite, on n'aurait pas forcément cette envie. Parfois, il m'arrive de dire que si Freud voyait ce à quoi il a donné lieu, je ne sais pas s'il ne regretterait pas son abandon de la cocaïne, je ne sais pas ... (rires)

MS: On vous remercie pour ce temps d'entretien, et j'espère qu'à la lecture chacun pourra appréhender aussi cette transmission que nous avons appréciée ici. Merci beaucoup.



Note

Question posée par Norma Ferrari après l'entretien, lors de la correction, et réponse de Jean Allouch

NF: Allouch ubica el tema de su no retorno a Freud en razón de que esto había sido propuesto tiempo antes de que él comenzara a asistir al seminario de Lacan. Yo pensaba que cada uno, a su tiempo, más allá de los momentos en los que comenzó a trabajar a Lacan, hizo su propio retorno a Freud, en tanto que ese retorno es un paso necesario en la lectura de Lacan y en el progreso de sus seminarios. Es decir, la fecha en la que alguien inicia su trabajo con Lacan, no es el único determinante de este punto, me parece.

Jean Allouch: Vous avez raison, il ne s'agit pas uniquement d'une question de date. Grâce à Lacan, Freud fut, en France, lu, traduit, discuté, peut-être comme nulle part ailleurs.

Est-ce à dire que Freud, Lacan ayant commencé à frayer sa voie et à faire entendre sa voix, fut, de par la vertu du mot d'ordre « retour à Freud », jamais mis dans cette position de surplomb dont parle Foucault à son propos et à propos de Marx ?

Lacan étant là, est-ce qu'à Freud était reconnue la position de pouvoir trancher de la validité de tout énoncé

se produisant en son nom et en particulier de ceux de Lacan ?

La réponse est non. Elle est désormais confirmée par la contre-épreuve que constitue la lecture de Freud tentée par Jean Laplanche. La façon dont cette lecture tourne en rond dans Freud atteste suffisamment que les points cruciaux de Freud n'étaient pas suffisamment formalisés pour permettre des réponses en « oui » ou « non » quant à la recevabilité de nouveaux énoncés.

Reportaje a Jean Allouch

Realizado por Eduardo Albornoz, Norma Ferrari y Michel Sauval

Traducción: E. Albornoz, N. Ferrari y M. Sauval

Michel Sauval: Bien, entonces, cada uno habla en la lengua que le conviene. Nos ocuparemos después de hacer la traducción para tener una edición bilingüe, francés español.

Jean Allouch: Entonces hablaré en francés.

MS: Hay varios puntos que queríamos ir tocando. El público de Acheronta es un público muy amplio. No pensamos meternos en lo microscópico, que es lo que más le gusta a Ud., porque hay muchos psicoanalistas que lo van a leer desde una posición un poco naif, muchos de ellos quizás apenas están leyendo Lacan. El fenómeno de la difusión de Lacan es muy de Argentina, pero nuestros lectores también son de Brasil, México, España, Colombia, etc.

Jean Allouch: No creo que las personas a las que nos dirigiremos sean a priori naifs. Creo que están habitadas por toda una serie de ideas – un filósofo diría "opiniones" - y que la ingenuidad (naïveté) es una cosa que se encuentra al final, que se conquista más allá del estudio aunque también gracias a este. Me parece que Lacan, al final de su recorrido, terminó siendo mucho más naif que al inicio – pues ya era alguien naif. Esto no le es especialmente específico; esto se produce también en algunas personas: más alguien se compromete en el estudio de un problema, más se acerca, respecto de esa cuestión, a la ingenuidad (naïveté).

MS: Ayer Ud. recordaba, que Lacan decía, en sus últimos seminarios, que el no comprendía nada ...

Jean Allouch: ... de la identificación freudiana. Si, ya siendo muy mayor, dijo eso. Después de haber consagrado todo un seminario sobre la identificación, y haber cometido, antes y después de ese seminario, no sé ya cuantas consideraciones sobre la identificación, al fin de cuentas, da el brazo a torcer (risas) Similarmente, señalaba, tardíamente también, su incapacidad para poder leer la Traumdeutung.

MS: Comencemos entonces con la primera pregunta: cómo ve Ud. la situación del psicoanálisis después de la muerte de Lacan, en particular con relación a la posición de los discípulos. En « Erotología de pasaje », Ud. plantea que se mantiene en una posición de discípulo. Quisiéramos saber cómo fue su propia historia con relación a Lacan y lo que ha seguido después de Lacan. Y desde su lugar, cómo piensa lo que ha pasado en el psicoanálisis después de Lacan.

Jean Allouch: Por cual empezamos?

MS: Por la que Ud. prefiera (risas)

Jean Allouch: Es una trampa..... (risas)

Bueno, mi historia, en dos o tres palabras, para situar las cosas al inicio. Cuando tenía 22, 23 años, me encontré con alguien que hablaba de Lacan, un profesor de psiquiatría. Y de ese encuentro concluí que no había mas que una solución: ir a Paris, seguir el seminario de Lacan, y hacer un análisis.

Y es lo que hice. A los 25 años "subí a Paris", como se dice en Francia ...

MS: ... ¿De dónde es Ud.?

Jean Allouch: estaba en Montpellier.

Entonces, "subí a Paris" para hacer estudios de filosofía, pero sobre todo para seguir el seminario de Lacan (creo que si el seminario de Lacan hubiese sido en Carcassonne, hubiese ido a Carcassonne, era

eso lo que importaba – es cierto que no había casi ninguna posibilidad que ese seminario se realizara en Carcassonne).

MS: Eso fue en que año?

Jean Allouch: En la época del seminario de La Angustia, en septiembre 1962.....

MS:..... Cuando Ud. decía ayer, no recuerdo muy bien en cual sesión del seminario de Lacan, que el publico no había aplaudido al fin de esta sesión, Ud. estaba allí?

Jean Allouch: Si, absolutamente. La Angustia fue el primer seminario al cual asistí, sin comprender mucho, por otra parte, ni el contexto político ni la apuesta del seminario.

¿Qué es eso que me atrapó? No podría decirlo bien, y tampoco podría decir bien eso que ya me había enganchado en lo que había escuchado decir de Lacan antes de decidir ir a escucharlo a él mismo.

Me resultaba intolerable el modo en que se hablaba de Freud, no me interesaba aprender que había un ello, un yo, y superyó, y que había tal o tal enfermedad mental, etc. No quería dedicar mi vida a eso, a un saber que me parecía valer mucho menos que otro, que me resultaba, para decirlo rápido, estúpido.

En esa época yo estaba sumergido en Kierkegaard. Para mí Kierkegaard era mucho mas interesante que la psiquiatría y que el psicoanálisis tal como se lo enseñaba. "El diario de un seductor" me entusiasmaba, "Temor y temblor" me entusiasmaba, "La Repetición" me entusiasmaba, otros autores, incluso teólogos, me interesaban mucho más. El estadio oral, anal y genital, al lado de eso, a mis ojos, era de una falta de inteligencia verificada.

No obstante, si no hubiese tenido ese echo de Lacan en Montpellier, mas me habría interesado el psicoanálisis. Escuche ahí, sin duda, un tono, una manera antes que contenidos.

Voilà, es eso lo que me atrapó. Como ven, no es demasiado claro

MS: Entonces..... es, desde el inicio, del lado del estilo...

Jean Allouch: Sin duda, si se lo puede decir así, pero no lo pensaba así. Es mas, no lo pensaba para nada.

Si, es una manera de hacer, si, un estilo, si... sin duda, a pesar de que el estilo del que enseñaba Lacan tenía todos los defectos de la época: era un discurso (propos) hiperlacaniano y – cosa que no lo mejoraba en nada (pero esto lo puedo decir ahora)- heideggeriano. Era un momento en que algunos alumnos imitaban a Lacan, caricaturizándolo, eso que Baños Orellana describe muy bien en su libro.

En suma, había un costado un poco penoso, pero no lo veía.

En cambio, entendía que se trataba de otro psicoanálisis que el que se enseñaba en la Universidad. Además este discurso (propos) se sostenía en medio de los locos, en un lugar que vivía un momento de giro importante, puesto que lo que era el asilo estaba transformándose en el hospital psiquiátrico. Aquél mismo que hacía oír a Lacan en ese lugar se empeñaba en que los enfermos pudiesen tener un cuchillo y un tenedor, y no solo una cuchara (con la que se supone no podrían suicidarse). Militaba también para hacer rellenar los fosos del lado interno del muro del hospital (una astucia del encierro por la cual estos muros eran mas altos por dentro que por fuera).

Fui enseguida a trabajar en su servicio. El primer día me acogió diciéndome que estaba mal afeitado, cosa falsa. Pero era para que fuera a ofrecer mi rostro y mi cuello a un esquizofrénico que trabajaba, en el hospital, como peluquero. Podríamos decir que había de su parte, un aspecto "bizutage" (NT: *conjunto de prácticas, exámenes, tratamientos y rituales impuestas, pretende simbolizar la integración de una persona en un grupo social particular*), iniciático, si quieren (hoy, en Francia, en el periodo de orden moral que atravesamos, hay una condena general contra este tipo de prácticas).

Pero poco importa, lo que contaba era la lección, y que la lección no fuese una teoría sino un acto: tener confianza en los locos.

Si no hubiese existido Lacan, no me habría comprometido en el psicoanálisis. No llegué al psicoanálisis por Freud, para luego tener que vérmelas con Lacan. Llegué al psicoanálisis por Lacan. No hay algo anterior, como le ocurrió a otros, por ejemplo, de haber sido kleinianos, de haber sido freudianos.

No, si no hubiese existido Lacan en esa época, habría hecho otra cosa diferente del psicoanálisis.

Norma Ferrari: ... o sea que, hizo al mismo tiempo lo que Lacan propuso, ese retorno a Freud

Jean Allouch: oh, no, para mí no fue retorno a Freud, eso no importaba, no. El retorno a Freud fue un poco antes, 1953. Yo vengo más tarde, 62. **(1)**

MS: justo antes que los "normaliens"... (NT: alumnos de la *Ecole Normal Supérieure*)

Jean Allouch: Si, en efecto, había oído hablar de Lacan 3 años antes, en el 59. Era "El deseo y su interpretación", o un seminario de esa vena, supongo. Pero no sabía que existía "El deseo y su interpretación". Tenía apenas un eco, en Montpellier, de lo que ocurría en París

MS: Veamos entonces la experiencia de la EFP, la disolución, y los efectos que continúan después de la muerte de Lacan.

Jean Allouch: La experiencia de la EFP, eso no fue enseguida. Seguí el seminario unos años sin estar en la escuela, me resultaba completamente indiferente. Hacía mi análisis, y según creía yo, la escuela no me concernía directamente.

Seguía el seminario de Lacan donde no era ni un alumno, ni nada. Hacía mi trabajo de estudiante de filosofía sobre el problema de la repetición en Kierkegaard y Freud, y por lo tanto, estaba al margen.

MS: Es a partir de vuestro análisis que Ud. decide...?

Jean Allouch: No. Había dicho que sería psicoanalista, según parece, a la edad de 14 años!!! (risas)

NF: Entendí bien lo que dijo? Alguien puede decir eso? (risas)

Jean Allouch: La experiencia de la EFP fue excelente, en particular la experiencia de los carteles. Durante años y años hicimos carteles de lectura, seminarios, reuniones, coloquios, estábamos completamente tomados por el trabajo. Nuestro interés estaba volcado sobre lo que ocurría en el seminario de Lacan, y más adelante, en sus presentaciones de enfermos. Cada vez que Lacan hablaba en alguna parte, allí estábamos, aún si era en la otra punta de Francia. Éramos varios así, completamente sumergidos en esto.

Y sobre todo fuimos los primeros en leer el seminario. Esto es un punto importante, decisivo. Un día, en un cartel, dijimos, bueno, vamos a pedirle a Lacan si quiere darnos la estenotipia del seminario que queremos trabajar. Y efectivamente (esto, entonces, me sorprendió) nos la dio. Fue entonces el primer seminario que haya circulado, justamente el que trabajo desde hace dos años y del que hablo aquí, "La angustia"

MS: Y Ud. decía ayer que muy probablemente ese será también el último seminario en ser publicado!!

Jean Allouch : Si !. (risas)

Es curioso, pero fue así como ocurrió. Y entonces nos pusimos a leer los seminarios y a hacer carteles de lectura de los seminarios, como enfermos.

Es entonces que los más viejos, que tenían una relación mas ambigua con Lacan, se encontraron desubicados (désarçonnés).

MS: ¿Aquellos que venían de antes del 64?

Jean Allouch: Sí, algunos de ellos en todo caso. Porque respecto de otros, algunos de los más antiguos, en cambio, mi proximidad a ellos fue grande: pienso en gente como Perrier, Leclair, Granoff, Stein, que tenían una relación con Lacan, digamos, hecha al mismo tiempo de un vivo interés y de una cierta desconfianza, bastante próxima a la mía.

Y había algunas personas que estaban en una posición a la vez de alumno pero también de, más o menos, compañeros de Lacan; gente que estaba impregnada por su recorrido, pero que no podemos decir que leía a Lacan; gente que era lacaniana, en cierto modo, así, por proximidad y por impregnación, pero no eran alumnos en el sentido que doy a ese término

Y cuando vieron llegar, no diría una generación porque no es exactamente la distancia de una generación la que hay entre nuestro grupo y ellos, pero cuando vieron llegar gente que estaba, respecto de Lacan, en una relación más sencilla sin duda, puesto que para nosotros, Lacan era un analista, no era un amo, esto estaba claro...

MS: ... sin embargo todo el mundo habla del funcionamiento como maestro (*maître*), de Lacan...

Jean Allouch: Eso ya es un primer embrollo, ya es un primer error. Para nosotros, para mí y algunos, en todo caso, no era un amo, ni un amo de pensar ni un amo de vida.

MS: Eso es sin embargo lo que se dice.

Jean Allouch: Sí, es lo que uno escucha, sí, seguramente, gente como Roustang...

MS: Pero también Miller, por ejemplo en el libro « *Politique Lacanienne* » dice que Lacan era un maestro (*maître*). Él analiza los dos modelos: Freud que delegaba, y Lacan en tanto maestro (*maître*), en principio, para buscar otra alternativa. Pero él plantea, al menos desde el punto de vista institucional, a Lacan como maestro (*maître*).

Jean Allouch: : Imagino que se puede poner ese sombrero sobre la cabeza de Lacan, pero nosotros no lo hacíamos. Era un analista, era a la vez "mi" analista y también "nuestro" analista, pues éramos varios que estábamos en ese momento en los carteles, donde leíamos los seminarios, y en su diván. Nos reencontrábamos en la sala de espera, nos reencontrábamos en las instituciones de niños psicóticos, en los dispensarios de los barrios, en los centros médicos, en los hospitales psiquiátricos, etc. Estábamos un poco siempre juntos. Por lo tanto había también una dimensión "nuestro analista", y no simplemente "mi" analista

MS: Hay algunos aquí, con un poco de maldad, que dicen que Lacan fue el primer psicoanalista de grupos, por lo que habría sido este funcionamiento de la sala de espera.

Jean Allouch: no había casi ningún funcionamiento de la sala de espera...

MS: Ese es otro de los mitos?

Jean Allouch: Sí, sí, sí, había dos lugares donde esperábamos y basta!! (Risas)

MS: Es un mito entonces eso de que después estaban constantemente hablando?

Jean Allouch: sí, sí....

NF: .. y en los pasillos ?

Jean Allouch: no, no, en la sala de espera cada uno se callaba y estaba en sus propios asuntos. De vez en cuando se podía hablar, pero fue una sala de espera clásica de un médico, sin ninguna particularidad... (Risas)

Bien. Ocurrió, luego, y es algo que ha contado mucho para mí, que en un momento, en mi análisis, me di cuenta de la justeza de *la Proposición de octubre 67 sobre el pase*.

No estaba especialmente – ni lo estoy todavía hoy – dispuesto a acoger como verdadero lo que Lacan decía. Si no, no lo hubiésemos estudiado. A partir del momento en uno se pone a estudiar, es que dudamos, que lo ponemos en cuestión. Y cuando uno estudia seriamente, empieza a ver como están fabricadas las cosas, a ver los trucos, a ver los puntos que faltan, a ver los problemas.

Por lo tanto, no estaba especialmente inclinado a considerar que esta *Proposición* fuese algo formidable. Cuando hubo votación en la EFP para que fuera admitida o rechazada, era de los que la sostenían, no tanto por su contenido (que en gran medida me escapaba), sino porque Lacan decía que eso era lo que había que hacer. Y bueno, "on l'avait a la bonne", estábamos mas bien deseosos de decir que si ... sobre todo teniendo en cuenta que los que se oponían eran unos imbéciles! (risas)

Por lo tanto, voté esta *Proposición*, así, y algunos años después, a la vuelta de un momento de mi análisis - en ese entonces leía autores como Blanchot, Duras, etc ... – me encontré con el libro de Duras "El Vice-consul" (en esa época no se conocía, en el grupo de los lacanianos, el texto de Lacan sobre Duras: increíblemente la publicación del "*Cahier Renaud-Barrault*" de 1965 se nos había pasado), y ese día, tuve una iluminación, lo que, para el caso, no quiere decir mas que el "*Einfall*" freudiano. Me dije: "pero esto es lo mismo que la proposición de octubre 67!"

NF: por qué? (risas)

Jean Allouch: En particular, por la función, en Duras, del "se dice". El dispositivo del pase implica, para el pasante la aceptación sin ninguna reserva que su propia subjetividad, su relación al Otro – digan esto como quiera – sea, en alguna medida, a la vez vehiculizada y manifestada en un "se dice" (es la función de los pasadores): "lo que se diga de mí, es eso lo que soy". Y eso es lo que le ocurre al Vice-consul, en el libro de Marguerite Duras.

Se trata de una posición particular, de una relación particular al lenguaje, al Otro, al otro, al rela, es todo un modo de la subjetividad que Duras, creo, escribió con gran justeza.

Decidí, por lo tanto, dar cuenta de mi descubrimiento, en el siguiente congreso de la escuela, que tuvo lugar en Lille, y donde hice la intervención titulada "*La passe ratée du Vice-consul*", con ese juego de palabras "*pas se rater / pas se rater*", que indica el costado suicida del pase (ratée – malogrado) del Vice-consul. Hice esa exposición, el sábado o el domingo, y el lunes a la mañana estaba sobre el diván de Lacan, como de costumbre. Y me viene de decirle algo en lo que no había pensado en absoluto: "Hice esta exposición, pero, de hecho, era una demanda de pase". Me responde sonriente (era sonriente conmigo, vaya uno a saber por qué), en un tono que quería decir "Ah, bueno, te das cuenta finalmente", me responde, entonces: "Mais oui".

A partir de ahí me di cuenta que el hecho mismo de haber propuesto esa exposición no había sido correcto con relación a mí mismo, a mi análisis, a Lacan, a su *Proposición*, no había sido correcto en nada. Lo que era correcto no era hacer una exposición teórica sobre el pase, sobre mi descubrimiento de la proximidad Duras/Lacan, sino hacer el pase. Eso era lo que era homogéneo con el lugar en el que estaba (avec là ou j'en étais). Y es lo que hice.

Ocurrió de un modo extraño porque me tocaron dos pasadores que quedaron completamente anonadados (bouleversés), que no comprendieron nada de su función ni de lo que les ocurría.

Uno de ellos, al que en nuestro primer encuentro le dije "hablo falso" – esto es sensible en "El Vice-consul" también, esa dimensión de que el lenguaje es un instrumento que no va – le dije " hablo falso" y en seguida no quiso volver a verme

Eduardo Albornoz: falso?

Jean Allouch: En el sentido musical del término. No en el sentido de decir mentiras. No, fue en el sentido musical: « eso suena falso».

Entonces, imagínense, con la idea que los lacanianos tenían de la verdad en la cabeza, no lo podían comprender! (risas)

En cuanto al otro pasador, fue tan.... no sé que, en todo caso, se precipitó en forma inmediata – lo supe después – para hacer un control a propósito de mi pase (risas)

NF: Su pasador?, para controlar el pase?

Jean Allouch: Si.

NF: para controlar eso que Ud. había dicho?

Jean Allouch: No se para controlar que. Habría que preguntarle, no volví a verlo.

Pero logré finalmente sacar a uno de su sillón de analista, conseguimos, desde el primer encuentro, ir a su cocina a hacernos y tomar un café. Y a la vez siguiente nos encontramos en un bar.

Porque en esa época, gente como Leclair y muchos otros, pensaban que el pase era un suplemento de análisis. Estaba esta teoría en boga, según la cual en todo análisis, por avanzado que sea, queda algo inanalizado, y que gracias al pase, esto inanalizado podía analizarse. Era la teoría del pase como un suplemento de análisis. Lo que prueba, simplemente, para aquellos que creían en esto, que no sabían lo que era el pase.

Finalmente, un día, el jurado se reunió. Yo estaba en el teatro esa noche, para una obra de Gide. Y al día siguiente Lacan me dice que había sido nombrado analista de la escuela y que, bueno, no estaba particularmente contento de mis pasadores (risas).

Para llegar entonces a su pregunta sobre la disolución, debo precisar que este pase vino acompañado de un descubrimiento teórico, el de la transliteración. Nunca alguien, en psicoanálisis, había hablado de transliteración, y debo ser un de los pocos en haber aportado un concepto nuevo en vida de Lacan. Hice mi exposición presentando la transliteración, hable de ello sin darme cuenta de la enormidad de ese gesto. Aparte Leclair, que intento inventar el objeto a minúscula prima, nadie había osado, estando en la escuela, introducir un concepto nuevo. Era Lacan quien introducía conceptos (risas)

Pero como les decía, Lacan no era un amo en el sentido de alguien que impondría su ley y solo su ley. La prueba es que hice esto con toda ingenuidad (naivete). Me parecía que iba bien la transliteración con lo que Lacan decía sobre la escritura, con, justamente, ese costado falso del lenguaje, y con otras cosas aún, que conciernen la clínica. Lo expuse, sin plantearme ninguna cuestión política.

Y por lo tanto, cuando hubo la disolución de la EFP, por un lado estaba absolutamente de acuerdo con esta disolución (porque era una escuela cancerizada por los notables, algunos de los cuales se encuentran hoy en el poder en diversas instituciones psicoanalíticas, y era tiempo, en efecto, que eso terminara), pero por otro lado, no estaba dispuesto, no mas que antes, a aceptar todas las proposiciones de Lacan. Fui claro inmediatamente sobre mi rechazo: puesto que para mí, y algunos mas, la escuela contaba, no podía sino rechazar que fuese la familia la que intervenga y juegue el mas mínimo rol en la transmisión del psicoanálisis y la posición lacaniana en el campo freudiano.

MS: justamente, hemos planteado la cuestión puesto que, Ud. ha escrito en muchos lugares que justamente, en razón de vuestro pase - Ud. le ha respondido tal cual, creo, a Lacan - que en razón de su pase...

Jean Allouch: oh, yo no lo he reivindicado, eso no vale la pena...

MS: pero que estas razones, digamos, el modo de pensar el pase y el modo de pensar la posición de alumno de Lacan, era eso lo que Ud., planteaba...

Jean Allouch: ... había una elección que hacer. No se puede al mismo tiempo "familiarizar" las cosas, tomarlas en un tipo de transmisión familiar, y jugar a la escuela. O bien jugamos a la escuela o bien

jugamos a la familia. Pero no podíamos, como es el caso de varios grupos (comenzando por la IPA) jugar a la vez la escuela y la familia. Y lo que ha ocurrido desde entonces confirma esto.

MS: Pero esa ha sido una elección de Lacan, la de familiarizar...

Jean Allouch: Si, fue una elección de Lacan, absolutamente. Una elección de Lacan a la cual dije no. Hay una carta mía en sus archivos. Le dije, a él, "no, eso no". Porque esa elección no estaba en el hilo de su *Proposición* de octubre 67. Todo esto es bastante simple.

MS: Y Ud. no cree que esa elección de Lacan pesa grandemente, en consecuencias, en la situación actual del psicoanálisis, que nosotros arrastramos aún el peso de esa elección?

Jean Allouch: Seguramente eso pesa. Pero bueno, es una elección, esa fue su elección. Lo reconozco, lo admito como tal. No lo condeno. No lo condeno, y esto determina mi posición respecto de una serie de reagrupamientos que se fundan sobre la base de condenarlo, o mas precisamente, de condenar, no la elección de Lacan, porque en general estos grupos no dice que Lacan está comprometido en ello (y est mouillé)

MS: ... dicen que es la culpa de Miller..... (risas)

Jean Allouch:.. es una aberración total, es un hecho de Lacan. Estoy de acuerdo con Miller para decir que es un hecho de Lacan. De Lacan, de su hija – de una de sus hijas – y por lo tanto, de un yerno con el que Lacan ha jugado la carta de lo que he llamado la transmisión epiclérea (pero también podría haber hablado del levirato).

De que se trata?

Del caso de un hombre que, no disponiendo de herederos machos para transmitir su bien, su *kleros*, elige – de hecho la cosa está socialmente organizada – elige un alter ego que puede ser, por ejemplo, su propio hermano, para que se case con una de sus hijas, la cual se consagrará a procrear con ese hombre, de manera que nazca un heredero, el cual podrá volver a poner en juego el tesoro familiar.

Mientras tanto, durante todo ese tiempo, el tesoro familiar queda en la familia, permanece bloqueado, no puede socialmente fructificar.

El hecho que los seminarios no sean publicados, es una indicación de esto. Es lógico y ético, en el cuadro de la transmisión epiclérea, que Lacan no sea ni publicado ni trabajado, ni cuestionado.

MS: ¿Pero no cree Ud. que ahí también se mezcla otra lógica que es la lógica del mercado, la lógica del modo de producción capitalista? A mí me parece que los analistas nunca midieron las consecuencias del juicio que se hizo contra Stécriture, en tanto él mismo ha establecido, jurídicamente, la propiedad privada sobre la palabra de Lacan.

Jean Allouch: Si. Los que tienen a su cargo el *kleros* son rigurosos en el cuadro de la transmisión epiclérea. Son rigurosos, es eso que hay que notar. No son ni deshonestos ni culpables moralmente. Simplemente están tomados en un dispositivo que es este, y juegan el juego de ese dispositivo.

También hacen semblante de jugar a otro juego, el de la escuela. Pero eso no se sostiene.

De hecho, la convocatoria que constituyó Lacan al elegir a una de sus hijas y a su yerno es equivalente a decir "Llegado al umbral de la muerte, los invito a ser de mi familia".

Y todos los que están en esos grupos lacanianos suscriben a esta invitación.

Esto era dicho, al principio. Ahora hay algunos pudores sobre todo esto, pero al principio estaba claramente dicho: esto es la escuela de los que Lacan ama.

MS: ...Lacan decía también "aquellos que me aman"...

Jean Allouch: Se trata de un amor recíproco, como todo amor que se respete.

Bien, esto se constituyó así. Y no puedo objetar a una transferencia. Si hay gente que está en tal transferencia con Lacan, si ser de su familia es algo que opera (joue) en su transferencia, no lo condeno, muy sencillamente porque condenar una transferencia es una idiotez.

MS: Pero, de alguna manera, lo que Ud. plantea es que hay una contradicción en cuanto a la posibilidad de trabajar a Lacan, hay ciertas transferencias en las cuales no se lo puede trabajar.

Jean Allouch: Creo que no hay trabajo posible, no hay lectura posible de Lacan en ese cuadro. De hecho, desde hace 20 años, ahora sabemos que es improductivo. Me parece que podemos, hoy, concluir eso. Es categóricamente improductivo de ese lado, y es improductivo también del lado de aquellos a quien la cosa indigna, pero que no están por ello menos habitados por el anhelo de formar parte de la familia. Hay toda una serie de reagrupamientos que se constituyen sobre la base de excluir aquellos que llaman, ellos, los millerianos, y que, de hecho, no son mas que otra versión de ese anhelo de formar parte de la familia. Y ahí también es ampliamente improductivo.

MS: si quisiéramos plantearlo más bien por el costado positivo: ¿cómo entiende la posición de alumno si no hay maestro?

NF: Esto es lo que tengo en la cabeza todo el tiempo.

Jean Allouch: No tengo respuesta si no en acto. No tengo respuesta teorizada al respecto. Que es ser un alumno de un analista? No me planteo la pregunta en términos teóricos. Para lo que me concierne, lo que es, es lo que hago. Se juzga por los resultados. No estoy en la posición de poder decirlo.

EA: me surge una pregunta, a partir del libro suyo « Etificación del Psicoanálisis. Calamidad ». Me dio la impresión que Ud. plantea tal vez la dificultad, si no la imposibilidad, de pensar la ética del psicoanálisis como un concepto interno al psicoanálisis, es decir un concepto que se pueda deducir en la teoría. La pregunta es, si se puede hacer una analogía con el concepto de deseo del analista, si se puede plantear internamente a la teoría, o si es un concepto que está siempre en los límites de la teoría.

MS: Agrego a la pregunta de Eduardo lo siguiente: cuando yo leí ese libro pensaba "no sería mejor moralización?", pensando en la discusión con la tendencia pastoral del psicoanálisis. Pero Ud. dice « etificación » y Ud. seguramente conoce la diferencia entre ética y moral. Ud. no usa la palabra por casualidad. Si dice ética es que dice ética y no moral. Ahora: entre el paquete que forma parte de lo que se entiende que es el psicoanálisis lacaniano, está esta idea de que lo que define al análisis es la ética, que sería la ética del deseo...

Jean Allouch: (Risas).

MS: eso es lo que se dice habitualmente, o no?

NF: sí, sí... (risas)

MS: Algunos han comenzado a discutir esto, por ejemplo, hay un libro de Patrick Guyomard que se titula "Deseo de ética", en el cual hace una contraposición....

Jean Allouch: (risas) Eso no es una contraposición. Eso no es una proposición contra. Es, no se, escuchen, "deseo de ética", dan ganas de reír, es grotesco.

MS: es una ironía de Patrick Guyomard. Él dice que los analistas desean una ética

EA: ... en el sentido de un anhelo.

Jean Allouch: Si, bueno, "ética del deseo" también es grotesco.

MS: ... es eso lo que se dice...

Jean Allouch: ¿Eso es lo que se dice? Eso me hace reír.

MS: que hay una ética del deseo en el dispositivo y uno se rige por esa ética.

EA: La famosa equis del deseo del analista.

Jean Allouch: eso me hace reír, en el sentido de lo burlón (burlesque), aun cuando hay que acordar mucho crédito a esto para encontrar algo burlón (burlesque) ahí dentro.

Digo – es algo trivial con relación a esto – que el psicoanálisis es un método. Digo cosas que Freud ya dijo, que todos los primeros psicoanalistas alrededor de él sabían, digo algo de una gran banalidad. No obstante, deviene en una posición cuasi extraña en este contexto de etificación, deviene una posición curiosa, a pesar de que es el b-a-ba del psicoanálisis decir que hay un dispositivo, que hay un regla de juego que jugamos, et que se llama "método freudiano".

Lacan no tocó el método, el método freudiano. Aportó, en el interior de este método, a la vez n paradigma (su ternario simbólico/imaginario/real) y algunas variaciones técnicas (que son la prueba de la novedad de ese paradigma). Pero no toco al método.

Freud llegó a decir que daría todos los problemas éticos por la solución de un solo problema técnico.

MS: variaciones técnicas: ¿el tiempo de sesiones y esas cosas?

Jean Allouch: El tiempo de las sesiones, algunos modos de intervención que habían quedado fuera de la ley aunque fueran habitualmente practicados por los primeros psicoanalistas...

Leía un papel de Rodrigué, esta mañana, donde contaba que M. Klein le pidió un día de tomar a su nieto (el de Mélanie Klein) en análisis, con la condición de tomar ella misma en control a Rodrigué para el análisis de su nieto!

Tales cosas han existido siempre en el psicoanálisis.

La manera que tuvo la IPA de querer encuadrar todo esto con reglas produjo abominaciones. Por ejemplo, hay una abominación notable de la cual habla Rodrigué. No estaba satisfecho de su primer analista. Pero, cuando lo dejo, había una ley en la IPA que prohibía a un didáctico tomar en análisis didáctico a alguien que hubiese abandonado a otro didáctico. Por lo tanto, aquél que se hubiese comprometido en un análisis didáctico, y que por alguna razón quisiese cambiar de didacta, estaba barrado en la IPA. Esto es el tipo de reglamento que tiende a instaurar una sociedad de amos: ninguno puede morder sobre el dominio de cada cual, ninguno puede atentar contra los privilegios, bien determinados, de cada cual.

Y bien, este tipo de reglamentos produce impasses y a veces catástrofes. Cuando el psicoanálisis está vivo y funciona, las cosas siempre son más incestuosas, más excepcionales, mucho menos regladas, etc. Ninguna regla exterior puede determinar como será, lo que será, para tal analizante, la puesta en marcha del método. El método, en cierta medida, alcanza. No hay porqué sobre agregar a este método un cierto número de reglamentos suplementarios que lo transforman en un conjunto de consignas técnicas. Este tipo de consignas se verifican inaplicables, terminan por poner a cada cual fuera de la ley.

Por ejemplo, en el caso de Rodrigué, finalmente, tuvo que encontrar una vía alternativa para seguir, no obstante, su didáctico con otro.

Lacan nos alivió mucho de todas estas cosas, por ejemplo, proclamando que no hay didácticos en la escuela freudiana. Se podía hacer un análisis con un joven de 25 años, y ese análisis verificarse didáctico

..

MS: ... Ese no es el caso ahora, donde justamente si se quiere pasar por un fin de análisis « certificado», hace falta...

Jean Allouch: hace falta elegir ciertas personas. He aquí de vuelta las desgracias de la IPA. Es espantoso.

MS: Pero eso que Ud. dice es interesante en el sentido inverso también, puesto que eso permite pensar que incluso en la IPA, freudianos que no son lacanianos, en tanto que ellos se prestan al método, funcionan como analistas...

Jean Allouch: Lo pienso absolutamente. Conozco gente en la IPA, puedo citar por ejemplo Conrad Stein, al que le reconozco, en la medida en que puedo, una función de analista, aún si no practica como yo. Justamente, y curiosamente, alguien como Stein - estuvimos juntos en esta historia de la etificación que debía oponernos a la dupla Major-Roudinesco recientemente bendecida por Derrida – estaba mas próximo de un didacta de la IPA como Stein, de formación absolutamente clásica (sesiones de 50 minutos, etc.), estaba mucho mas próximo de él, en nuestro rechazo de un cierto número de cosas - justamente de la etificación del psicoanálisis - que de muchos lacanianos. Y permanezco mas próximo.

MS: No piensa UD. que hay una cierta relación entre esta etificación del psicoanálisis y la vía de la transmisión familiar, de la transmisión *épicière*, de la que hablabamos? Porque, finalmente, este conflicto estalló con Roudinesco y Major, es decir, con grupos que no se reclaman precisamente millerianos. Pero la cuestión de la etificación implica a todos los grupos, incluida la AMP. Es un problema general del psicoanálisis.

Jean Allouch: Mi punto de vista es que esto ocurre independientemente de la transmisión familiar. La ola de orden moral concierne a la sociedad occidental en su conjunto, la ola de....

Cambio de cassette

Si Ud. es anestesista, hoy en Francia (para tomar un caso que conozco de cerca), y Ud. quiere hacer una investigación científica, antes de comprometerse en lo que sea, deberá someter esta investigación a un "comité de ética". Eso no se denomina, como debería llamarse, "comité técnico" o de "metodología", o "científico"; no, es de "ética". Esto está compuesto como un amalgama sin ningún sentido, con el sindicalista de la esquina, la farmacéutica liberal, un profesor de facultad, un responsable de asociación cultura, un abogado que "*pousse du coude*", etc. Y esta gente debe decidir de la pertinencia de iniciar o prohibir una investigación sobre las virtudes de la anestesia local en cirugía cardiaca!

Podríamos retomar, por ahí, su pregunta respecto de la ética y la moral.

Está claro que la tentativa de distinguir ética y moral ha fracasado, simplemente fracasado.

Si ahora nos preguntamos a cuando y donde remonta este fracaso, sin duda es a Kant, al fracaso mismo de la moral kantiana (hay un artículo de Thierry Marchaisse en Litoral que es perfecto al respecto).

Es decir, no se puede pensar una ética por fuera de lo patológico, en el sentido de Kant - como saben, es exactamente la enseñanza del texto de Lacan "Kant con Sade", del que espero poder hablar aquí, en Argentina, en ocasión de mi próximo seminario - aun cuando a continuación se ha intentado forjar esta distinción entre ética y moral. El fracaso de la moral kantiana quiere decir que no se puede pensar una ética en pura racionalidad, por fuera de lo patológico, por fuera de lo político, de lo estético, de lo económico, etc.

Dicho de otro modo, la distinción entre ética y moral no se sostiene.

Y es a lo que asistimos, todo hoy es llamado ética, es decir, moral.

MS: Entonces aquí tenemos un buen punto para pasar a la cuestión de la erotología. No es fácil seguirlo en ese terreno. Por un lado, todo eso de lo que ha hablado en estos días en su seminario sobre la teoría del coger, en Lacan, eso es completamente clínico, me resulta inmediatamente reconocible. Pero por otro lado, probablemente debido a algunos prejuicios sobre el "fin de análisis", o el "atravesamiento del fantasma", o el objeto pequeño a como "causa del deseo", o de cosas parecidas, esta erotología da vuelta un poco las cosas. Porque entonces, ¿por donde es que terminan los análisis? Un gay o un travesti en análisis: ¿Cuál relación con la histeria? ¿Cuáles serían las coordenadas para la dirección de la cura, al nivel de la política?

Jean Allouch: No hay dirección de la cura... (risas, sorpresa)

Es un método, es un método que se aplica. En que dirección irá esta aplicación? Justamente, una de las condiciones de su ejercicio, de puesta en obra del método, es que el psicoanalista no tenga ideas preconcebidas al respecto.

Se trata de hacer funcionar un dispositivo.

¿Dónde va? No se sabe. El analista no lo sabe. El analizante no lo sabe. Y los analistas tampoco

Ningún saber permite a un analista, por mas experimentado que sea, de decir cosas tan enormes como las que puede decir, por ejemplo, un psiquiatra experto que, consultado sobre una adopción, va creer que puede concluir, luego de 3 horas de entre vistas (o ½ hora!), que tal mujer puede ser una buena madre. Hay que estar completamente desorientado (asimuté) para llegar a decir una enormidad como esa. Cuando una mujer hace o adopta un hijo, no sabe dónde eso lleva; cuando un hombre hace un hijo, tampoco sabe donde eso lleva.

Donde irá? No tenemos (afortunadamente) la menor idea.

Hay muchas cosas, y entre ellas muchas decisivas, justamente, que hacemos en la vida, aún teniendo alguna intuición, sin saber adonde eso lleva, que es lo que va a seguir.

"Acto analítico" quiere decir eso, quiere decir que a partir del momento en que le digo que si a alguien, no me voy a sustraer, sean cuales sean las consecuencias, de la puesta en obra del método.

MS: Una gran parte de los trabajos psicoanalíticos, desde hace varios años, giran alrededor de la cuestión del fin de análisis. Giran sobre todo alrededor de la cuestión del pase y de la certificación del analista, con la preocupación de esta certificación del analista.

Jean Allouch: pero Ud. conoce trabajos interesantes?

MS: No... (sorpresa, risas).

Pero es Lacan quien propone pensar el análisis a partir del fin de análisis, en contraposición a lo que plantea la IPA donde las condiciones se plantean mas bien a la entrada, en las calificaciones iniciales para poder hacer un didáctico, y donde no hay reflexiones sobre adónde lleva un análisis. En el fondo, el pase es la preocupación de Lacan por saber a dónde lleva el análisis. Ud. no le ve así?

Jean Allouch: Él lo dijo. Dijo que haciendo esa proposición él anhelaba saber.

Creo que no es eso lo importante. Se trataba quizás de su demanda, de la suya, cuando puso en obra su *Proposición*. Después de todo, tiene el derecho de plantear, él también, sus demandas.

Pero no creo que sea eso lo que constituye el filo de esta *Proposición*. El filo de esta *Proposición* es su costado proposición, y no lo que Lacan demandaba en esa proposición. Es el hecho que esta proposición haya sido hecha, que haya sido puesto en obra. Aun luego que hablara de fracaso, de fracaso no de "el" pase, como todos dicen, sino del fracaso de "ese" pase, lo que es una diferencia considerable. De hecho, después que habló de ese "fracaso", eso continuó, el dispositivo continuó funcionando. No interrumpió el funcionamiento del dispositivo ese día. El era el director. Hubiera sido posible para él, interrumpir el funcionamiento del dispositivo. Y no lo hizo.

NF: ...lo que se sostiene es *Proposición*...

Jean Allouch: Sí, sí. Dolto llevó aún más lejos la cosa, puesto que ella hizo radicalmente la propuesta de que la gente que estaba en fin de análisis "debía" presentarse al pase para ofrecer a la comunidad analítica material para hacer avanzar el saber. Se estaba convocado, por ella, a sacrificarse por ese saber, desnudarse públicamente para el mayor provecho del saber.

MS: Ese es el hilo que planteo. En los congresos de la AMP, por ejemplo, hay siempre sesiones especiales donde los AE vienen a contar sus historias.

Jean Allouch: Eso no tiene nada que ver con el pase.

MS: Pero está la idea de que es a partir de lo que ocurre al final, de algunos análisis al menos, que se podrían pensar ciertas cosas. Lo que plantea siempre el problema de si no se encuentra ahí, justamente, eso que se buscaba.

Jean Allouch: El método, creo, deja abierta esta cuestión de saber si un análisis se termina o no (NT: en francés dice "*se boucle ou se boucle pas*", que tiene el sentido de terminar, pero tan bien refiere al bucle, es decir, a un final que implique la estructura del bucle)

Por ejemplo, Conrad Stern tiene toda una teoría del análisis, muy desarrollada, que consiste en decir que el final de un análisis no es más que el momento, inessential, en que el analizante podrá analizarse él mismo. Es bastante próximo de Freud.

No es para nada la idea de Lacan, quien consideraba que hay un fin, que hay un "bouclage", que algo se ha terminado, y que después, no es la misma cosa, sino otra cosa.

MS: Tal cual.

Jean Allouch: Si Uds. quieren, esta determinación que aporta Lacan, no en la puesta en obra del método, sino en su teoría, es hipotética, es una hipótesis...

MS: Pero es tomado muy fuertemente, puesto que si hay una diferencia como esa, entonces, hay algo sobre lo cual hacer una « certificación ». Para las instituciones es importante.

Jean Allouch: Sí, sí. En la escuela lacaniana a la que pertenezco, no hay ninguna certificación que sea dada...

MS: Pero ustedes tienen el dispositivo del pase.

Jean Allouch: Pusimos en marcha el dispositivo del pase, de una manera un poco particular. Creo que hicimos uno o dos descubrimientos al respecto. Cuando alguien es nombrado analista de la escuela, la escuela registra dicha nominación: "XX es analista de la escuela": La escuela registra, y eso es todo. Eso no tiene consecuencias profesionales previstas, programadas. Imagino que si el Estado nos demandara decir quien es analista en esta escuela, no daríamos el nombre de ninguno, y tampoco los nombres de los AE. Imagino, porque no se, nunca tuvimos que discutir este problema

MS: Sin embargo, es sobre la *Proposición* del pase que si no me equivoco, se ha fundado en parte la ELP ; Uds. han re-escrito la *Proposición*.

Jean Allouch: Sí, hemos re-escrito esta *Proposición*...

MS: ...y esta re-escritura ha sido el texto de fundación de la escuela.

Jean Allouch: Sí, sí. Hicimos dos cosas al momento de la fundación de la escuela.

Primeramente decidimos que ningún título del pasado valía. Por ejemplo, yo no soy AE de la escuela lacaniana. Esa fue la primera cosa, y esto permitió que nos planteáramos un problema que no nos habríamos planteado si hubiésemos reconducido los títulos anteriores, que es el problema de saber como es que puede haber pasadores, que dispositivo podía producir pasador.

Lacan había elegido una solución de compromiso al respecto, diciendo que eran los AE ya instaurados quienes iban a designar los pasadores entre su clientela. Era un compromiso en el sentido en que confiaba

la novedad que introducía la *Proposición*, que confiaba la puesta en obra de esto, a quienes se encontraban entre los menos susceptibles de ponerla en obra, es decir, a los notables de la escuela, puesto que los AE habían devenido los notables de la escuela.

Salvo excepción, no habían producido nada teóricamente creativo. Se contentaban con cobrar los dividendos del trabajo de Lacan y, cuando publicaban, con hacer "autor stop", tal como Lacan no dejó de señalarlo.

MS: Perdón, ¿los AE o los AME ?

Jean Allouch: los AE. Los AE designaban los pasadores. Los AE que venían de antes del pase. Lacan había confiado la puesta en obra de su *Proposición* a la gente menos susceptible de comprender algo de esta *Proposición*. De hecho, no comprendían nada. Leclair, no obstante ser uno de los pocos AE creativos, creía que el pase era un suplemento de análisis.

Y ese fue, sin duda, uno de los motivos del fracaso de "ese" pase, por el cual Lacan lleva, por ende, parte de la responsabilidad. Sin duda no fue suficientemente radical en la concepción del dispositivo del pase al confiar la cosa a los notables de su escuela.

Y después de eso dijo: "Pero, justamente, si hice eso, es para que los nuevos AE, siendo AE de esta escuela, modifiquen poco a poco, la función de AE". Es decir que vio el problema, pero el peso de los notables era sin duda ya muy grande para que esta indicación haya podido funcionar.

No obstante, no crean que no pasó nada. Cuando quisimos organizar una jornada de mathemas, nosotros, los jóvenes que leíamos Lacan en cartel, algunos AE tuvieron tanto miedo que dijeron: "De acuerdo (pues teníamos el apoyo de Lacan), pero a condición que ese cartel sea dispersado, que no estén juntos en la misma tribuna el mismo día".

MS: Hay otro aspecto de la fundación de la ELP que me ha llamado la atención. Se señala ahí, los lazos de amistad. No recuerdo exactamente como estaba escrito. Pero es una cuestión que me pregunto sobre las condiciones de posibilidad del trabajo en grupo. Me ha llamado la atención porque la amistad es algo que habitualmente degradado, reducido a la fratria, a la relación imaginaria, etc.

Jean Allouch: Si, es una cuestión muy difícil. Estamos trabajando en ello, un poco en paralelo con un cierto número de trabajos "gays and lesbians" sobre, justamente: que es una comunidad?

Los dos últimos números de nuestra revista L'Unebévue tratan muy activamente esta cuestión de saber como se constituye lo que George Bataille llamaba una comunidad electiva, una comunidad de elección.

MS: ¿Elección? ¿En qué sentido?

NF: la mutua elección

Jean Allouch: Eso. Yo voy a elegir a Michel Sauval, Sauval y no al señor Dupont. Hay una elección ahí, incluido el sentido religioso, si Uds. quieren, del término.

MS: Y entonces ¿Ud. asocia esta cuestión de la comunidad electiva para los psicoanalistas a los trabajos que hacen los gays y las lesbianas?

Jean Allouch: Eso no es para los psicoanalistas. No hay psicoanalistas en la Escuela Lacaniana. No nos decimos, no estamos "entre analistas", cosa que, creo, funciona en algunos lugares, pero que es una aberración. Nunca vi dos analistas juntos!! No existe, no puede existir. (risas)

Hay algo que está mal planteado cuando se plantea la pregunta en estos términos.

MS: Pero en esta elección para formar la comunidad hay un interés por el psicoanálisis.

Jean Allouch: Sí, hemos constituido una comunidad de miembros de la escuela lacaniana.

Pero, primero, hay gente que no es analista, que no practican el análisis, que no tienen la intención de practicar el análisis. Ya en la Escuela Freudiana había esta determinación según la cual la escuela no es un lugar profesional, no está ligada a la profesión. La profesión de cada cual puede ser esto o aquello, pero fundamentalmente la escuela no es un lugar profesional.

MS: Al revés de lo que se piensa habitualmente!!! (risas)

Jean Allouch: ...Eso estaba presente en la Escuela Freudiana. La función del no-analista era absolutamente decisiva en la Escuela Freudiana. Es toda una relación a la teoría que está comprometida ahí, es toda una relación a la profesión, es toda una serie de cosas que son muy importantes.

MS: Pero no es una elección tan simple, puesto que cuando uno elige alguien para trabajar con él no es simplemente porque es simpático, sino por lo que ese alguien piensa respecto de aquello que se va a trabajar.

Está la presencia de la "causa".

Extiendo esto a todo tipo de organizaciones, y subrayaría el término de militante, por ejemplo, para indicar la relación a ciertas razones, a ciertos objetivos, etc.

Jean Allouch: Sí, es complicada la cuestión del militantismo. No tengo una respuesta perfectamente articulada. No creo que se pueda decir que hay una causa común, hay la relación de cada uno a la escuela, cada uno apostando sobre algo en la escuela, algo que ya está definitivamente perdido.

Acaso estas apuestas hacen causa común? Sin duda no.

En ese sentido, si quieren, no es exactamente un militantismo.

De hecho, no se si el militantismo es tener una causa común. A Ud. de decírmelo.... (risas)

MS: Lo que Ud. propone, en esos primeros textos, es que habría la posibilidad de un estilo común...

Jean Allouch: Lo hicimos estando, quizás, muy bajo la influencia (no criticada) de Lacan. Si miro ahora las cosas, con un poco de retrospectiva (recul), percibo que la gente de la escuela lacaniana que publica es bastante diferente. No puedo decir que haya un estilo común.

MS: era una ambición inicial o una idea inicial...

Jean Allouch: Al mismo tiempo, hay un poco de verdad, como en las escuelas de pintura, por ejemplo el cubismo. Es sí y no. Hay algo del estilo que evoca la idea de que puede ser común, y al mismo tiempo no. Es difícil. No tengo respuesta a eso. Puedo a lo sumo notar dos puntos. Si miro los trabajos de unos y otros, hay maneras diferentes, esto es claro. Pero al mismo tiempo, si quieren, somos capaces - y no solo somos capaces sino que lo hacemos - no publicamos nunca un texto, nadie publica un texto, sin que muchas personas de la escuela hayan pasado por él, para corregirlo, criticarlo, etc. No hay producción personal así.

Por ende, los trabajos circulan. Puedo leer un texto de un miembro de la escuela lacaniana, no estar de acuerdo con la tesis presentada, pero considerar que ella ha sido bien presentada, y por lo tanto, hacer observaciones al autor, plantearle mis desacuerdos, y anhelar que sea publicado. Hay, por ende, algo de común puesto que logramos practicar lo que llamamos la "corrección fraterna". Nos infligimos correcciones mutuamente. Debe haber algo que haga comunidad para lograr corregirnos así los unos a los otros (NT: en francés, "correction" tiene también el valor de un reprendimiento, etc.)

MS: Querría entonces retomar la cuestión por otro punto: ¿cuáles serían los interlocutores del psicoanálisis de hoy? Por ejemplo podríamos pensar en Lacan, que en diferentes momentos tuvo diferentes

interlocutores. Se podría decir que para los primeros diez seminarios es la IPA, luego, después del 64 son los alumnos de la Ecole Normale Supérieure, etc...

Cuáles serían hoy, a su modo de ver, los interlocutores del psicoanálisis? Los gays y lesbianas? Para Baños Orellana, por ejemplo, los interlocutores del psicoanálisis son los postmodernos. Major propone Derrida. Se podría decir que Miller piensa en la IPA y los EEUU.
Para Ud.?

Jean Allouch: Ud.?, quien es "Ud." ? (risas)

MS: Ud., Ud.... (risas)

Jean Allouch: Yo, personalmente? Mis interlocutores son aquellos que me hacen signo de que han leído un libro o un artículo. Mis interlocutores son mis lectores.

MS: Bueno, pero los gays y lesbians no leen sus libros. Es mas bien Ud. quien los lee.

Jean Allouch: Sí, sí, pero algunos leen Freud y Lacan

MS: Leen Lacan, los gays y lesbians?

Jean Allouch: Sí, sí, y hay unos cuantos...

MS: Pero a partir de cuando? Después de la interlocución con Ud.?

Jean Allouch: No, desde antes. Mis trabajos no son para nada conocidos en USA, pero hay algunos que leen Lacan. Lamentablemente también leen libros que suponen, muy equivocadamente, homogéneos con el recorrido de Lacan (por ejemplo Kristeva). Hay entre ellos gente que ha publicado trabajos que tienen en cuenta a Lacan (como por ejemplo Leo Bersani).

MS: Esto hace también al problema de desde donde uno se posiciona con relación a la situación social. Pensaba un poco en el 68 en Francia, ¿qué hacía Lacan con todo eso? O por ejemplo anteayer, en su seminario, con la cuestión de salir o no a la calle. Evidentemente eso no es en tanto que psicoanalistas, pero eso forma también parte de nuestra interlocución.

Jean Allouch: No se tiene el dominio de eso cuando se escribe y se publica.

Se tienen sorpresas de vez en vez. Recientemente encontré un profesor de matemáticas, un investigador en matemáticas, que vino a verme porque consideraba que mi libro "*Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*", sobre la paranoia, podía ayudarlo en su investigación sobre la epistemología de las matemáticas (risas)

Entonces, he aquí que es un interlocutor. Hemos pasado dos mañanas discutiendo, dos veces tres horas, fue así, él quedó como un interlocutor.

No hubiera imaginado jamás que un alumno de Laurent Schwartz - se llama Nicolas Bouleau - pudiese encontrar un interés, para su propio trabajo, en leer mis observaciones sobre la paranoia.

El costado sorprendente e importante de los libros es ese.

Baños Orellana no habría imaginado sin duda el modo en que se lo ha recibido en Francia... (risas)

Los libros crean relaciones. Con ellos toma cuerpo la idea de presentar el psicoanálisis de modo racional. Ponen en obra la idea de una racionalidad a la cual el psicoanálisis se somete; no es esotérico. Se trata de encontrar un modo de interlocución tal que el discurso (propos) se confirme como no siendo esotérico.

Un psiquiatra puede leer "*Marguerite ou l'Aimée de Lacan*", y, estar de acuerdo con tal cosa, no estar de acuerdo con tal otra, esto puede ser discutido. Ese libro no está escrito en un lenguaje tal que alguno que

tuviese otra formación que la mía no pudiese, en modo alguno, tener acceso a de lo que se trata. De la misma manera, estimo que para mi libro "Freud y después Lacan", un epistemólogo puede encontrar que el caso de transmisión que se encuentra ahí desplegado es interesante.

Se trata de someterse a la racionalidad, admitir que la última palabra no pertenece a un determinado grupo.

NF: Podríamos pensar en interlocutores que aparecen y otros que se eligen?

Jean Allouch: Sí, sí, sí, seguro que el grupo de los gays y lesbians...

NF: está como elegido ...

Jean Allouch: ... por nosotros?, sí, sí. Ellos no hicieron nada para que eso pudiera ocurrir, pero eso ocurrió. Sí, hay una dimensión de elección

NF: Ayer discutíamos, al mediodía, por dónde pensar esas interlocuciones, para nosotros, los comienzos de esos intereses. Si por los cambios, digamos, en el ambiente, si por una actualización del psicoanálisis para trabajar esas cuestiones, si por el movimiento mismo del psicoanálisis en su estructura, si son todas esas cosas.... ¿Qué llamará a la elección de esos interlocutores?

MS: Sobre todo porque todas esas elecciones se traducen, luego, en diferentes acciones. Ese texto que comentábamos ayer, de ese psicoanalista de APA, que demanda la garantía del Estado para el lugar que sería « propicio al surgimiento de la palabra » bueno, es también la consecuencia de una elección de interlocutor !! (risas)

Jean Allouch: absolutamente.

MS: El elige el Estado, entonces, elige una política social.

Jean Allouch: Si.

MS: Para volver un poco a la clínica, querría retomar sobre el punto del duelo, el libro *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*. Ud. trabaja allí, con *Hamlet*, la teoría del duelo en Lacan. Ud. pasa en un momento dado, pero muy brevemente, por esa referencia de Lacan al final del seminario *Le transfert*, donde dice que la operación analítica es asimilable al duelo, y que se trata, tal como ha intitulado Miller esa sesión del seminario, del duelo del analista (más allá de que si se lo lee más atentamente, hay una cierta ambigüedad en ese texto, no se sabe muy bien del duelo de quien se trata).

Jean Allouch: No me acuerdo, en este momento, del texto. Uds. no lo tienen?

MS: No, no aquí.

Una de las lecturas posibles de eso ha sido el duelo del analista, desde el punto de vista que no hay al fin del análisis, un punto de acuerdo entre analizante y analista, no hay pacto simbólico, u otro, finalmente.

Pero también, muchos analistas presentan todo el análisis como un duelo.

EA: Si, surge de Mélanie Klein...

Jean Allouch: Eso viene de Mélanie Klein?

MS: Entonces, si se puede pensar un psicoanálisis como un duelo, como funciona ahí, y es el punto que me hace problema, ese sacrificio del falo? Alcanzo a seguirlo sobre Hamlet, puesto que Lacan, y Ud., lo explican. Pero después, pensarlo con otros casos, no es tan fácil.

Entonces, se puede pensar un análisis como un duelo?

Jean Allouch: No creo que haya una respuesta unívoca, es sin duda sí y no. No podría improvisar un discurso bien articulado sobre eso. Sin duda se puede pensar un análisis como un duelo, pero justamente, en el límite, diciendo « se lo puede pensar como un duelo », es que no es ya eso.

MS: bueno nuestras preguntas son un poco « generales ».... (risas)

Jean Allouch: La clínica verifica eso que he escrito, a saber que « la clínica es el duelo ». A partir de "Duelo y melancolía" se ha hecho una norma de lo que debería ser el duelo, y por lo tanto se recibía a la gente, con esta norma en la cabeza, y se decía: "Vean, perdió su papá – o su mamá, o su hijo, o su pareja, etc. – pero no hizo su duelo". Se decía que la clínica era no hacer su duelo.

En ese libro invierto este planteo diciendo que, al contrario, a partir del momento en que, justamente, en la sociedad occidental contemporánea no hay más rituales de duelo, no hay mas normas para el duelo – aun si mucha gente se esfuerza en tomar a Freud como norma para el duelo – a partir del momento en que no hay rituales, en que no hay normas, es precisamente en la clínica que podemos encontrar una modalidad inventiva, de parte de cada cual, para hacer un duelo.

Hay gente de la IPA que está de acuerdo con esto. Pienso que la idea va a recorrer su camino, porque hay pequeños signos de que ya es suficiente, que se empieza a decir basta a la idea de "Duelo y melancolía" como una norma del duelo.

En ese sentido, se trata de un duelo en la clínica, podemos decir que el análisis es un duelo, pues el análisis va a ser una cierta manera de hacer que ese duelo se juegue de un modo otro que el que ha tomado y que es productor de síntomas, de molestias, de problemas, inhibiciones, angustias, etc.

De esta manera, si, es cuestión de un duelo en el análisis.

NF: Como un segundo tiempo?

Jean Allouch: No. Cuando alguien viene para pedir un análisis, el asunto es un duelo. No se sabe de quién, no se sabe cómo, no se sabe cuándo.

Mas abiertamente, a veces ocurre que alguien comience un análisis justo antes de perder un pariente: sabe que un ser querido (soporte de vuestra castración dice Lacan) va a morir en tres meses, y comienza un análisis justo antes, es una cosa bastante habitual, o justo después, o en la fecha aniversario de esa muerte. Si se trata de un duelo en lo que trae a alguien a demandar un análisis, el problema planteado es: como hacer para que ese duelo se juegue de otro modo. Porque, hasta entonces, se juega a un precio muy elevado para la persona que hace esa demanda.

Por lo tanto, si quieren, en ese sentido, el análisis es un duelo.

Pero no creo que sea un duelo en el sentido – no conozco bien Melanie Klein – pero no es un duelo del analista en duelo por su analizante, ni del analizante haciendo un duelo del analista. No creo para nada, salvo alguna excepción, que se trate de eso.

Por ejemplo, no es mi experiencia de analizante.

No estuve de duelo por Lacan al final de mi análisis, y cuando Lacan murió, tampoco estuve en duelo. No es alguien que me puso en duelo por el hecho de su muerte.

Y seguramente no habría estado en duelo por mi muerte si yo hubiese muerto antes que él.

Evidentemente, es el tipo de cosas que no se pueden afirmar. Pero es no impide que se las pueda pensar y decir. Si solo se pudiese decir lo que se puede afirmar, las conversaciones, en esta tierra, estarían reducidas a una porción ínfima.

En el análisis, hay una proximidad a la vez rara, excepcional, intensa y disimétrica entre el analizante y el analista; pero está también suspendida otro tipo de proximidad que encontramos en las parejas y las

familias. Acaso el modo de proximidad en juego en el análisis es portador de una experiencia potencial de duelo en caso de muerte de uno de los dos partenaires?

Seguramente no en todos los casos.

Imagino que hay analizantes que han estado en duelo por Jacques Lacan, es totalmente verosímil. Pero no fue mi caso.

EA: Por qué lo llama "gracioso" al sacrificio del falo? Yo no le veo la gracia... (risas)

Jean Allouch: Hay un problema de traducción. Han traducido: "gratis". En francés hay una ambigüedad interesante. No sé cuál es el término en japonés. Pues el origen de esa formulación es la novela de Oé. Ahora tengo el libro en japonés, pero necesito a alguien para leerlo... (risas)

Pero lo tengo y puedo pedir a alguien que me diga qué es el término en japonés.

NF: A mí me quedó una cuestión de ayer. Ud. decía que se encontraba identificado a la posición de Lacan...

MS: una identificación puramente posicional...

Jean Allouch: Si, si...

NF: Nos podría decir algo de eso?

Jean Allouch: Es muy difícil...

(Cambio cassette)

Jean Allouch: (escrito después) Quizá la respuesta nos sea ofrecida por el cambio de cassette. La identificación posicional sería cambiar de cassette pero no de aparato.

MS: Quizás eso no sea pensable exactamente del mismo modo como para poder decir eso en relación a Lacan.

Jean Allouch: Pero, creo que sí. Mi identificación posicional es una posición política también. ¿Qué es en una situación dada tener una posición freudiana? Es política, sí.

David Halperin en su *Saint Foucault*, dice eso en un contexto, si Uds. quieren, que es un contexto que es también el mío, que es un contexto de marginalidad, un contexto que Foucault llama de resistencia. Foucault propone todo un análisis de las relaciones de poder que es no solamente nuevo, sino también muy interesante, que llega hasta a decir que "el poder viene de abajo". Es decir que no hay un poder en algún lugar, y por todo el resto sumisión. No es así, piramidal. De hecho hay relaciones de poder que se juegan permanentemente, de poder y de resistencia. Se trata mas bien de micro relaciones de poder que tienen lugar en la familia, en la escuela, en el trabajo, en política, en los entretenimientos, por todos lados, constantemente, con estrategias donde poder/resistencia-sumisión están constantemente en juego el uno respecto del otro. En ningún lugar hay puro poder y pura sumisión.

Es en ese contexto que Halperin habla de una identificación posicional. Foucault ha tomado, ha encontrado una cierta manera de situarse, una cierta manera de resistir.

Y por lo tanto, si quieren, me pare que, en un cierto número de situaciones, mi manera de resistir (por ejemplo a la tentativa de constituir un psicoanálisis derrideano), finalmente, es la misma que la manera que Lacan tuvo de resistir a un cierto número de poderes que se ejercían sobre el psicoanálisis a diferentes niveles (teórico, práctico, institucional, etc.)

MS: Es quizá difícil de precisar puesto que, me parece, esta historia de la micro política, primeramente es el mismo Foucault quien advierte sobre los peligros de no tener en cuenta las políticas de lo macro, y eso no es siempre tan fácil, - se está en lo micro y se termina por hacer de lo micro lo macro-. Y por otra parte,

porque también esta idea de micro política ha sido tomada por los postmodernos. Entonces, con ellos, ya no hay más "imperialismo", no hay más guerras internacionales, etc. Por ejemplo en la Argentina, el día de las elecciones estos posmodernos se fueron al kilómetro 501, para no tener que votar creyendo que con eso hacían "resistencia". Simultáneamente estallaban movilizaciones y piquetes de desocupados, pero ellos ni los veían.

Entonces, Halperin no es precisamente un postmoderno. Creo que se trata de poder ejercer esta resistencia, no solamente al nivel de la micro política, sino también en relación con la macro política, sobre los dos niveles.

Entre los psicoanalistas, es muy cómoda esta idea de....

Jean Allouch: ... el acuerdo "entre los psicoanalistas" ! (risas)

MS: Es el discurso en el cual se está tomado, en todo caso, en Buenos Aires.

Jean Allouch: En Lacan, en el límite, no hay más que un momento donde hay psicoanalista, es cuando un analizante es nombrado AE. Es el único momento donde hay psicoanalista, a saber el psicoanalista de ese pasante. Fuera de eso, no hay ninguna razón de hablar del psicoanalista.

MS: Está el psicoanalista de un analizante también.

Jean Allouch: No, nada dice que durante todo el tiempo de una cura, no se trate de psicoterapia.

Que es lo que asegura que es psicoanálisis? (risas)

Nada indica que no sea, no se, una manera de mal tratar a alguien, o de hacer el bien a alguien, o un juego sado-maso, que es lo que prueba que eso es psicoanálisis?

Alguien está en un diván y alguien está en un sillón, y por eso se trataría de psicoanálisis?

Un psicoanálisis como algo que se efectúa, no hay sino un lugar donde eso pueda juzgarse, ahí donde tendría lugar el "bouclage" de ese análisis, es decir, el dispositivo del pase. Si no como saber que se trataba de un psicoanálisis?

Antes, podríamos decir, por anticipación, "estoy en análisis", pero no deja de ser una anticipación. Pueden tener un análisis que se efectúa rápidamente, y pueden tener, al contrario, a alguien en un diván por años, sin hacer psicoanálisis sino psicoterapia. Podría ser muy útil, por otra parte. Pero llamar a eso análisis, simplemente porque el señor tal es conocido como analista y que el otro se acuesta sobre su diván, no es suficiente.

Eso es transferencia, y es la puesta en juego potencial de un dispositivo, pero... y si no funciona? Si no hay análisis de la transferencia, el nombre el mas apropiado para decir lo que ahí ocurre o lo que ahí ha ocurrido es "psicoterapia".

Y si no hay analista más que en la cura puntualmente, podemos deducir, a fortiori, que este "entre analistas", es muy abusivo.

MS: Es la idea profesional.

Jean Allouch: Si, es la idea profesional.

MS: Es siempre el psicoanalista como un profesional. Lo que lleva a que todas las relaciones sean pensadas, a partir de eso, como profesionales. Uno no termina de comprender quizás hasta qué grado

estamos impregnados por esta idea del profesional y acostumbrados a pensar el psicoanálisis como una profesión.

Jean Allouch: En la *Proposición*, Lacan habla de una "profesión que cubre" la función de analista, hay una frase así. Habría una profesión de cubierta, por ejemplo psiquiatra o psicólogo, una profesión de cubierta como Freud hablaba de un "recuerdo encubridor". La profesión, en la *Proposición*, funciona como una cubierta y no como algo que se ejerce. Se deduce que en el instante en que hacemos del psicoanálisis profesión, las cosas se aplastan la una sobre la otra, ese efecto de cobertura ya no funciona y es la catástrofe.

MS: Para terminar, una cuestión a la cual Ud. ya ha respondido en acto con su risa, pero que Eduardo quiere retomar, uno de los puntos donde eso es muy fuertemente tomado es la cuestión del deseo del analista, puesto que a diferencia de la IPA o de Freud, sobre la cuestión de la relación entre el analista y el analizante (inconsciente a inconsciente, yo a yo, etc.), Lacan introduce esta idea de una relación sobre el eje del deseo y entonces esta cuestión del deseo del psicoanalista. Esto, que, en el sentido de la profesionalización del psicoanálisis, conduce a la « calificación » de ese deseo del analista.

¿Es un concepto que nosotros deberíamos utilizar, o es algo que está tomado en este engranaje de confusiones de la profesionalización? Esta es la cuestión sobre la cual insiste Eduardo.

Jean Allouch: No sé en J. Lacan. En los lacanianos es en efecto del lado donde se es habitado por la preocupación por la profesionalización que se hace valer este asunto del deseo del analista. Se cita siempre el mismo texto, que está en *Les quatre concepts*, el deseo de mantener la distancia más grande entre el I y a...

MS: ... la diferencia absoluta...

Jean Allouch: la diferencia absoluta? No, no... eso me sorprendería, no creo.

EA: Dice "absoluta".

Jean Allouch: Dice absoluta?

EA: En español, dice "absoluta".

Jean Allouch: Creo recordar que es la diferencia, la distancia más grande...

MS: Si... él dice eso, pero más adelante, sobre el fin de esa sesión del seminario, cuando habla de "la significación de un amor sin límite", entonces ahí, él dice que el deseo del analista no es un deseo puro sino el deseo de la "diferencia absoluta".

Jean Allouch: No lo creo, haría falta ver, no la edición de Seuil, habría que ver la estenotipia.

Me parece que no es una cuestión muy pertinente esta cuestión del deseo del analista. Este deseo se inscribe en la teoría hegeliana del deseo como deseo de deseo, precisamente aquello que vendrá a forcluir la invención del objeto a minúscula.

Por ejemplo, desde *La Angustia*, con esta diferencia conceptual entre separación y separtición, hay, me parece, una mayor fineza, y por ende, una mayor precisión que con la dialéctica alineación separación de los *Cuatro conceptos*. Hay una sutilidad clínica y teórica mas grande y me inclinaría entonces a considerar que este asunto del deseo del analista – puesto que ahora constato que son aquellos que quieren profesionalizar el psicoanálisis quienes lo reivindicar – me inclino a pensar que, aún si tuviese otras coordinadas en Lacan (lo que es muy probable), me inclinaría a pensar que sería mas bien un error de Lacan, el haber introducido ese deseo del psicoanalista.

Si quieren, un error un poco del mismo orden que otro que es quizás tan grave, que es esta historia de la "transferencia de trabajo", que es una verdadera tontería de Lacan. La teoría de la transferencia y del fin de

análisis exigen que no exista ese concepto de transferencia de trabajo. Si hay algo que sea verdaderamente modificado en el "bouclage" de un análisis, en la relación del analizante al sujeto supuesto saber, entonces, a partir de ahí ya no es mas cuestión de transferencia.

De lo contrario somos incoherentes e inconsistentes. Pero si se tiene un poco de coherencia sobre la cuestión de la transferencia, y de la destitución del sujeto supuesto saber, está fuera de cuestión poder hablar de transferencia de trabajo.

Por lo tanto me pare que Lacan – habría que verificar cuando emplea ese término – pero me parece que fue una tontería. En fin, como todo el mundo, algunas dijo.

Dijo tantas cosas....

MS: La transferencia de trabajo, eso suele terminar mas bien en transferencias monetarias... (risas)

Jean Allouch: Cuando nos ponemos a estudiar a Lacan eso va al contrario de suponerle un saber. Cuando se estudia, cualquier texto que sea, o un cuadro, una sinfonía...

MS: Pero... se supone que hay algo ahí...

Jean Allouch: Se supone que hay algo ahí, pero uno no supone que esta cosa es sabida en otra parte, y menos aún por alguien.

Thomas Bernhard decía "cualquier obra maestra que sea, si la tomamos y la analizamos, no queda nada". Ninguna obra maestra resiste a un análisis un poco intenso. Cuando tomamos, efectivamente, un texto de Lacan, vemos donde eso no va, ubicamos donde tropieza, percibimos donde utilizó una cuerda demasiado gruesa para hacer pasar una idea, se percibe que esa cuerda es, decididamente, demasiado gruesa, etc.

No le suponemos un saber cuando hacemos eso. Estudiamos como opera, entramos en la cocina de su trabajo, y vemos cuanto de arbitrario hay ahí, como hay ideas muy buenas, en tanto que otras no lo son tanto....

MS: Si no es buscar hacer la misma cosa, y no se trata de hacer lo mismo.

Jean Allouch: De todos modos está excluído. Además habría que tener ganas. Y, a juzgar por las consecuencias, no tendríamos forzosamente ganas. A veces me ocurre decir que si Freud viese a qué dio lugar, no se si no lamentaría su abandono de la cocaína, no se (risas)

MS: Le agradecemos el tiempo que nos ha dado, espero que la lectura de cada uno pueda aprehender también esta transmisión que hemos apreciado aquí. Muchas gracias.



Nota

Pregunta planteada por Norma Ferrari luego de la entrevista, al momento de las correcciones, y respuesta de Jean Allouch

(1) Norma Ferrari: Allouch ubica el tema de su no retorno a Freud en razón de que esto había sido propuesto tiempo antes de que él comenzara a asistir al seminario de Lacan. Yo pensaba que cada uno, a su tiempo, más allá de los momentos en los que comenzó a trabajar a Lacan, hizo su propio retorno a Freud, en tanto que ese retorno es un paso necesario en la lectura de Lacan y en el progreso de sus seminarios. Es decir, la fecha en la que alguien inicia su trabajo con Lacan, no es el único determinante de este punto, me parece.

Jean Allouch: Ud. tiene razón, no se trata únicamente de una cuestión de fecha. Gracias a Lacan, Freud fue en Francia, leído, traducido, discutido, quizás como en ninguna otra parte.

¿Es decir que Freud, habiendo comenzado Lacan a recorrer su vía y a hacer escuchar su voz, no fue, por la virtud de la consigna "retorno a Freud", jamás fue puesto en esta posición de antecesor (*surplomb*) de la que habla Foucault a su propósito y a propósito de Marx? ¿Estando Lacan ahí, era Freud reconocido en la posición de poder zanjar la validez de todo enunciado producido en su nombre y en particular de aquellos de Lacan?

La respuesta es no. Y ha sido desde entonces confirmada por la contra prueba que constituye la lectura de Freud intentada por Jean Laplanche. El modo en que esta lectura gira en redondo en Freud atestigua suficientemente que los puntos cruciales de Freud no estaban suficientemente formalizados como para permitir respuestas "si" o "no" en cuanto a la receptibilidad de nuevos enunciados.

Reportaje a Donna Elena Bentolila ¿Que pasa con el psicoanálisis lacaniano en los Estados Unidos?

Realizado por Sara E. Hassan

El siguiente texto tiene como base una conversación, grabada, mantenida entre Donna Elena Bentolila y Sara E. Hassan, para publicación en Acheronta, el día 25 de junio de 2000, en Boca Ratón, Florida, USA.

Sara E. Hassan: ¿Podrías dar una idea de qué pasa en los Estados Unidos en relación a Lacan? ¿Que es lo que podrías decir y como es tu trabajo?. Quería comenzar a partir del libro que compilaste: "*Lacan en los EEUU*" (Editado por Homo Sapiens, de Rosario, Argentina, 1992). Después de este tiempo, ¿que podrías decir, comentar retrospectivamente?. Observando la selección de los psicoanalistas que escriben, constato que en su mayoría no están afiliados a instituciones psicoanalíticas. ¿Podrías comentar un poco tus criterios de selección?.

Donna E. Bentolila: El libro se publicó en el año 1992. La idea mía era brindarle al lector de habla hispana un recorte de la producción lacaniana en los Estados Unidos. En ese entonces elegí seis autores para mostrar la manera que ellos pudieron encontrar, incorporaron e interpretaron la obra de Lacan en ese ámbito. Proyecto arduo, ya que el pensamiento de Lacan, heredero de una tradición filosófica y cultural profundamente europea, no resuena con facilidad en los Estados Unidos, dado que sus ideales no miran precisamente a Europa.

Fue una selección en relación a gente con la que yo trabajaba mas cercanamente, con los que tuve y tengo lazos, vínculos institucionales, personales, de amistad y de trabajo en común. Shoshana Felman es una profesora de Francés y literatura comparada en la Universidad de Yale. Es una pensadora y autora reconocida internacionalmente. Es la única a la que no conozco personalmente. El trabajo de ella incluido en esta selección es un capítulo de su libro *Jacques Lacan and the Adventure of Insight*, publicado por Harvard University Press en 1987. Si he elegido a Felman es porque ella es capaz de transmitir en un lenguaje claro cómo, a través de la teoría, Lacan intenta dar cuenta de como trabaja la práctica clínica, dando racionalidad a la transferencia. Uno de sus mayores méritos es hacerle entender al lector norteamericano que las innovaciones teóricas de Lacan no están escindidas de la clínica.

Al profesor William Richardson lo conocí en 1984, junto con el Dr. John Muller, en una conferencia organizada por la Universidad de Massachussets en Amherst sobre Lacan con el título de *Lessons on the Transference* ("Lecciones sobre la transferencia"). Mirá que interesante que se establece una relación de transferencia de trabajo con Muller y con Richardson a través de conocernos en una conferencia sobre la transferencia!. De William Richardson te diré que estudió filosofía e hizo su doctorado en Bélgica, en la universidad de Louvain, y que escribió en los años 60 un libro abarcativo y de gran importancia sobre la obra de Martin Heidegger, y que Heidegger mismo contribuyó con una introducción al libro. Su entrada al pensamiento de Lacan es a partir de la obra de Heidegger, y decide, en los años 70, hacer la formación analítica en Nueva York primero y luego en París.

Posteriormente, Richardson tuvo a su cargo el departamento de investigación de Austen Riggs Center en Massachussets, un hospital de gran prestigio y larga historia en relación al psicoanálisis americano. Es aquí que llega a conocer al doctor John Muller quien trabajaba en la misma institución. Muller hizo sus estudios en la Universidad de Harvard donde obtuvo su doctorado en psicología clínica. El empieza en ese tiempo a colaborar con Richardson cuando los dos trabajaban en Austen Riggs, enseñando y transmitiendo la obra de Lacan en los Estados Unidos. De esta colaboración nace una fructífera producción entre la que menciono dos libros de los que ambos son coeditores. Uno es *Lacan and Language: A Reader's Guide to the Écrits* y otro es *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*.

Una de las consecuencias de los esfuerzos de Muller y Richardson es que ellos, por trabajar en el centro hospitalario de Austen Riggs, ayudan a aplicar el pensamiento de Lacan en el tratamiento de pacientes esquizofrénicos o con rasgos psicóticos. Hoy en día, por los esfuerzos de ellos, el *staff* clínico de Riggs conoce y toma en cuenta la obra de Lacan en su incidencia en la clínica.

Otro de los contribuyentes al libro es Stuart Schneiderman, un doctor en literatura, profesor y "*scholar*" de Shakespeare que, como tu sabes, decidió irse a París en los años 70 a analizarse con Lacan. Fue el único americano que se analizó con Lacan y ha publicado varios libros sobre psicoanálisis y la teoría lacaniana. Actualmente practica el psicoanálisis en Nueva York.

James Gorney es un doctor en psicología clínica y psicoanalista, que se formó en Nueva York. Gorney trabajó en Austen Riggs por muchos años y fue a través de Muller y Richardson que llega a la obra de Lacan. Unos de los méritos de las publicaciones y trabajos de Gorney es haber repensado el problema de la inanalizabilidad, el impasse, y la reacción terapéutica negativa a través del pensamiento de Lacan.

Mario Beira tiene un doctorado de psicología clínica de la Universidad de Duquesne en Pittsburgh. Duquesne, gracias a la presencia entre sus profesores del Dr. Bruce Fink, es quizás el único programa de psicología clínica a nivel doctorado en la nación donde se puede estudiar un poco de Lacan en relación a la psicología y la práctica clínica. Es un programa muy riguroso con enfoque filosófico que mira no sólo hacia el psicoanálisis, pero también a la fenomenología y el existencialismo; es decir al pensamiento continental. Beira no es americano sino un cubanoamericano que reside en Miami. Su trabajo tiene que ver con un comentario al seminario inexistente de Lacan sobre los Nombres-del-Padre. Beira está en el proceso de terminar dos volúmenes basados y dirigidos a lo que él llama el "gap" en la enseñanza de Lacan, incluyendo una obra que intenta revelar la lógica significativa, la estructura inconsciente del deseo de Freud, padre del psicoanálisis. Esta es una pregunta, un proyecto en el que Lacan, en la lección inaugural de su XI seminario, anuncia como la que él hubiera desarrollado en su seminario abortado para que el análisis se pudiera mantener "en pie".

Desde la publicación de mi libro, hay otros pensadores que en mi opinión han contribuido a la transmisión de la obra de Lacan en los Estados Unidos. En este momento yo incluiría a autores como Françoise Peraldi, ya fallecido, Paola Mieli, y Bruce Fink. También hay un grupo muy interesante que trabaja el tratamiento y la cuestión de las psicosis y que está en Quebec (Canadá). El grupo está encabezado por Willy Apolon (quien se formó en Francia con Lacan), Danielle Bergeron (psiquiatra y psicoanalista) y Lucie Cantin (psicóloga y psicoanalista). No se si conoces el libro publicado por ellos en 1990, *Traiter la Psychose?*. Este grupo se llama "*Groupe interdisciplinaire freudien de recherches et d'interventions cliniques*" o "Gifric"; está en la sección de habla francesa en Canadá, y tiene un programa de formación de psicoanalistas. También hay que mencionar otra organización con sede en Nueva York, llamada "Nomos". Esta organización, con un enfoque ecléctico pero con bastantes analistas y pensadores interesados en Lacan, organiza conferencias todos los años. Me parece que ahora se está haciendo mas internacional y que se van a reunir también en otras partes del mundo, como en México.

Es a partir de 1984, cuando yo conozco a Muller y Richardson, cuando ellos me invitan a participar en un grupo de estudios sobre la obra de Lacan, que yo me empiezo a conectar y dialogar mas formalmente con los americanos interesados en estudiar y trabajar la obra de Lacan. Este grupo de estudios, que se reúne una vez por mes en distintas ciudades del Noreste en los Estados Unidos, estudia los seminarios de Lacan, leyendo el texto de una manera rigurosa, punto por punto. En 1986 algunos de los miembros de ese grupo fundamos el *Lacanian Clinical Forum*, un grupo de trabajo con sede en Austen Riggs que desde entonces se reúne dos veces al año. Hacemos presentaciones clínicas basadas en nuestro trabajo con pacientes y también hacemos presentaciones teóricas. Es un grupo constituido por analistas, psicólogos clínicos, filósofos y otros. En el transcurso de los años hemos invitado analistas lacanianos de Europa y Sur América para que presenten su trabajo. Yo decidí entonces hacer y traducir esta compilación para dar una idea de lo que acontece con el psicoanálisis lacaniano en los Estados Unidos, en relación con la gente con la que yo tengo vínculos de trabajo mas cercanos.

Vos me hiciste una pregunta respecto de la filiación de los norteamericanos a instituciones lacanianas, externas a Estados Unidos. Te diría que todos estos pensadores no tienen ninguna filiación a escuela ni asociación lacaniana.

Sara E. Hassan: Yo te lo preguntaba, no por instituciones externas, sino por la cuestión misma de la Escuela, y de la idea de Escuela en Lacan, porque me parece, por lo que decís hasta este momento, que está la cuestión de la transmisión pero no vinculada a un aspecto formal de Escuela, por lo que me decís hasta ahora, que no hay esa preocupación.

Donna E. Bentolila: No, no hay esa preocupación de un aspecto formal de Escuela, como la que hizo Lacan.

Sara E. Hassan: Sería entonces una asociación de psicoanalistas de varios lugares. Una asociación abarcativa, en el sentido geográfico, de sus miembros.

Donna E. Bentolila: Exactamente!.

Sara E. Hassan: No lo tenía claro a partir del libro. No se si lo leí con el detalle necesario. Hay psicoanalistas que vienen de la IPA y otros no. Este "Forum" entonces surge como una articulación de estos dos tipos de origen.

Donna E. Bentolila: Exacto. Están los independientes, y algunos con formación en la IPA. Hay varios participantes muy activos que no son analistas. Esto tiene una explicación. En los Estados Unidos muchos de los que se interesan por Lacan y que estudian seriamente su obra han venido del campo de la filosofía, o de la literatura.

Sara E. Hassan: Y con inserciones en la universidad.

Donna E. Bentolila: Exactamente.

Sara E. Hassan: Esto se conecta con otra de las preguntas, lo que nos va llevando.

Donna E. Bentolila: El lugar por donde entra Lacan en los EEUU es muy distinto del lugar por donde pasa la transmisión de Lacan en la Argentina, por ejemplo. Quizás vos lo puedas poner en relación a lo que ocurre en Brasil, ya que yo no conozco bien la historia en Brasil.

Sara E. Hassan: En Brasil es otra historia. Te diría que la tendencia es, en general, al revés de lo que vos contás: hay analistas que participan en la enseñanza del psicoanálisis en las universidades: algunos, con diferentes tipos de trayectorias en el psicoanálisis, tienen en este momento una participación en la universidad, o paralelamente tienen su carrera universitaria en la psicología, medicina, filosofía, etc.

Donna E. Bentolila: Aquí entra muchísimo por el lado que sería de la formación universitaria. Lo que se llama los académicos, los departamentos de filosofía, cultura, cine, de literatura, de lenguas y lingüística. En la Universidad de Yale, por ejemplo, donde enseña Shoshana Feldman, el departamento de Francés y Crítica Literaria se preocupa seriamente con Lacan.

Sara E. Hassan: Me hiciste recordar a un trabajo que estoy leyendo para Acheronta 11, que sitúa a Freud en la línea de Shakespeare, como aquel que moldea la subjetividad occidental, o sea el psicoanálisis pensado a partir de la literatura, pero esa es otra pregunta, que tal vez pudiéramos enfocar mas tarde en esta entrevista. En relación a lo que pasa con el psicoanálisis en este momento, para donde esta yendo, la pregunta es: ¿quien, dirías, se analiza hoy en los Estados Unidos?. ¿Quién buscaría específicamente un psicoanalista lacaniano? Las dos cuestiones, quien hace psicoanálisis en los Estados Unidos ya es una cuestión, y el psicoanálisis lacaniano sería otra...

Donna E. Bentolila: Es paradójico. Te diría que en un trabajo mío que acaba de salir publicado yo hago un rastreo de la historia de todos los grandes obstáculos al Psicoanálisis que tienen que ver con la ciencia y la tecnología. Al mismo tiempo las terapias alternativas, todo lo que ha hecho *boom* en la cultura americana son las que dominan. Pero la paradoja es que el trabajo psicoanalítico en el consultorio es posible aquí. Es posible en este momento, y no solamente es posible, sino que se analiza mucha gente en los Estados Unidos. ¿Quiénes se analizan? Bueno, se analiza gente que sufre. Individuos que vienen a consultar o por diferentes cuestiones de parejas, por problemas de trabajo, o de una neurosis conflictiva, o por problemas de crisis familiares.

Sara E. Hassan: Pero es gente que busca un psicoanalista digamos, que piden psicoanálisis específicamente, o no?

Donna E. Bentolila: Es muy infrecuente que llegue un paciente con una demanda clara y específica de psicoanálisis. Pero eso no quiere decir que no están pidiendo ser analizados. La demanda hay que articularla. Ya que la demanda de ser escuchado en su sufrimiento siempre está ahí. Lo usual es que los que piden ser analizados son los candidatos del Instituto, o personas muy sofisticadas que a veces tienen un recorrido previo con el análisis. Y quienes piden un psicoanálisis lacaniano? Los lacanianos....., es decir, los que ya han escuchado o incorporado el significativo Lacan. Y la mayoría de las veces y casi con exclusividad te diría, son psicólogos o psicoanalistas de origen latino, la mayoría argentinos que han emigrado a los Estados Unidos; también académicos norteamericanos, (departamentos de letras, filosofía, literatura etc.) profesores, o investigadores universitarios que son los que en EEUU son los que han sido expuestos y leen Lacan.

Sara E. Hassan: En cuanto a la articulación clara de la demanda no sería entonces diferente de las vicisitudes de una solicitud de tratamiento en otros países. La diferencia estaría entonces en el lugar ocupado hoy por el psicoanálisis y el psicoanalista en la cultura norteamericana.

Ahora, volviendo a la cuestión de las instituciones en los Estados Unidos: me gustaría que aclares un poco más. Vos hablaste, por ejemplo, de Austen Riggs, pero cuando hablas de instituciones, ¿en que tipo de instituciones pensás? En el psicoanálisis vinculado a que tipo de instituciones?. Porque Austen Riggs es un hospital. Sería sobre el psicoanálisis en instituciones en general, o estas pensando en institución psicoanalítica específicamente?. Me gustaría que explicases un poquito.

Donna E. Bentolila: Por un lado estaba pensando en las instituciones analíticas más tradicionales, que existen en los Estados Unidos. El Instituto que nosotros formamos aquí en el sur de la Florida es otra cosa diferente a Austen Riggs. Lo que me preocupa es que la posibilidad de trabajar con gente que quiera hacer la formación psicoanalítica: es muy difícil en este momento en los Estados Unidos. Es decir, poder encontrar candidatos que quieran comprometerse con la formación y todo el programa analítico de cuatro años de duración no es fácil de encontrar.

Sara E. Hassan: Esos cuatro años, a partir de que surgen?

Donna E. Bentolila: Surgen a partir de *standards*. En los Institutos que están inspirados en los *standards* más tradicionales de la IPA, el *training* dura cuatro a seis años, a veces más. El Instituto de Miami pertenece a la IPA. Y es uno de los 27 institutos miembros de la American Psychoanalytic Association (APA). La gran mayoría de los miembros de la APA son doctores de medicina, psiquiatras que también se formaron como analistas. Digamos que estos institutos son los más "tradicionales" en los Estados Unidos. Algunos dirían que, por su ortodoxia, son los más "cerrados".

El instituto del cual yo soy miembro fundadora, llamado "SEFIP" (South East Florida Institute for Psychoanalysis) no es miembro de la APA, ni de la IPA. Sí, está afiliado a la división 39 de la American Psychological Association (otra APA!) y que representa a los psicólogos que son psicoanalistas. Tradicionalmente ha habido mucha tensión entre estas dos APA's, entre los psicólogos analistas y los analistas que son médicos. Esta tensión culminó, ya hace 15 años de esto, en una demanda legal que la APA de los psicólogos le inició a la American Psychoanalytic Association para que esta permitiera a los psicólogos formarse en sus institutos. Es independiente. Pero la posibilidad de que haya gente que haga la formación.

Ya casi no hay candidatos que quieran hacer su *training* como analistas, especialmente en los institutos de la American Psychoanalytic Association. El futuro de la supervivencia de los institutos más tradicionales en los Estados Unidos está en gran peligro. Hoy, para que una asociación psicoanalítica sobreviva tiene que estar abierta, tiene que hacer una apertura a los psicólogos y a distintas ramas de la cultura.

Sara E. Hassan: Que otras instituciones podrías mencionar en relación a la transmisión del pensamiento de Lacan en los Estados Unidos?

Donna E. Bentolila: Hay una institución que está en Berkeley, California, cerca de San Francisco, y que se llama "[Lacanian School of Psychoanalysis](#)", que dirige André Patsalides, un psicólogo belga quien también enseña en la Universidad de Louvain y que se formó y analizó con Lacan. Toda la formación ahí es totalmente Lacaniana. Tiene profesores de todas partes de los Estados Unidos de Norte América y de

Europa quienes viajan a Berkeley a dar cursos. También te puedo mencionar la asociación que dirige Paola Mieli en New York con el nombre de "[Après Coup](#)", que organiza conferencias y presentaciones con analistas lacanianos de todas partes del mundo. *Après- Coup* tiene su sede en New York University y tiene un programa de conferencias y seminarios muy interesantes, no sólo en relación a la práctica clínica lacaniana sino a la articulación del psicoanálisis con las cuestiones contemporáneas de la ciencia y la cultura.

Sara E. Hassan: Sería entonces una asociación de psicoanalistas, no se constituyó en Escuela?

Donna E. Bentolila: No en el caso de *Après Coup*. La organización de Berkeley si es una Escuela, *School*, se autodenomina Escuela. De las organizaciones que conozco en los Estados Unidos sería la única Escuela. Te diré también que aquí se publican libros sobre Lacan regularmente y que el proceso de traducir la totalidad de los escritos de Lacan está en marcha. Vale la pena mencionar la editorial [The Other Press](#), que está haciendo mucho por traducir y editar la producción de los analistas lacanianos más inteligibles para el lector de habla inglesa. También, la Universidad del Estado de Nueva York acaba de publicar un libro editado por Kareen Malone y Stephen Firedlander que compilan obras sobre la teoría y aspectos clínicos de la obra de Lacan, incluyendo una presentación que yo di en el año 94 en París, en el seminario de Juan David Nasio, con el título "*Lacan in América*" y que toca todo el problema de la cultura americana y el impacto que ésta tiene sobre el psicoanálisis aquí.

Sara E. Hassan: Desde la perspectiva cultural, del cine norteamericano por ejemplo, como ves la relación con las ideas del psicoanálisis? Estoy pensando en este momento en películas recientes como *American Beauty*, *Magnolia*...donde se observa como está puesta en jaque la imago y hasta la función paterna.

Donna E. Bentolila: Bueno, Lacan ha tenido un impacto aquí en Norteamérica y en Inglaterra en el área de "Film Studies". No se si conoces la obra de Christian Metz, especialmente su libro *Le signifiant imaginaire: psychanalyse et cinéma* (1977), que ha tenido un impacto muy grande en esta área. Acá causó muchísimo impacto *American Beauty*. Escuché mucho hablar de *Magnolia*.

El público americano que tiene los "tools" para entrar a este discurso teórico de Lacan es muy reducido. Pero para mí el punto de urgencia es la clínica, y para nosotros, como analistas, nos interesa mucho mas eso que otra cosa. En este país, para que la obra de Lacan sea transmisible a nivel de su aplicación a la clínica, tiene que ser transmitida en un estilo inteligible y claro. En este sentido me parece ejemplar el libro de Bruce Fink titulado *A clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis*. Fink, un norteamericano formado en París y miembro de la École de la Cause Freudienne, trabaja mucho la cuestión de la declinación de la imago paterna en el capítulo dedicado a la psicosis. Te lo cito a él por la capacidad que tiene de transmitir algo que es fundamental en los Estados Unidos. Para que el psicoanálisis lacaniano pueda tener aquí un lugar realmente de efectividad en el pensamiento de la población civil tiene que ser de alguna manera retraducido o "*repackaged*". Lacan no nació en una tradición americana, sajona y pragmática. Lacan tiene un estilo latino, gongórico, el cual hace un obstáculo muy grande.

Sara E. Hassan: tengo entendido que Bruce Fink es un autor que también esta traducido y publicado en portugués, que tiene algunos de sus trabajos editados en Brasil.

Donna E. Bentolila: En el capítulo sobre psicosis hay toda una reflexión acerca la declinación de la imago paterna que va unida, en mi opinión, a un recrudescimiento de la cuestión imaginaria, que es la cuestión narcicista, y que tiene que ver con la imposibilidad de establecer o de hacer referencia a ese tercer lugar que siempre nos lleva a un lugar de castración simbólica. Podemos llamarlo, un lugar de no completud. La pregunta es esta: como una sociedad donde todos los avances de la ciencia y de la tecnología apuntan a obturar ese punto de incompletud, puede permitirle un espacio al psicoanálisis?

Sara E. Hassan: Ahí viene otra cuestión, en relación al estremecimiento de todo lo que sea del registro simbólico, y de como el avance de la ciencia y la tecnología, propiciarían un cerrarse al psicoanálisis: en el seminario XVII y la Tercera, Lacan llega a decir que el futuro del psicoanálisis depende de un real, de un cierto desenfreno, surgido a partir de las producciones de la ciencia. Y ahí entra una cuestión tiene que ver con los efectos de la ciencia, no sólo de las producciones sino de los efectos de lo que podríamos llamar, con Lacan, "discurso científico". Por un lado parece que cierra, y por otro lado eso produce algo así como

"nuevos síntomas", promoviendo, si es que se los sabe escuchar, un cierto "diálogo" con el psicoanálisis, a partir de las producciones de la ciencia.

Por un lado, a nivel de los productos de la tecnología, está el efecto *gadgets* que aparece como obturando el deseo y por otro está su disfuncionamiento lleva a una cierta quiebra, abriendo una brecha a los cuestionamientos. Esto se puede constatar a nivel de la tecnología química, de los efectos del abuso de los psicofármacos, por ejemplo.

Donna E. Bentolila: Eso se engancha o se vuelve a relacionar con lo que yo te decía de la paradoja de la clínica. Que por un lado hay toda una imagen de los EEUU como el lugar donde se puede preguntar: quien podría venir a pedir un análisis en los Estados Unidos? Quien se analiza aquí, hoy? . Es como que todo lo que la ciencia ofrece pudiera obturar totalmente el campo de la clínica analítica. Y la paradoja es que se analiza gente mucha gente en los EEUU, especialmente en las grandes ciudades del país. Todos mis colegas de las distintas ciudades norteamericanas trabajan muchas horas haciendo análisis. En mi consultorio también veo lo mismo. A me me han llegado muchos casos de personas con episodios de descompensación o problemas de drogas que a raíz de los efectos secundarios de la medicación eligen comprometerse con el trabajo analítico que en volver al uso de la medicación.

Sara E. Hassan: El paciente analítico de hoy ha pasado antes o simultáneamente ha pasado por otro tipo de tratamientos. Que es lo que pasa con el psicoanálisis hoy? Es diferente, creo que si, al que existía en el pasado? Específicamente, estábamos hablando de los Estados Unidos, pero se me ocurrió relacionarlo con esta cuestión. Me parece que, de nuevo, se puede hablar de un efecto paradójico.

Donna E. Bentolila: Es muy paradójico el escenario de los EEUU, y es muy interesante porque de aquí, en un lugar de estas características, que aparentemente parecería cerrar y obturar y no dar lugar al psicoanálisis, pueden salir cuestiones muy ricas. Y por otro lado justamente quizás por ser la sociedad que mas sufre los efectos de los avances de la ciencia y la tecnología es la que podría dar lugar a la cuestión subjetiva. Hay una cuestión que a mi juicio favorece el lugar del psicoanálisis y es la cuestión del aislamiento, como lo es también la del tiempo, en la sociedad americana.

El aislamiento, sobre todo en los lugares suburbanos, y en las grandes metrópolis también. En las grandes ciudades, y en las regiones suburbanas, yo te diría que la cuestión del aislamiento es muy fuerte y que promovería, a mi entender, uno de los motivos por los que la gente pide análisis.

En la sociedad americana "*time is money*" y no hay tiempo para nada ya que se vive tan rápido. Esto es algo que también figura en porque Lacan no es aceptado rápidamente en los Estados Unidos. Yo diría que es uno de los *challenges* mas cruciales para un analista en los Estados Unidos: como hacer que un paciente, marcado y codificado por los valores de la cultura americana, pueda soportar el "tiempo de comprender", para que ese paciente, quien espera que las cosas se resuelvan "rápido", no se vaya antes de tiempo. En resumen, habría que ver las cuestiones del aislamiento y del tiempo en la sociedad moderna americana y considerar sus efectos en lo que figuran el psicoanálisis lacaniano.

Sara E. Hassan: Palabra clave, no? La cuestión del tiempo!. Es como que, que pasa con el tiempo de un análisis, en una sociedad como esta?. Cuando vos dijiste "rápido" se me ocurrió, no solamente una cuestión del aislamiento sino una cuestión así, de tiempo, de cual es el tiempo de un sujeto en una sociedad así, absolutamente acelerada.

Donna E. Bentolila: No hay que olvidarse que Estados Unidos tuvo su época de oro del psicoanálisis por los años 50, en sus grandes ciudades y especialmente en la capital de la IPA que es Nueva York. Este triunfo temporario emergió con el paradigma de análisis de muchísimos años de duración. Pero muchos de esos análisis a mi juicio se eternizaron al estilo del interminable análisis de Woody Allen. Esto produjo, a mi entender, un gran descontento y una gran desilusión con el psicoanálisis en los Estados Unidos. Aprovechando de esta circunstancia, la sociedad americana avanzó con la nueva onda neurobiológica, con todas sus promesas de medicaciones maravillosas y respuestas de certezas en las genéticas del cuerpo. Creo que estamos viviendo la inevitable ola de desilusión que toda promesa de absoluto conlleva, incluyendo la de la neurobiología. La promesa del psicoanálisis es diferente.

Sara E. Hassan: creo que ahí nos aproximamos a una cuestión contemporánea del psicoanálisis de la que, supongo, tendríamos bastante para conversar. Tal vez en una otra oportunidad... Ahora, por una cuestión de tiempo, precisamente, a menos que quieras decir alguna otra cosa, podríamos dar por terminado. Gracias por tu colaboración!.

Boca Ratón, Florida, EEUU, 25-06-2000

Reportaje a Emilio Rodríguez

Realizado por Gerardo Herreros

Presentación



¿Cómo presentar a Emilio Rodríguez?. Lo haré en principio con mis impresiones, naturalmente imaginarias pues este reportaje se realizó enteramente por mail y eso ya habla de él. El hecho de que un hombre que en su tercera edad *como él mismo se definió- se maneje con el mail como pez en el agua ya habla mucho, al menos de su capacidad de adaptación o de un espíritu que se mantiene joven. No sólo eso, fue notable su capacidad de respuesta, tardaba más yo en preguntar que él en responder: Le preguntaba por las noches y a la mañana siguiente tenía las respuestas.

Como si fuese poco, tenía ciertos prejuicios ante un hombre anciano y tan ecléctico y me encontré con una persona inteligente, jovial, sagaz en las respuestas y casi diría sabio. Su sabiduría se lee en su posición enunciativa más que en los enunciados, como en mi parecer debe ser.

Eduardo Pavlovsky, en la presentación del último libro de Rodríguez (1) decía que desde joven ya era mítico, sus viajes, su formación, sus mujeres, su estar en el lugar preciso en el momento adecuado... Cuánto más mítico será ahora en el atardecer de su vida.

Emilio Rodríguez es psicoanalista y escritor, presidió varias instituciones, entre ellas la APA, se analizó con Paula Heinmann, supervisó con Melanie Klein, analizó a una de las nietas de la Mrs., almorzó con los hijos de Freud, estuvo en algunos de los más importantes cismas del psicoanálisis, uno de ellos el de Plataforma, del que fue miembro, marcó definitivamente el psicoanálisis en la Argentina.

Fue enemigo de Lacan y luego terminó leyéndolo, atendió niños, trabajó con grupos, participó de comunidades terapéuticas, estudió con Rappaport y Suzanne Langer, fundó movimientos, formó analistas, tuvo experiencias con drogas alucinógenas y de las otras, hizo escuela, escribió la primera biografía de Freud en Latinoamérica, vio el nacimiento de la APA en Argentina, escuchó pelearse a Ana Freud y a Mrs. Klein, discutió con Masotta y con Guattari, coqueteó con la riqueza y el comunismo, con la literatura, con el Candomblé y con mujeres de todos los colores. En fin, sin dudas una figura mítica, cuyo nombre recogen todos los historiadores del psicoanálisis sudamericano.

Una sola vez, mediando este reportaje, nos vimos la cara. Fueron unos segundos, él firmaba ejemplares de una manera como nunca vi; le preguntaba algo al portador, su nombre, qué hacía, etc., o tomaba alguna característica o palabra de la demanda del autógrafo y a partir de allí armaba la dedicatoria. Era sorprendente el efecto que generaba, como una interpretación freudiana clásica. Pero hasta eso ya lo sabía él, pues menciona en su último libro su *profesionalidad* como firmador de autógrafos.

En esa ocasión entre micrófonos, saludos de amigos y gente de todas las edades arremolinada a su alrededor, me acerqué, le dije quien era, me agarró la cara y sus palabras fueron *¡qué joven que sos!*. Nunca sabré si fue un elogio o una descalificación, pero a partir de ese momento, sentí que lo admiraba.

Rodríguez, el Autor

GH: En primer lugar, quisiera preguntarle acerca de sus dos últimos libros, que pareciera hablan del final de un recorrido: *Una biografía de Freud, la primera en Latinoamérica y su autobiografía*.

¿Qué es lo que impulsa a un autor como Ud. a marcar los hitos de la vida del padre del psicoanálisis y la suya propia?. Si a eso le sumamos que Ud. menciona que escribir de Freud es como analizarse con Freud, me pregunto si estos dos libros son una vuelta de tuerca, un hacer letra de un fin de análisis.

ER: Gerardo, comencemos por algo que debe tener un nombre en los manuales del bien decir, nombre que no conozco, pero, en fin, si está bien contigo, prefiero el tuteo.

Bien, siempre quise escribir una biografía de Freud. Toco el tema en mi novela Heroína. Yo había leído la de Jones un poco como si fuera un Evangelio. El galés había sido testigo presencial desde el primer congreso en Salzburgo. Su obra me parecía el Mausoleo del Rey Mausolo, ¿comprendés?. La de Gay desmitificó a Jones, por ser más ágil, mejor escrita, pero era al mismo tiempo un texto limitado en su corpus analítico. Entonces me di cuenta que, lejos de ser un absurdo, se imponía escribir una nueva biografía que podía ganar por varios cuerpos, si cabe la metáfora burrera, a las cabalgaduras existentes. Y así fue. Deshumildemente pienso que la mía es mejor.

El Libro de las Separaciones (2) trabaja sobre una tetralogía previa (El antiyoyo - La lección de Ondinas - Ondina, Supertramp y Gigante por su propia naturaleza), condimentado con trozos de Heroína y la Biografía de una Comunidad Terapéutica. Viene a ser mi cuaderno de bitácora más que mi autobiografía.

GH: Bueno, acepto con gusto el tuteo.

Con relación a las historias del psicoanálisis, me la dejaste picando pues críticas a Jones y a Gay Pues entonces, ¿qué nos queda de La Roudinesco -como la llamás en tu libro?.

ER: A la Roudinesco no me la toques, ella es divina, la mejor contadora de historias y tobillos de *pur sang* para retomar las metáforas hípicas.

GH: Hablando de la Roudinesco, justamente te menciona 5 veces en su diccionario. Cito la más extensa y jugosa de las entradas:

"En Bahía, Emilio Rodriqué, gran figura de la escuela Argentina, realizó una experiencia única en su género. Disidente de la APA, cercano a Marie Langer y al grupo Plataforma, recibió su formación didáctica en Londres con Paula Heimann y Melanie Klein. Instalado en 1974 en el corazón mismo de la civilización brasileña, entre negritud y colonización, casado con una sacerdotisa de la aristocracia candomblé, apasionado de la historiografía, logró reunir a su alrededor un grupo compuesto por todas las tendencias del freudismo. Es uno de los pocos psicoanalistas, tal vez el único, que pudo establecer un puente entre todas las culturas del continente americano, sin ceder al universalismo abstracto ni al culturalismo desenfrenado. De allí su lugar de maestro socrático, único en el psicoanálisis de este fin del siglo XX."

Me gustaría conocer tu opinión.

ER: Esa cita como su reseña a mi Freud en le Monde tuvieron un efecto orgásmico, imagínate, ¡yo como maestro socrático!! La crítica europea (Francia, Bélgica y Suiza) fue muy elogiosa. Mi éxito, my friend, te confieso que me sorprende. No esperaba ser un Sócrates Argentino

GH: Una de las cosas que más me fascinan de tu libro, es cierta sinceridad en determinados planteos y cambios que has hecho en tu vida. En parte me parece porque escribís de vos como si se tratara de otro, tal vez al modo del heterónimo, cosa que queda plasmada en la dedicatoria a un tal ¡Emilio Rodriqué!!

ER: Tienes razón con lo del heterónimo. O usando un equivalente, es un trabajo autoanalítico. Por otra parte, yo, en mi vida normal, en mi vida parlante, no soy un tipo radicalmente veraz, tengo un sobrio juego de mentiras.

Pero hete aquí que con la palabra escrita me nace ser veraz, lo que me hace pensar en un trabajo de autoanálisis o, como tu dices, una heteronimia. Mas, para complicar la cosa, no sé si digo la verdad o si hago de cuenta que digo la verdad...

GH: Como cita Lacan: "Yo la Verdad, miento" :.)

Insistiré en dos puntos acerca del Autor y del texto. Uno tiene que ver con tu análisis con el Freud de la biografía y otro con lo que llamas el "cuaderno de bitácora" que serían tus textos literarios. Sergé André otro analista y escritor, nos dice en su postfacio de "Flac" -una novela- que un texto literario en parte es autobiográfico, pero que en parte descrea de la famosa frase de Duchamp: El "autor desnudado por sus lectores", como si la máscara de la ficción importara más que la presunta verdad oculta tras el texto. Si a eso le sumamos tu enigmática frase del final del prólogo de tu biografía de Freud: "Escribir de ese modo, entonces, implica un proyecto intelectual en el que se intenta salir de la transferencia, a fuerza de abusar de ella, quebrando el espejo. Hace mucho tiempo que soy analista y, en la última década, me he preguntado cómo podría acabar todo esto. Más concretamente: ¿será que existe un final de analista, así como el final del análisis, aunque improbable, es teóricamente posible"

Entonces pregunto cómo pensás el texto en tanto caída de la transferencia y cómo sería eso de "un final de analista" con relación al texto.

ER: Pusiste el dedo en el ombligo de ese final que opera como ventilador. El final del analista (mucho mas concreto, dicho sea de paso, que el final de un análisis), si la cosa fue en serio, es trágico, es un *Goterdemerung* (sic) (pardon my german). No me refiero solamente al tendal de suicidas de ambos sexos que la historia registra. Ese final de analista bien puede ser considerado como la muerte de un dogma y el nacimiento de una doctrina o de una sabiduría. Por eso espero con sumo interés la correspondencia de Stekel a Freud, escrita en un hotel de Londres antes de su suicidio. Creo que tenemos que esperar mas de 10 años para que las cartas sean liberadas.

GH: *En parte me parece entender, si es posible la "traducción", corregime si no es así, que lo que vos llamas final de analista es lo que Lacan llama fin de análisis con la producción de un significante nuevo (doctrina?) más que un desecho (suicidios?) enfrentado a la nada de la falta en el Otro. De allí que esa nueva "sabiduría" sería uno de los fundamentos del llamado "pase" entre los lacanianos.*

ER: Urania Tourinho Perez escribió un artículo sobre El Final del Analista que sigue una vertiente lacaniana parecida a la tuya y, pensándolo bien, es bastante dramático el destino si funeste (3) del exangüe analista lacaniano, pero Lacan se refiere al imaginario del paciente dado de alta o a algo por el estilo. Creo que él amaba u odiaba demasiado a sus pacientes. Yo estoy proponiendo el Ave Fénix con algunos accidentes de Precurso.

GH: *No he leído el libro de Urania, pero justamente tu propuesta del "Ave Fénix", me parece una metáfora excelente con relación a la idea que tengo y me parece que tiene Lacan. En la mitología egipcia, el ave Fénix representaba el Sol, que muere por la noche y renace por la mañana. En ese sentido Lacan propone que la salida de un análisis tiene que ver con la entrada y donde ese Ave Fénix al final no tiene que ver con lo imaginario, sino con la producción de un sentido nuevo -simbólico, no imaginario- y que si bien es diferente el sujeto a la salida, en cierto sentido es el mismo Fénix. Es decir, hacer del destino un estilo. No sé qué opina el analista de más de 100.000 Horas!*

ER: Con respecto al ave Fénix y al "final del analista" tuve una buena charla con Sergio Rodríguez, donde él sugirió, sagazmente, que lo que yo llamo final del analista puede en realidad ser el comienzo del analista, en el sentido pleno del analista dueño de sí, lo que toca el tema de la sabiduría. Pero, para contrariar esta cautivante tesis, tenemos el triste testimonio de los incontables analistas viejos, caducos, afásicos, que terminan mal sus vidas, pobrecitos. No sé.

Rodrigué y el psicoanálisis:

GH: *Estoy leyendo tu "cuaderno de bitácora" (el Libro de las Separaciones) admirando tus periplos -decía Tato Pavlovsky en la presentación que siempre estabas yéndote- y te preguntaría sobre tu conocimiento del estado del psicoanálisis en Argentina y en el mundo anglosajón en épocas pasadas y ahora, y si pudieras hacer una evaluación de las diferencias.*

ER: Tato y Gilberto Simoes me pusieron el apodo de Ulises y sostienen que El Libro de las Separaciones viene a ser mi Odisea de psicoargonauta (4) que va y vuelve. A mí me han llamado El Mono, El Chino, El Mudo y este es el primer mote que me gusta. Como Ulises, entonces, diría que encontré mi patria Itaca muy cambiada, bastante babélica, lo que no deja de ser positivo; cuando la dejé, Itaca era monolíticamente kleiniana. Estados Unidos es un desierto, lo que también no deja de ser positivo, en tierras yermas surgen ideas renovadoras y los jóvenes filósofos de la Costa Oeste son interesantes. Mi bola de cristal proyecta un retorno a Marx y Freud, vía Foucault.

GH: *¿Podrías hacer hablar más sobre el tema, a tu bola de cristal?. ¿Cómo ves el futuro del psicoanálisis?.*

ER: Hace poco escribí que el planeta Gaia, después de un exitoso análisis de 100 años, se levanta del diván y agradece efusivamente al Dr. Freud porque el análisis cambió su vida. Ella dice "gracias Doctor" y se va a formar parte de un zapping club. No es que Gaia sea una desagradecida, pero los tiempos cambiaron. No sé cuanta verdad contiene esa fábula.

GH: *En esta fábula, mencionás la duración de un tratamiento en 100 años, lo que me permite preguntarte acerca del análisis terminable e interminable. En tu caso personal, al parecer la idea del Ave Fénix y la cuestión del Final del analista o "el comienzo del analista" me hacen pensar en algo con relación a un final, pero quería preguntarte acerca de lo terminable o interminable de los análisis que has dirigido.*

ER: El análisis usualmente termina como se apaga una vela, por falta de cera o por chiflón. El asunto es ver si existe un final Fénix o un final Heroica de Beethoven que justifique lo que Freud en un momento dado dice en análisis Terminable e Interminable, donde postula algo inédito en el hombre analizado. That is the question!

GH: *Sabés, hay dos cuestiones que me interrogan permanentemente con relación al psicoanálisis, una es la eficacia y otra la transmisión. Vos utilizás cuatro conceptos metafóricos que creo percibir como claros: "Falta de cera", "Chiflón", "Final Fénix" y "Final Heroica". ¿El "Final Fénix" lo hemos analizado, pero tenés ganas de explayarte en los otros tres?.*

ER: Creo que las metáforas son más pertinentes que mis torpes explicaciones, pero ejemplifiquemos: un chiflón es el final del caso Dora; una vela mortecina, El Hombre de los Lobos; la Heroica, el caso Katherina en los Alpes.

GH: *A ver si entiendo: chiflón se lo dá Freud a Dora (él no entendió de qué se trataba) y se termina. Vela mortecina en el Hombre de los lobos, porque quedaba del lado de éste la continuación y no le daba el cuero. Pero no entiendo la Heroica.*

ER: Soy un negado musical, pero La Heroica, es la del ¡Ta ta ta taamm! Final apoteósico, como el hueso de Kubrick en Odisea en el Espacio.

GH: *El comienzo de tu "Freud" es a mi modo de ver el comienzo del psicoanálisis, es decir el Sueño de Irma y da la casualidad -o mejor dicho, en cierto modo, el lugar común- que hace unos años escribí un trabajo sobre el mismo y donde casualmente también, abono a la idea de que Irma es Freud. Así, me parece que compartimos que si Irma es Freud y este es el sueño inaugural del psicoanálisis, el lugar de la interpretación de los sueños ocupa un lugar destacado en la clínica. Con tus, como vos decís, 50 años de psicoanálisis, ¿has notado cambios en las formas de la práctica analítica y más precisamente en el lugar de los sueños en los análisis?.*

ER: Sí, noto grandes cambios, aunque los sueños siguen soberanos, pero los sueños han cambiado. Tomemos mi caso: calculo que asisto, diariamente, unas 5 horas entre TV e Internet. El bombardeo electrónico ha transformado mis sueños. Si antes soñaba como, digamos, Fellini (en mis mejores momentos), ahora sueño como un clip de Michael Jackson. Spots visuales fragmentados, esquizoides, estúpidamente despampanantes. Hace poco soñé que mi sueño, mejor dicho, que la pantalla de mis sueños era triturada por un schreader, es decir, por ese aparato industrial que procesa la basura en tiritas. Y todavía peor, la semana siguiente soñé que estaba en un supermercado, la escena se había detenido y yo, impaciente, esperando que viniera el schreader para *schreadificar* mi sueño. Repito, soñamos diferente, del mismo modo en que ya no escribimos como antes, ni leemos, ni escuchamos como antes.

Pero no nos damos cuenta. Tal vez eso sea lo más significativo: no nos damos cuenta. Una especie de amnesia existencial.

Rodrigué y el eclecticismo

GH: *Con relación a esto, es decir, el intento de hablar el mismo "idioma" analítico, en Acheronta, tenemos una tendencia de apertura a discursos o posiciones teóricas diferentes dentro del mundo *psi*, pero siempre nos preguntamos acerca de la relación entre apertura y eclecticismo, puesto que en verdad en parte por prejuicios y en parte por razones teóricas, no nos resulta simpático ese significativo "eclecticismo". Al parecer algo de eso se juega en una frase de tu prólogo al "Freud", donde decís: "...mi eclecticismo impenitente, esa virtud con cara de vicio o viceversa". Es decir, el eclecticismo: ¿es una virtud con cara de vicio o un vicio con cara de virtud?*

ER: Lo de eclecticismo yo lo veo así, lo ecléctico vale cuando se opone a lo dogmático, pero a veces se me va la mano. Es por eso que mi amigo Hernan Kasselman me critica sosteniendo que tengo "alma de puta". Me parece, eclécticamente, que exagera.

GH: *En tu autobiografía, escribís:*

"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".

Te quería preguntar ¿por qué se agotó tu vena grupal y si planteas un retorno a Freud, significa que lo habías abandonado?. ¿Qué es lo que produjo ese retorno y de qué manera?

ER: Pensándolo mejor mis años totalmente grupales fueron 5 mientras cumplía junto con Martha Berlín el compromiso de formar, en grupo, a los bahianos.

En ese tiempo no es que Martha me dio la manzana, pero sufrí en parte el hechizo psicodramático y esalénico (5) de mi compañera de aventuras. No me arrepiento de la manzana, me siguen gustando los grupos en la forma de laboratorios y las sesiones individuales intensivas que los cariocas llaman de "shampoo". La vuelta al psicoanálisis me lo dio el propio psicoanálisis, las sesiones individuales junto al diván. Vuelta, aunque nunca lo dejé.

GH: *¿Cómo te las arreglaste con el "Mecano 5", metáfora que utilizás para definir como superadora de las anteriores a la teoría Lacaniana?. Te lo pregunto, porque fue todo un problema Lacan para los analistas "viejos".*

ER: El número del Mecano no significa solamente quien la tiene más grande, tiene que ver con la complejidad de la cosa. Klein hoy en día me aburre, es como leer Dickens; Lacan me fascina, es como leer Finnegans Wake.

GH: *Sí, incluso comparto con vos que de lo que se trata entre Klein y Lacan es de un salto epistémico. Pero en verdad, sos la primera persona que conozco que no le aburre el Finnegans!! Yo nunca lo terminé de leer.*

Ahora bien, aparece un conflicto de amores, pues hemos acordado que querías a la Roudinesco y ahora a Lacan, pero ella no lo quiere a él!!!. ¿Cómo te la arreglás con eso?

ER: Podría hablar de mi eclecticismo, pero no. Yo le debo a la Roudinesco el timing, el ritmo y medida para escribir mi biografía. A Lacan lo admiro mas de que lo quiero. O tal vez lo quiera con el amor que se tiene con un rival después de una buena pelea callejera, aunque te duela el chichón (rima con chiflón).

GH: *Con relación a Roudinesco y Lacan, hay un pasaje en tu "Freud" en el que me parece crucial la forma en que lo resolvés. Se trata del episodio de la invitación o no a Lacan cuando tienen la oportunidad de*

conocerse. Vos mencionás la contradicción de Roudinesco pues en un texto dice que no fue invitado y en otro que sí, pero que Lacan no quiso ir. Me parece que la diferencia entre una posibilidad y otra, es abismal. ¿Qué opinás?

ER: Ese momento del pasaje de Freud por París rumbo a su final en Londres es crucial, daría para una buena pieza de teatro (no me robes la idea). En mi versión, Lacan fue invitado pero, por su frustración con Freud, que no "supo" reconocerlo en su monografía y por su bronca con Marie Bonaparte (amante de su analista), no quiso ir.

Rodrigué y las Instituciones

GH: No te preocupes, pues seguro que nadie mejor que vos podría escribir una obra de teatro sobre psicoanálisis.

Esto me permite introducirme en cuestiones institucionales. En tu biografía, nos contás muy bien como fueron tus relaciones con las Instituciones analíticas y sobre todo como fuiste parte de la historia de los grandes cismas que permitieron la diversidad contra la hegemonía.

Quería preguntarte si estás al tanto del "mapa Institucional" actual y cuál es tu opinión.

ER: ¿Mapa institucional?, no conozco la expresión, explicámela. De haber una cartografía trazada, yo quiero ser un hombre fronterizo, un borderline en el buen sentido de la palabra, danzando con los lobos.

GH: Hace un tiempo, un amigo estuvo en otro país charlando con una analista muy conocida que se había separado de una institución importante.

*Mi amigo me contaba lo que ella le decía. Haciendo ademanes en el espacio como dibujando un mapamundi, comentaba: "aquí tenemos 3 grupos nuestros, en este otro lugar pocos se han separado, pero nuestro fuerte está en *tal ciudad-, con lo que si armamos algo allí seremos más".*

Esa imagen de alguien describiendo la pertenencia institucional como un teatro de operaciones de película de guerra yankee del '50 me hizo pensar en "mapa institucional".

ER: Yo soy fan de Sergio Rodríguez. Él me convenció de que son funestas pero necesarias, ahora no creo que cuanto más funestas, mas necesarias. Tal vez cuanto menos necesarias, menos funestas.

GH Y hablando de instituciones, ¿Existe un psicoanálisis brasilero?. ¿Cómo es el psicoanálisis que habla portugués ("la última lengua latina, inculta y bella", dice un poema)?

Y esto teniendo en cuenta que para muchos, sos el único que hizo escuela allá!.

ER: Viejo, hablá bajito. que si te escuchan!! Mi amiga Urania dice que el futuro del psicoanálisis está en Brasil y si te descuidas en Bahía. Brasil copó con los Etats Generaux. Me gusta Mahbi, me gusta Garcia-Roza y Chaim Katz. Me gusta Joel Birman. Hay que ver a donde uno apunta, Sudamérica solo tuvo un Tiger Woods, Pichon, el resto es meritorio, al nivel de un Rene Major, de un Fedida, Isidoro Vegh vale un Philip Julien, Sergio Fernández vale un Didier-Weil, Avenburg vale un Anzieu. Gente talentosa en Buenos Aires, Córdoba, Rio y Puerto Alegre. Yo te puedo armar un equipo sudamericano que puede ir a Sidney.

GH: Es cierto lo que contás de Brasil, es más, al parecer hubo mucho más revuelo en Brasil con los últimos alejamientos de la AMP que en Buenos Aires. En ese sentido, en tu biografía hacés expresa mención a tu participación en el primer Congreso de Convergencia en Barcelona en el 97 y quería preguntarte si allí está tu simpatía institucional o en otro lado?.

ER: Gerardo, siendo un poco cínico, yo diría que mis simpatías están en todas las instituciones que laburan, arman congresos, mandan pacientes, etc. La menos querible, en el cuadro de meritos, es la IPA, la de J-A Miller tiene el mérito de sorprenderte en el ajedrez de la vida. Convergencia, como una vez dije del Proyecto, es el improbable casamiento de un sapo con una mariposa. Las instituciones, creo que me estoy repitiendo, tienen que ser pequeñas y marginales.

GH: *En mi barrio, no dudarían en definirte como "escurridizo como una anguila" (o tal vez soy yo el que no leo entre líneas) en relación a algunas respuestas que me has dado, sin embargo, esta me pareció muy fuerte y taxativa a pesar de las metáforas. Pero con mi torpeza para la poesía, no entendí lo del "sapo y la mariposa". ¿Me la podrías aclarar a pesar del riesgo de bastardización que tiene el explicar una metáfora, como diría Borges?.*

ER: Lo del sapo y la mariposa no es mi metáfora, lo saqué de Mannoni . Los bahianos hablan de juntar nabos con bugundies, juntar lo plausible con lo incongruente.

GH: *Teniendo en cuenta tu "cuadro de méritos": A la luz de tu participación en la APA, qué opinás del campo institucional actual del psicoanálisis en la Argentina y en particular qué te parece el acercamiento de la APA/IPA y Miller (En Bs. As. Hace poquito hicieron un encuentro en conjunto).*

ER: Lo del sapo y la mariposa contesta en parte el tema del improbable casamiento institucional. Juntar Jacques-Alain Miller con la IPA me suena a frígida cópula.

Pero el grupo de Miller no es tan peor que los otros en una sopa donde no existen héroes ni villanos. Por otra parte, el lustro que va de 1911 a 1916, por un lado fue el más desgarrador en términos de cismas y golpes bajos (Jung, Adler y Stekel) y, por el otro, el más fértil creativamente hablando (Tótem y Tabú, artículos metapsicológicos, Leonardo, Narcisismo). Esta anguila no resbala.

GH: *Touché con la anguila!*

Nadie mejor que vos me puede responder a esta pregunta, no sólo por tu experiencia y años, sino por tus activas participaciones.

Uno conoce Instituciones de psiquiatras, de abogados, de ingenieros, de escritores, pero tengo la certeza que en ningún otro campo como en el psicoanálisis, justo en el psicoanálisis!. Se producen tantas rupturas, diásporas, peleas narcisísticas, atomizaciones, o instituciones monolíticas o con amos incuestionables o que no se dejan cuestionar, como en las instituciones nuestras.

Quería preguntarte si opinás lo mismo y cuál es tu hipótesis, si tenés alguna, sobre la razón de ello.

ER: Conuerdo, se trata del million dollar question, que muchas veces la pensé y a lo largo del tiempo, le di respuestas diferentes. Cuando era presidente de la APA, en 1968, me parecía inconcebible que la APA se fracturase. Eso se debía a mi pedigree kleiniano y a la tradición de la Escuela Inglesa de no "cismarse" con la invención del Middle Group. Tanto es así que cuando comenzamos a idealizar Plataforma con su destino separatista, no pensaba o no pensábamos en crear otra institución, aunque parezca absurdo. Era un poco como el "mayo argentino", donde Castelli no pensaba separarse del España. Era otra cosa, un grito de libertad. Castelli era ingenuo, Plataforma era ingenua. Cuando Lacan disuelve la Escuela de París, su propuesta era cualquier cosa menos ingenua: se trataba de una elaborada, bien pensada, propuesta teórica, fruto de un serio trabajo sobre el sentido dado por Freud a los "grupos artificiales". No creo que una reflexión parecida fluya en la Fundación del Campo Freudiano. Urge pensar el tema, discriminar entre semillas y metástasis. Un problema hoy en día es que la multiplicidad de grupos tiene un lado positivo, un lado liberador, pero también tiene un lado siniestro, porque nos sobrepasa como una gigantesca ola hawaiana, que nos hace caer en la balcanización acelerada de los tiempos actuales.

Rodrigué psicoanalista, escritor: ¿sabio?

GH: *Hay en tus respuestas hasta ahora, cierta combinación entre el escritor y el psicoanalista. Es un estilo muy especial, pues si bien a mi modo de ver pierde cierta rigurosidad teórica, gana en belleza creativa. Por ejemplo, en el capítulo de tu biografía "muerte de Nouné", te preguntás pícaramente "qué es escribir bien" y sin dudas es un pasaje que toca con la belleza de tu escritura, lo real de la muerte, donde aquello que angustia y horroriza, pasa al campo simbólico a mi gusto de manera excelente -me subyugó ese capítulo-. Pero por otro lado, cuando te pregunto por cuestiones teóricas, quedo al modo de como planteaba Lacan la interpretación, "entre el enigma y la cita". ¿Podrías hablarme de esa articulación singularmente tuya de "escritor-psicoanalista" (o "psicoanalista escritor")?.*

ER: Escribir bien es preocupante. Esa cita que mencionas, no es picara, es desgarrada. Tenía miedo de ser un "cafisho da la muerte", o sea, aprovecharme de la escena trágica para producir un best-seller. Además, me tomo mucho tiempo sentirme escritor en mi propio directo y no un psicoanalista que escribe. Estaba el cuco de Marañón, considerado un escritor entre los endocrinólogos y un endocrinólogo entre los escritores. Para mi fue definitorio cuando Robert Maggiori en Liberation: dice que *Rodrigué es un escritor, cosa que Jones no fue; y un psicoanalista, cosa que Gay no es'. Me derretí delante de ese elogio y pensé: ojalá que Gay lo lea! Yo creo, con viento en popa, que el analista, en su condición flotante, potencializa al escritor. Por otra parte, vuelo bajo teóricamente.

GH: *Me parece que el cuco ya te lo habías sacado antes, ¿no?. ¿Acaso en Ondina Supertramp no eras ya escritor?. ¿Y qué tiene de malo ser psicoanalista y escritor?. Como vos decís, parece que más tiene de bueno, ¿no?.*

ER: El cucazo lo saqué con *Heroína*, pero hubo cuquitos. Creo en mi caso que el psicoanálisis modeló mi estilo.

GH: *Tengo una hipótesis delirante que me parece constato a partir de tu biografía. Si bien podría fundamentarlo teóricamente (en relación a la caída de ideales e identificaciones) prefiero hacerlo en tu estilo: Yo pienso que el psicoanálisis rejuvenece a los analizantes, uno se adapta mejor a los jóvenes y sus gustos, modifica y enriquece los propios, admite nuevas formas de pensar, la sexualidad se mantiene a flor de piel, etc. Permanece menos rígido. ¿No sé qué pensás de mi delirio?.*

ER: Tu delirio es el mío. Para mi el psicoanálisis es un arte marcial que ordena el fluir de la creatividad. Tal vez fue eso lo que me llevó a decir, en el *Libro de las separaciones*, "Yo soy psicoanalista en todo lo que hago, escribo como psicoanalista, vivo psicoanalíticamente, psicoanalizo psicoanalíticamente y hasta en los moteles entra la Causa Freudiana. Soy una máquina psicoanalítica". Pero, cuando miro en mi entorno, mi tesis claudica ante la opacidad de muchos colegas.

GH: *Siempre tuve otra pregunta también delirante y tal vez blasfema para la ortodoxia psicoanalítica, qué sin dudas serás el mejor interlocutor para responderla. Te comenté que he viajado a Salvador casi una decena de veces y sin pedirle permiso me apropié de él. Y a partir de la riqueza de su arte, la polifonía cultural y religiosa, la sexualidad a flor de piel, la belleza de su música, sus pinturas, su sensualidad, los poetas y a veces su violencia, me hacían pensar que la represión operaba de otra manera o menos!!! en los bahianos. De allí la presencia de sexo y muerte tan a la vista. ¡¿Qué opinás de mi delirio?!*

ER: Yo comparto tu delirio, Salvador es único, está en las antípodas del metro de Paris. En cierta ocasión, cuando sentí mi estadía amenazada por una cuestión de visa, escribí la siguiente carta: lema de visas, corría el peligro de ser deportado, escribí la siguiente carta:

Querida Bahía, Esta es la carta de un forastero que encontró una tierra a la medida de sus sueños. Escribo desde el miedo que tengo de perderte, perder tu cielo, tu gente, los coqueros, las buenas vibraciones. Puedo perderte, Bahía y de pronto comprendo que en el límite de un gran amor está la muerte. Hoy no te hablo como analista, ni como escritor, ni como el hombre notable que soy. Hoy te hablo como un enamorado, única llave para abrir la intimidad de tus puertas. Y Olé!

GH: *En tu biografía mencionás tus amores carnales y yo quería preguntarte por los amores intelectuales. Si me permitís adivinar, en la lista están Mrs. Klein y Suzanne Langer, ¿qué otras mujeres y hombres han sido realmente amores intelectuales?.*

ER: Adivinaste. Colocá también a mi hermana Maria Mercedes, la pintora, a Winnicott y a David Rappaport.

(Rodrigué, al parecer medita un poco la respuesta y a las pocas horas me manda otro mail)

ER: No concuerdo con lo dicho. Tu pregunta fue importante: pensé en familiares y analistas, no escritores. Podría haber puesto Mamá y Freud. Admiro a Borges, Cortazar y tal vez Rivera.

GH: *Me habías contado que estabas escribiendo otro libro llamado "El libro de los encuentros". Bella elección pues para producir "encuentros" antes tiene que haber "separaciones". Quería que me contaras acerca de ese próximo libro y si tenías algún adelanto para los lectores de Acheronta.*

ER: Más que bella, es una elección inevitable. En este libro (6) que voy casi por la página 200, hablo de mi encuentro con Freud y de mi encuentro navegando por la www, donde tengo cita con una novia polar y hago mi duelo por Lady Di. También cabe pensar que es un encuentro conmigo mismo en la serena y traicionera soledad de la tercera edad.

GH: *En "El libro de las separaciones", hay una palabra que insiste en repetirse a lo largo del libro, al punto que me llamó la atención: "Pánico". Al parecer, en tu historia, a pesar de los constantes cambios y separaciones, algo con relación a un miedo feroz estaba presente y lo consignas permanentemente. ¿Podrías hablarme de tus miedos?. Quería preguntarte cuáles consideras que han sido los efectos del psicoanálisis en tu persona?.*

ER: Me dejaste pensando, yo no veo tanto "pánico" en mis textos, a pesar de mi vertiente fóbica, salvo en los pasajes en que hablo de la muerte. Creo que hablar de la muerte, sin entrar en el humor negro, es una forma de entrar en lo fúnebre con la luz encendida. Esta pregunta, junto con lo del "miedo feroz" me hace sospechar que me consideras bien neurótico. Bien, sano, sano... sano, no soy. Pero me parece que el psicoanálisis me desinhibió y trabajó mucho sobre mi creatividad.

NOTAS:

(1) *El libro de las separaciones*. Dos capítulos y la presentación la adelantamos en el N° 11 de Acheronta

(2) Obras del Autor:

- *Psicoterapia del grupo*. Con L. Grinberg y M. Langer, 1957.
- *Biografía de una comunidad terapéutica*. 1965, Eudeba.
- *El contexto del proceso analítico*. (con E. Rodrigué). 1966, Paidós.
- *Plenipotencia*. 1968, Minotauro.
- *Heroína*. 1969, Sudamérica.
- *El paciente de las 50 mil horas*. 1974, Fundamentos.
- *El Antiyoyo*. Con Martha Berlín 1977, Fundamentos.
- *La lección de Ondina*. 1980, Fundamentos.
- *O último laboratorio*. Con Norma Ferro (en Portugués), 1984.
- *El sueño de fin de análisis*. Con Syra Lopes, 1985, Nueva Visión.
- *Ondina, Supertramp*. 1987, Sudamericana.
- *Gigante por su propia naturaleza*. 1991, Sudamericana.
- *Sigmund Freud, el Siglo del psicoanálisis*. 1995, Sudamericana.
- *El libro de las separaciones*. 2000, Sudamericana.

(3) Referencia al título del libro de Roustang.

(4) Término utilizado por Rodrigué para definir a los analistas que emigraban en las épocas de represión en Argentina. Dice en su libro **Años de trotamundos donde la manada psicoanalítica argentina se dispersó por los cuatro vientos... como judíos latinoamericanos... Moríamos en los aeropuertos. Llorábamos escuchando Balada para un loco**.

(5) Adjetivación en relación a *Esalen*, clínica o comunidad Estadounidense que se dedicaba a distintos *laboratorios* corporales, psicológicos y gestálticos. Allí estuvo Rodrigué con Martha Berlín.

(6) A continuación publicaremos en exclusiva un borrador que Emilio nos cedió gentilmente

**Entretien avec Alain Vanier
et autres membres d'Espace Analytique
(Ignacio Gárate-Martínez, Dominique Inarra, Pierre Poisson, Laurence Croix)**

Realisé par Norma Ferrari et Michel Sauval

Texte établi par Michel Sauval et corrigé par A. Vanier

*On se retrouve au hall de l'hotel, puis on passe au bar d'à coté.
Le dialogue commence et on met en marche notre enregistreur ...*

Entretiens préliminaires

Premières présentations...

Alain Vanier: Joël Birman est membre d'EA en France. Il a créé une association Espace Analytique à Rio de Janeiro, au Brésil, Espaço Brasileiro de Estudos Psicoanalíticos, avec Maria Izabel Szpacenkopf. Et nous avons créé un réseau, le Réseau d'Espace analytique, qui n'est pas une structure pyramidale ou l'association française serait l'association maître. Ils ont créé une association autonome. Nous avons une instance commune qui s'appelle le Collège International d'EA, ou il y a des gens de l'association française et de l'association brésilienne, et aussi maintenant de l'association bulgare. Mais c'est un réseau comme le sont les mailles d'un filet, ça n'est pas une structure pyramidale. Joël Birman, qui travaillait beaucoup sur les questions de la politique de la colonisation, a été très sensible à l'idée qu'une fois de plus, il n'y ait pas une situation où quelque chose, venant d'Europe, ait une position hégémonique par rapport à ce qui est en train de se créer au Brésil, qui a besoin de sa propre dynamique, sa propre histoire, etc.

Je vous présente les membres d'EA présents : Catherine Mathelin, qui est une psychanalyste d'enfant, mais pas seulement, elle a écrit plusieurs livres, dont certains sont traduits en Argentine, ainsi qu'au Brésil. Laurence Croix, qui a fondé en France une revue, un journal de psychanalyse, Scansions, elle est aussi universitaire. Pierre Poisson, qui fait parti d'EA, il travaille beaucoup sur la psychose. Ignacio Gárate-Martínez, qui vit à Bordeaux, il est universitaire aussi, et va s'occuper de de notre revue qui s'appelait " logos <>ananké ", fondée par Joël Dor et qui va s'appeler maintenant " Figures de la psychanalyse ", " Logos<>Ananke, nouvelle série ". Arlette Costecalde, qui est psychanalyste près de Paris, psychiatre aussi, elle dirige notre formation médicale continue.

Michel Sauval : Je vous demandais pour Joël Birman parce que la présence de plusieurs centaines de brésiliens aux Etats Généraux de la Psychanalyse m'a surpris beaucoup

Alain Vanier: Vous étiez aux états généraux de la psychanalyse?

Michel Sauval : Je fais partie, encore, du comité international, mais.....

Alain Vanier: ... alors on étaient ensembles....

Michel Sauval : ...mais justement, je ne suis pas allé à Paris.

Nous avons monté sur PsicoNet le site de EG, mais le phénomène n'a pas été le même en Argentine qu'au Brésil. Je crois qu'en Argentine l'initiative des forums (de C. Soler) ont pris le devant et ont canalisé, en 1999, l'idée d'un espace de discussion ample.

Malheureusement cette idée n'a pas eu de suite, le forum est entré en crise, la moitié a démissionné, etc.. Mais, pour alors, les EG n'étaient plus en condition de prendre la relève.

Les éditions électroniques...

Alain Vanier : Je crois que les EG sont le signe d'une réunion d'un nouveau type, via Internet. René Major me disait qu'il y avait plusieurs centaines de connexions par jour sur le site des EG

Michel Sauval : Le site des EG répond aussi au goût des internautes: la disponibilité gratuite de textes et articles. Les sites institutionnels ou il n'y a que l'information des instances directives et ce genre de choses n'ont pas de succès

Alain Vanier: Certains éditeurs pensent qu'il ne faut plus faire de revue papier; dans 3 ans il n'y aura plus que des revues web", pronostiquent-ils.

Michel Sauval : en réalité, je crois, si possible, il convient d'être sur les deux formats. Surtout avec la possibilité qui commence à s'instrumenter sur plusieurs sites, de faire l'édition papier sur demande.

Alain Vanier: Voilà, Dominique Inarra, membre d'EA, et responsable de plusieurs séminaires.

Ignacio Gárate-Martínez : Je crois que sur [le site d'EA](#) nous allons bientôt ouvrir un espace pour intégrer "Figures de la Psychanalyse", notre revue. Le problème est précisément celui des textes que l'on y met. Nous avons pensé mettre tous les sommaires et toutes les références.

Est-ce que véritablement il faut mettre les textes?

C'est un problème qu'on se pose, parce que, évidemment ça intéresse beaucoup les internautes, c'est très important d'offrir des textes, mais....

Il y a un site intéressant, qui s'appelle [Oedipe](#) ...

Michel Sauval : ... oui, celui de Laurent Le Varguerese ...

Ignacio Gárate-Martínez : ... je me suis amusé un jour à y aller voir, j'ai trouvé un monsieur de Madrid de l'AMP....

Michel Sauval : Guillermo Rubio ?

Ignacio Gárate-Martínez : ...je crois qu'oui. Je lui ai écrit une lettre, parce qu'il me semblait qu'il y avait une petite partie de l'histoire qu'il racontait, que j'avais vécue de près en Espagne, qui était un peu différente. Et il m'a répondu en disant "je ne manipule pas l'histoire". Je lui ai dit, mais non, on échange, on est sur Internet, et il m'a répondu très gentiment. Finalement je lui ai posé la question: une fois que vous vous êtes rendu compte d'un aspect institutionnel difficile de votre mouvement, ¿ qu'est-ce qui vous empêche de retrouver dans la discussion ceux qui n'ont pas commis cette erreur institutionnelle?. Et là, je n'ai plus eu de réponse...

Michel Sauval : Bon, ce n'est pas un problème d'Internet, c' est un problème des personnes ... (rires)

Ignacio Gárate-Martínez : la connexion a mal marché.

Ce que j'essaye de dire c'est que lorsqu'on met du texte dans Internet, je ne suis pas sûr qu'il favorise l'échange. Peut-être que ça peut favoriser l'emprise.

Ce n'est pas une affirmation, c'est une question.

Michel Sauval : Je crois que tout dépend toujours des personnes

Ignacio Gárate-Martínez : ... et dans Internet il y a beaucoup de personnes

Michel Sauval : Le problème que vous posez est important. Si vous allez sur certains sites, on ne vous répondra même pas. Sur d'autres sites, au contraire, le débat est possible.

En particulier, sur Acheronta, qui est une revue indépendante - nous n'avons pas de position doctrinale, sans que cela implique un oui à tout : nous ne faisons pas de l'eclecticisme - après l'édition de chaque numéro, un débat est proposé, à partir des textes publiés, sur notre liste de discussion. C'est un espace où les auteurs aussi participent.

Ignacio Gárate-Martínez : ça c'est intéressant...

Laurence Croix: il y a des thématiques?

Michel Sauval : Non.

Acheronta a une particularité. Il y a certains articles que nous cherchons nous-mêmes (par exemple ce reportage) mais parallèlement, nous recevons une grande quantité d'articles qui nous sont soumis spontanément, sur lesquels nous faisons le tri, et qui composent le gros de chaque numéro. Il n'y a donc pas de thématique sinon après coup

Ignacio Gárate-Martínez : En tous cas je crois qu'il est indispensable d'exister sur Internet, c'est la façon la plus simple d'échanger. Ça peut être extrêmement riche. Il nous faut du temps pour savoir ce que l'on veut intégrer ou pas, mais il est certain en tous cas que rapidement, et la revue et les sommaires (de Figures de la Psychanalyse) seront sur Internet.

Laurence Croix: on pourrait vous soumettre quelques articles de la revue pour publier à Acheronta

Les problèmes de traduction...

Michel Sauval : Parfaitement.

Nous ne faisons pas d'obstacle à la publication ou republication sur d'autres formats papier.

De fait, nous avons publié des chapitres de livres. Par exemple, nous avons publié au numéro 11 le premier chapitre du [livre de Marcelo Pasternac](#) sur les 1236 erreurs et autres fautes à la traduction des Ecrits de Lacan à l'espagnol, commençant par le fameux "singe" en quoi s'est transformé le "linge" qui paraît Bouffon. Je ne sais pas si vous connaissez : au début des Ecrits on trouve "*le linge parant Bouffon*", et cela est devenu, en espagnol, "*el mono imitando a Buffon*", c'est à dire, "*le singe imitant à Bouffon*", ce qui évidemment pose quelques questions sur ce que voulait bien dire Lacan sur le sujet du style (rires)

Ignacio Gárate-Martínez : C'est arrivé dans le séminaire de Lacan, par le malentendu propre à la sténographie.

Par exemple "les sphères à Miller": à un moment donné Lacan prononce un terme un peu complexe qui est "sphères armillaires". Je ne saurais pas le traduire à l'espagnol, peut être "armilarias". Mais la sténographe a mis "las esferas de Miller" ...

Ça arrive tout le temps, c'est le malentendu ça.

Michel Sauval : Par rapport à la transcription, il est évident qu'il y a beaucoup à faire. Mais pour la traduction aussi. Même quand il s'agit de textes signés par Lacan en vie, la traduction à l'espagnol.....

Ignacio Gárate-Martínez : ... à l'argentin

Michel Sauval : bon, argentin et mexicain en tous les cas, puisque c'est la traduction de Segovia, corrigée par Nasio...

Ignacio Gárate-Martínez : Je vous dis cela parce que, si vous permettez, il y a un terme en espagnol que tout le monde utilise, et qui a pénétré la culture maintenant - et ça va être difficile d'y revenir - qui est "hiancia".

C'est le problème de comment traduire Lacan. ¿Est-ce que traduire Lacan c'est à chaque fois inventer un mot qui n'existe pas ?, ¿ou est-ce que traduire Lacan c'est enraciner dans la culture propre une création d'essence nouvelle?.

Vous avez le problème de la "béance". J'avais un maître qui écrivait la "béance" comme ça: "l'abbé Hans", c'est à dire, "el cura juanita".

Et bien T. Segovia a fait quelque chose de très semblable puisqu'il a écrit "hiancia". J'ai cherché dans tous les dictionnaires du monde, en espagnol, et ça n'existe pas du tout.

Michel Sauval : Vous êtes sûr de cela?

Ignacio Gárate-Martínez : Mais oui. J'ai regardé la Real Academia, Maria Moliner, Corominas, et même au dictionnaire de 1870, de Roque Barcia (Seix Editor, Barcelona).

Or il existe un mot culte, mais relativement connu, qui pourrait parfaitement traduire ou équivaloir à "béance", qui est la traduction de "déhiscence", en espagnol, "dehiscencia".

Mais il a un autre mot simple qui pourrait parfaitement traduire "béance", qui est "oquedad", dérivé de "hueco". Une "béance" est une "oquedad". Et c'est joli "oquedad".

Ou bien quand on traduit "faille" par "hendidura": si je vous provoque une "hendidura" vous n'êtes pas vraiment content. "Fente" par "hendidura" ça ne vas pas non plus. "Fente " c'est une "raja", " fente " c'est par où on regarde.

Au bout d'un moment on construit effectivement un discours qui est propre et on va se demander, ¿faut-il maintenant le changer? ça fait création du sens. C'est un grand problème la traduction.

Michel Sauval: ça pose la question de la psychanalyse dans chacune des langues, parce qu'on pourrait dire que Lacan ne pouvait être que français, car tout ce jeu sur le signifiant est bien propre de l'homophonie française. Tandis qu'en espagnol on se retrouvera peut être, plutôt, avec les questions de styles, par exemple les travaux de Baños Orellana sur le style, ou ce genre de préoccupations, plus proche, peut être, de Góngora (questions que Lacan n'oubliait pas, puisqu'à un moment donné il se propose comme le Góngora de la psychanalyse).

Ce problème se pose aussi pour le Portugais.

Au Brésil il y a une personne assez connue, et très discutée, qui s'appelle Magno. Une de ses particularités, entre autres, c'est qu'il est poète - il connaît très bien sa langue, même plus, il aime beaucoup sa langue - et il propose des traductions de Lacan au portugais qui sont peut être discutables, mais qui profitent profondément de toutes les richesses de cette langue. Ses traductions ne sont pas littérales, elles impliquent, naturellement, une nouvelle création de sens.

Ignacio Gárate-Martínez : vous parlez de poètes, je crois qu'on aurait gagné énormément si l'on ne traduisait jamais rien autrement que ne l'aurait fait un poète. Prenez l'exemple de "gozo", que vous dites "goce". Si vous regardez le Quichote, simplement, imaginez-vous un instant a train de répéter le proverbe du Quichote comme "mi goce en un poce" au lieu de "mi gozo en un pozo" (rires)

Lacan dit que l'art ce n'est pas du pre-verbal, mais du verbal a la deuxième puissance. La Littérature en fait partie, et c'est sûr que si on a des poètes qui traduisent c'est merveilleux, et là, on ne discute plus de la création de sens

C'est sûr que si on a des poètes qui traduisent c'est merveilleux, et là, on ne discute plus de la création de sens

Dominique Inarra: Lacan disait que l'interprétation devrait être poétique. On se trouve dans des espaces où Joyce n'est pas loin parce que c'est la question de la traduction, la question de l'invention de mots, l'aspect multilinguistique, donc du signifiant tel qu'il peut être impliqué dans le champ de la psychanalyse, et on se trouve donc dans un espace de création lorsqu'on traduit, de toutes façons.

Michel Sauval : Nous tenons compte de cela, en partie, à Acheronta, en publiant chaque article dans sa langue d'origine, en cherchant justement que les analystes se lisent non seulement entre eux, mais dans leurs langues d'origine. Ce qui exige le polylinguisme, mais pas pour une question de culture générale, sinon pour une question de pensée.

Dominique Inarra : Il faut accepter la plasticité, il faut accepter de déformer, on est condamné, en traduisant, de déformer ...

Ignacio Gárate-Martínez : tout à fait. Mais déformer, ce n'est pas si grave, parce que si on respecte le génie de la langue, la déformation peut être un apprentissage pour les Français qui lisent. C'est ça qui nous a beaucoup intéressés.

Alain Vanier: Il n'y a pas de langue propre à l'inconscient. Quand Lacan dit qu'il n'est pas assez poète, c'est une affirmation positive, c'est-à-dire, il faut être poète, mais pas trop. Parce que l'interprétation et le travail sur le langage c'est la poïesis au sens grec mais c'est au-delà. C'est aussi pour cerner le vide de la poésie, d'une limite de la langue, c'est l'exemple que Lacan prend du pot de moutarde

Pierre Poisson : Une question inspirée par le travail auprès des psychotiques : est-ce que la traduction n'est pas aussi très influencée par le fait que notre rapport au symbolique qui ... (...)... et que sur ce point là nous avons des divergences concernant le problème de la traduction chez les psychotiques. Je vois, dans la pratique qui est la mienne, avec des gens qui travaillent comme moi, quand nous discutons ensemble, il suffit de tendre un peu l'oreille pour se rendre compte que nous ne mettons pas la même valeur sur chaque mot, le même poids symbolique. Donc la traduction est forcément influencé par cela. Il suffit de lire les traductions de Freud, la "Standard Edition", la traduction française de Marie Bonaparte, et les nouvelles traductions. Nous avons là, beaucoup à travailler pour évaluer le poids et la valeur qu'on leur donne

Ignacio Gárate-Martínez : Il me semble que dans la traduction de Freud, si on compare Amorrortu et Ballesteros, la traduction de Ballesteros, qui est la première, est une traduction extrêmement belle - à laquelle Freud a donné sa reconnaissance importante par sa valeur littéraire, il y a une lettre qui est publiée - mais c'est vrai que Ballesteros, là où Freud dit " une femme demi-nue" ou "à moitié nue", lui, il traduit par "moitié habillée ", ce qui est amusant, parce qu'évidemment il retient d'avantage l'aspect moral de l'habillement et il manque le dé voilement.

Il me semble qu'en effet, dans la psychose il y a cette manière de coller au signifiant lui-même: si on dit "mais ou ai-je donc la tête", un psychotique peut dire "mais tu l'as là, tu l'as là", au lieu d'entendre autre chose.

Mais lorsque Lacan parle de père réel, père symbolique, père imaginaire, il dit "le père besognant la mère", et qui se traduit "le père nécessitant la mère". Ce n'est pas la même chose. Besogner en français a cet aspect de travail laborieux.....

Alain Vanier : Oui, on dit "besogner une femme", c'est un mot d'argot..... ce n'est pas une invention de Lacan

Ignacio Gárate-Martínez : je dirais alors... "besogant", avec de eeeeeuuuu, eeeuuuuuu ... de bûcheron (rires) .. "*trabajándose a la madre con quejidos de leñador*". On peut dire ça, "*travaillant la mère*".

Bonneuil

L'histoire de Bonneuil

Michel Sauval : Mais puisque nous en sommes aux psychoses, je voulais vous demander pour vos liens avec Bonneuil, en particulier cette expérience de travail de transport des psychotiques sur d'autres langues en changeant de pays.

Alain Vanier : ça s'est fait à Bonneuil plusieurs fois, à partir de deux éléments. Il y a une situation première précise, une jeune fille qui était à Bonneuil, que Mannoni a souhaité envoyer en Angleterre - c'est la fille qui le demandait. Ce qui se faisait à Bonneuil parlait toujours de la parole des enfants - et Mannoni, à cette époque s'intéressait aux écrits de Louis Wolfson.

C'est exactement ce que disait Pierre, tout à l'heure : pour comprendre ce que dit Wolfson, il faut penser à la théorie de la traduction de Walter Benjamin. Pour Benjamin, traduire c'est faire pivoter le texte d'une langue à une autre à partir d'un point extérieur à la langue. Ce point extérieur, nous pouvons faire l'hypothèse qu'il est ce vide au-delà du dire.

Alors le problème c'est que ce point extérieur à la langue fait défaut dans la psychose. Ce qui fait que quand un psychotique parle une autre langue, c'est la manière dont il va être habité ou parasité par un nouveau langage - puisque lui, il n'habite pas les langues, bien sûr pour reprendre le mot de Lacan, il est habité par la langue.

Ça construit une sorte de défense. Mannoni racontait cette anecdote: Wolfson, était passé au français pour écrire "le schizo et les langues ", et correspondait avec Pontalis, son éditeur. Il était arrivé à une maîtrise du français, tout à fait excellente. À ce moment-là le français est devenue une langue effroyable, c'est à dire qu'il a retrouvé l'exclusion de la langue maternelle dans le français, les signifiants qu'il avait fui dans sa langue première et il a répondu, dans ses derniers échanges avec Pontalis " ne m'écrivez plus en français, maintenant je suis dans l'allemand ".

L'idée de Mannoni c'était ça. User d'une autre langue. Ça c'est fait avec l'Angleterre, où des enfants sont allés dans des familles d'accueil anglaises pour essayer de parler, d'habiter une autre langue.

Mais ce que Lacan rappelait avec Joyce, ce que disait tout à l'heure Dominique Inarra, et qui est très important, et que manifestent les psychotiques, c'est une dimension translinguistique, qui fait que l'inconscient n'a pas de langue.

Si nous nous polarisons sur l'idée des langues, une par une, au sens d'un corpus constitué par un lexique et une grammaire, nous sommes dans une certaine erreur par rapport à la psychanalyse. C'est pourquoi quelqu'un qui est espagnol peut faire une analyse avec un analyste français. Et quelqu'un qui est français peut faire une analyse avec un espagnol.

Il y a quelque chose de translinguistique dans le travail même du processus primaire qui fait que nous sommes constamment - et c'est ce dont témoigne Joyce, ses écrits - que nous obtenons les mêmes effets que les psychotiques quand on les fait passer à l'écrit. Le fait qu'un psychotique puisse écrire, par exemple, a une fonction très importante qui a été relevée par Lacan, mais qui était au fond pratiquée spontanément dans les institutions depuis très longtemps.

Pierre Poisson: C'est ce qu'explique très bien Tosquelles : il dit qu'il a commencé son analyse avec un hongrois qui ne connaissait que 2 à 3 cents mots de catalan.

Alain Vanier : C'est pour cela que la question de la traduction dans la psychose est très importante. A la limite, les psychotiques sont les seuls vrais traducteurs, puisqu'ils traduisent, véritablement, la langue dans la langue, sans cet élément tiers autour duquel on peut faire pivoter la langue pour pouvoir produire une traduction.

Michel Sauval : Il y a t il une marque de Bonneuil dans votre institution ?

Alain Vanier : Notre institution, son origine est dans Bonneuil. C'est un style institutionnel.

Pour le dire en quelques mots (ce serait très long de faire l'histoire de Bonneuil), il y a quelque chose de complètement paradoxal déjà dans la création de Bonneuil, même s'il y avait de points de convergence avec la psychothérapie institutionnelle.

Il y a au moins deux théories des psychoses chez Lacan.

Le premier temps de la théorie de la psychose chez Lacan c'est l'établissement de la question de la forclusion du nom du père. La conséquence de cet établissement par Lacan, auquel restent attachés beaucoup de psychanalystes, ça aboutit à l'idée qu'au fond on ne peut rien faire avec les psychotiques. Puisque la forclusion est irréversible, on ne peut rien faire.

Et le paradoxe c'est que c'est au moment où Lacan énonce cela et que toute la psychiatrie française prend appui sur lui, c'est alors que Maud Mannoni - qui était pourtant très proche de Lacan à l'époque, elle a été la première à publier dans la collection que Lacan avait créé aux éditions du Seuil qui s'appelait " Le champ freudien " - Maud proposait une esquisse d'une autre approche des psychoses, à partir de la débilite mentale, de l'arriération. Lacan a repris tout ce la en parlant d'holophrase de la première paire de signifiants où il met en série, d'ailleurs, la débilite, les phénomènes psychosomatiques et les psychoses -, c'était déjà une autre ouverture.

À l'époque, Mannoni travaillait aussi avec Winnicott, elle était en contrôle chez lui. À cette époque, elle a organisé un grand congrès - qu'il faut connaître, que nous avons publié chez Denoël, je crois que c'est traduit ici - qui s'appelle " Enfance aliénée ", en 1967, en association avec Ginette Raimbault. Et à ce congrès, Mannoni avait invité Winnicott, qui, pour des raisons de pure politique, n'est pas venu, mais a envoyé deux de ses élèves. Un de ces élèves c'était Ronald Laing.

Je signale, d'ailleurs, que l'origine de la formule comme quoi il faut trois générations pour faire un psychotique, que certains attribuent à Dolto, d'autres à Lacan, c'est Cooper qui annonce ça dans son exposé lors de ce congrès. Donc, il y a une dette de Lacan envers ce congrès.

Puis il y a eu les événements politiques de mai 68, c'est très important aussi.

Mannoni est allée à Kingsley Hall, dans les années 65, 66, où on pratiquait cette " régression réelle " avec les psychotiques - la fameuse histoire de Mary Barnes, qui peignait les murs avec de la merde, et puis Laing ou Berke qui passe et qui dit, ça manque de couleurs, et elle devient peintre.

Donc en 1969, Mannoni, mais pas seule, avec Robert Lefort, et surtout avec Rosemarie et Yves Guérin, crée Bonneuil.

Mannoni pensait qu'il ne pouvait pas avoir un traitement de psychotiques sans qu'il y ait une dimension institutionnelle.

Elle avait en analyse un petit garçon, qui était un autiste, que j'ai connu d'ailleurs, qui était à Bonneuil, Léon dans ses livres. Il était le fils de gens aisés qui ne voulaient pas que cet enfant aille à l'hôpital psychiatrique. Donc, ils avaient les moyens, et ils ont embauché une éducatrice à domicile qui s'occupait en permanence de lui, et cette éducatrice c'était Rose-Marie Guérin.

Et à partir de là, les Guérin ont acheté un pavillon, qui était simplement leur maison, la maison dans laquelle ils habitaient, dans laquelle ils ont mis Léon: ça a été la naissance de Bonneuil.

Donc, ça a été une conjonction entre, d'une part le courant antipsychiatrique, mais en refusant les théories antipsychiatriques, en refusant la théorie de la régression réelle, en refusant l'appui théorique que Laing allait chercher chez Sartre, et en refusant donc tout ce qui était l'appareillage idéologique de l'antipsychiatrie, et en prenant appui, par contre, sur la psychanalyse et l'enseignement de Lacan.

Par exemple, Mannoni a transformé l'idée de l'institution comme cadre pour l'idée de l'institution comme champ de langage, en essayant d'introduire tout ce qui était de l'ordre de l'organisation symbolique à l'intérieur du champ institutionnel en sachant, en même temps, que cette organisation symbolique, représentée par les règlements, ça n'était pas le symbolique.

Il y a une histoire que je cite toujours pour montrer les points paradoxaux. Il y avait un gosse de Bonneuil qui était un grand paranoïaque, avec un délire sur le nazisme. Il avait une grande passion pour les nazis. Mais il estimait que les nazis s'étaient trompés dans le fait de mettre des juifs dans des camps de

concentration au lieu des femmes. Et donc, dès qu'il est arrivé à Bonneuil, il joignait le geste à la parole et dès qu'une femme passait, ce garçon se jetait sur elle pour lui arracher les cheveux et lui taper dessus.

Et à Bonneuil on l'a laissé délirer. Il a créé une religion, qui était la religion du dieu Pelchat à qui il parlait en russe, puis il faisait une grande cérémonie dans le jardin de Bonneuil, avec tous les enfants de Bonneuil et puis, a un moment donné, il a eu une espèce de rejet de ces enfants fou, qui étaient plus débiles que lui, ils les a rejetés, et il a demandé à aller travailler dans un garage.

(Cambio de cassette)

A cause de ce monde extérieur, du monde du travail, il a commencé à être travaillé par les questions sexuelles. C'est à dire qu'il ne voulait plus tabasser les femmes, mais il voulait les besogner, pour reprendre le mot de tout à l'heure. Et il s'est mit à draguer les filles de Bonneuil.

Or, Bonneuil était en grandes difficultés politiques à l'époque, par rapport à l'administration. Mannoni avait peur qu'on puisse être fermé pour incitation de mineurs à la débauche. Donc, lors d'une réunion, on a demandé aux pères des filles de Bonneuil s'ils étaient d'accord pour mettre leurs filles en circulation (le symbolique, Lévi-Strauss) dans Bonneuil, pour que les garçons de Bonneuil puissent sauter les filles.

On a demandé aux pères qui, bien sûr, ont dit non. On lui a dit, " les pères ne sont pas d'accord ", et il a eu une réponse qui donne la limite du traitement institutionnel des psychoses, du bricolage symbolique et il a dit, " mais alors c'est comme si on s'appelait tous Bonneuil ".

Donc, Bonneuil a véritablement supporté tout ce qui se faisait à l'époque dans le champ de la psychiatrie d'enfants. Pour Mannoni, la ségrégation la plus importante n'était pas la plus voyante, celle contre les psychotiques. Pour le cas des enfants, il y avait une ségrégation redoublée du fait qu'il s'agissait d'enfants. Pour Mannoni, ce qui est en train de se produire dans le monde aujourd'hui, c'est-à-dire, toute cette culture de l'enfance, ce marché de l'enfance, c'est un mode de ségrégation " dorée ", si vous voulez, mais de ségrégation, de l'enfance. Et pour elle, il s'agissait de lutter aussi contre ça, c'est-à-dire contre les joujoux, l'occupation, etc., et de réintégrer les enfants de quelque chose qui était dans la circulation propre aux groupes sociaux, au monde adulte.

Alors, si on fait l'historique d'Espace Analytique, alors peut être c'est ça.

La naissance d'Espace Analytique...

Michel Sauval : Mais il y a aussi d'autres origines ou provenances, puisqu'il a des membres qui viennent de l'IPA, des proches de Dolto, etc.

Alain Vanier : Bonneuil a continué, c'est devenu un lieu très réputé puisque ça a refondé, remanié tout le mode de traitement des psychoses de l'enfant en France. Il n'y a pas une seule institution en France qui n'ait une dette à l'égard de Bonneuil.

En 80, quand Lacan a dissout l'EFP, les Mannoni étaient marginaux à l'EFP, ils étaient très célèbres, mais ils étaient devenus très marginaux. Lacan, à chaque crise institutionnelle a suivi toujours la même stratégie : il a toujours misé sur la génération suivante. À chaque crise Lacan a écarté la génération antérieure et mit en place une génération nouvelle.

C'était aussi une position de Mannoni : toujours mettre les jeunes en avant.

Donc, les Mannoni se sont retrouvés avec le groupe des anciens, qui avait transitoirement constitué le Centre d'Études et de Recherches Freudiennes (CERF), qui a été très important mais qui a rapidement éclaté.

Et à l'époque nous discutons très souvent avec les Mannoni. L'idée était venue, c'était ma proposition, de ne pas créer d'institution, mais quelque chose à partir de Bonneuil qui soit comme la Tavistok Clinic en Angleterre, c'est-à-dire, quelque chose qui soit transinstitutionnel, ou des gens de toutes les associations psychanalytiques pourraient venir, et qui serait un lieu de formation et d'enseignement à la psychanalyse de l'enfant. Je trouvais qu'on ne donnait pas à Bonneuil la dimension enseignante et la dimension de formation que ce lieu pouvait avoir.

Parce qu'à la différence de l'Angleterre, la psychanalyse d'enfant, en France, est un parent pauvre, une activité pour débutant. Et quand les analystes sont chevronnés, commencent à avoir une certaine respectabilité, de la clientèle, ils ne reçoivent plus d'enfants: ça fiche le bazar dans la maison, ils vous mettent de la couleur partout, et ils prennent trop de temps, on les laisse aux jeunes. (rires)

Bon, à cette époque là, donc, nous discutons de cela avec Maud. Elle a lancé un appel pour réunir des gens, un peu au hasard, pour créer éventuellement ce lieu qui serait au-delà de toute la diasporisation qu'on pouvait supposer, à ce moment, du mouvement psychanalytique.

Et puis, à cet appel, beaucoup de monde est venu, beaucoup d'anciens que Mannoni ne pensait pas pouvoir mobiliser. Et je dirais que la création du CFRP a été un véritable acte manqué. Acte manqué parce que Mannoni a été portée au-delà de l'acte qu'elle pensait faire. Elle pensait ne créer qu'une association pour travailler la psychanalyse d'enfant, qui serait ouverte à toutes les associations psychanalytiques, et la réponse qui a été faite à son appel l'a conduite à créer une association psychanalytique, une école.

Elle a demandé à quelqu'un d'une autre génération, à Patrick Guyormard, de s'associer avec elle, et Octave Mannoni, pour fonder le CFRP. Elle voulait donner une place à la génération suivante, donc elle a constitué un bureau avec que des gens de la jeune génération, Catherine Mathelin, Claude Boukobza, etc. Moi j'étais trésorier un début de cette association.

A l'époque je faisais un séminaire sur les psychoses, à la demande de Mannoni, pour relancer le travail théorique à Bonneuil. C'est dans ce séminaire que Mannoni a choisi la plus grande part du premier bureau du CFRP.

Le CFRP a polarisé, à mon avis, tout un mouvement de rejet de Lacan, oppositions théoriques et haines personnelles, déçus divers, avec en commun, plus ou moins, un refus du "deuxième" Lacan, une hostilité à la passe, etc.

Au fond, on ne revient qu'à prendre au sérieux le refoulement.

Lacan disait, "les seuls qui peuvent me lire convenablement - il disait ça de Lacoue-Labarthe et Nancy - c'est ceux qui me haïssent convenablement".

Donc, ça a été un rassemblement comme ça qui a été très important numériquement.

Le temps a passé, des questions ont fait retour, et nous sommes arrivés à une situation de crise.

D'une part à la naissance d'une nouvelle génération analytique, puisque cette crise est arrivée au bout de 12 ou 13 ans d'existence. D'autre part, au fait que le rapport à Lacan n'était plus le même, un deuil avait été fait pour beaucoup, qui permettait au groupe de revenir à Lacan d'une autre manière.

Mannoni y faisait retour, bien plus qu'au début. Et ça a créé une espèce de clivage entre ceux qui, au fond gardait en héritage, comme lien, cette espèce de haine à Lacan, je le dirais comme ça, cet amour-haine de Lacan, et ceux pour qui la question ne se posait plus de la même manière, soit que le lien à la personne de Lacan avait été suffisamment lointain pour ne pas trop les encombrer, soit qu'un deuil leur avait permis de modifier leur position. Ça c'est cristallisé autour d'un problème de publication de livres.

Mannoni a fondé alors une deuxième association en 94, et en 95 le CFRP a été dissout. Espace Analytique est né de là.

Donc, à la fois nous assumons toute l'histoire de la psychanalyse depuis l'EFP, nous en sommes le produit, et en même temps, la coupure de la fondation d'Espace Analytique est aussi une coupure radicale avec ce qu'il y avait avant.

Ignacio Gárate-Martínez : Avec ceci qui se dégage, de ce que vient de dire Alain Vanier, que dans toute cette histoire, depuis le début, les gens n'ont peut être pas tous compris que Maud Mannoni ne rejetait rien de la théorie lacanienne, au sens large du terme, mais restait accrochée à ce qui était la marque de sa propre histoire.

Parce que Vanier racontait, l'enfance méprisée, ce n'était pas une idée littéraire pour elle. C'est quelque chose qui était incarné dans sa chair, elle en parlait encore avec douleur, de comment en Hollande on l'appelait "Mode de Paris", et donc elle a maintenu envers et contre tout, tout Lacan, mais c'est le patient qui nous enseigne. Tout Lacan, mais c'est le patient qui nous enseigne.

Et Lacan était d'accord puisque dans le séminaire RSI, il dit très clairement, le noeud borroméen ne sert qu'à revenir à l'expérience d'où il sort. Mannoni le disait : on apprend du patient.

Alain Vanier : Le problème dans cette affaire c'est que Mannoni a fait un pari sur les jeunes générations, et nous devons continuer à le faire, parce qu'il y a une chance, jamais assurée, qu'ils sachent traiter autrement ce dont ils sont les héritiers.

Le problème qui donne une chance à la psychanalyse en Argentine, et qui a été une difficulté de la psychanalyse en France, c'est le rapport à la personne de Lacan.

C'est très difficile, c'est pour cela que je ne suis pas entré dans les aspects plus particuliers de cette histoire.

Il y a des déterminants très importants dans cette affaire. Tous les liens d'amour et de haine, de fraternité, de tous les gens qui ont accompagné Lacan pendant toutes ces années, tout ceci a eu une importance considérable dans le paysage psychanalytique en France.

Ce qui est paradoxal, c'est que, si le paysage a été dessiné par ces rivalités imaginaires et ces haines, ces rivalités imaginaires et ces haines ont conduit aussi à des distinctions théoriques. Elles ont produit des travaux, frayé des voies qui aujourd'hui font partie de ce qui se transmet. Peut-on ne pas "déposer sa névrose dans sa théorie" ?

Le paradoxe c'est que, de même qu'on n'est jamais en face du symbolique pur, on est rarement en face de l'imaginaire pur non plus, c'est-à-dire, on ne peut pas réduire ces querelles à de simples histoires du narcissisme des petites différences, à des problèmes seulement de groupes. Il y a toujours, méconnus, mêlés des enjeux d'une autre nature.

Mannoni a fait toujours ce pari. Elle disait, elle-même, que certaines choses de Lacan ne l'intéressaient pas parce que ça ne lui servait pas et qu'elle n'y comprenait rien. Elle n'était pas d'accord avec certains types de pratiques, sa conception de l'institution la conduisait à ne croire, ni à la passe, ni, d'ailleurs, au début, aux jurys que nous avons mis en place. Elle pensait que l'institution était quelque chose de très accessoire, et son idée, au départ était celle d'une institution minimale.

Mais, nous avons pris au sérieux l'expérience. Mannoni n'a jamais fonctionné comme un chef d'école, elle a fonctionné, avec la position phobique qui était la sienne, comme quelqu'un qui gardait vide la place d'un chef potentiel.

Michel Sauval : pourrait-on penser à une division entre ceux qui ont voulu faire partie de la famille de Lacan et ceux qui non ?

Alain Vanier : oui, par exemple

Espace Analytique aujourd'hui, c'est cela qui importe au delà de l'histoire, ce qui fait l'intérêt de cette association c'est une association d'un nouveau type, c'est à dire que, ce n'est pas une association qui se regroupe autour d'un leader charismatique, c'est à dire, quelqu'un qui tiendrait sa légitimité, par exemple, d'avoir été parmi les proches de Lacan.

Nous avons un rapport, au fond, qui peut être n'est pas sans rapport avec la position de ceux qui ont connu Lacan à l'étranger, dans d'autres langues, c'est-à-dire, nous nous référons à Lacan, mais nous avons une certaine liberté dans la lecture, il n'y a pas UN interprète autorisé de la lettre de Lacan. Nous avons des lectures extrêmement diverses.

Nous avons fait un pari : le pari que nous avons une pratique commune, ce dont nous ne savons rien, si nous sommes rigoureux en psychanalyse. Et le travail théorique consiste à vérifier que ce pari peut tenir. Par exemple, dans les journées d'hier, il y avait 5 ou 6 intervenants d'EA, je ne savais pas d'avance ce qu'ils allaient dire, et ils sont tous intervenus avec beaucoup de liberté, je pense que cela a été sensible, avec de grandes différences de style, et, en même temps, il y avait des points de convergence assez étonnants dans tous les exposés.

C'est là, l'héritage véritable que nous avons de Mannoni, c'est un souci, d'une part de ce qui est à la limite même de la pratique analytique : la psychose, l'enfant, les pathologies nouvelles et le souci politique, le socio-politique mais dans la clinique, c'est-à-dire, la façon dont l'époque marque la clinique, la remanie et la recrée.

Au fond, la clinique de Maud, quand on travaillait avec elle, quand on connaissait ses textes, elle tournait bien plus autour du dernier Lacan que du premier.

Ignacio Gárate-Martínez : Contrairement aux apparences.

Laurence Croix : A la fin du congrès on m'a demandé si on avait travaillé ensemble les textes, comme si ceux qui avaient parlé étaient des représentants des autres. J'ai répondu, absolument pas.

Je suis assez récente à EA, et pour quelqu'un de ma génération, qui n'a pas connu Lacan, qui a un autre rapport à la théorie lacanienne, si on veut travailler Lacan et Freud, mais pas à travers telle ou telle personne, vraiment il n'y a qu'EA. Il y a une liberté de discours. Il faut pouvoir le préserver et c'est ce qui me semble le plus difficile.

Ignacio Gárate-Martínez : Je ne crois pas que ce sera difficile parce que ce que, tout à l'heure, Alain Vanier a dit, que, par exemple, Maud Mannoni était extrêmement réticente à la passe, et lorsque Vanier a élaboré un texte, parce qu'à un moment donné, la question de la formation, se posait, comment on fait pour faire ce passage ? On ne fait rien ? Comment faire pour qu'autrement que dans un cours universitaire on puisse dire à quelqu'un " et oui, on te reconnaît parmi nos pairs ". Qu'est ce qui se passe ? C'est là l'élaboration du jury d'association....

Michel Sauval : c'était déjà mis en place au CFRP ?

Ignacio Gárate-Martínez : déjà au CFRP. Vanier a dit tout à l'heure que Mannoni n'y croyait pas. En tout cas elle ne considérait pas ça forcément nécessaire, elle le considérait peut être intéressant, ou peut être inefficace.

Mais elle a laissé faire, et c'est très important. Maud encourageait les initiatives, toujours. Mais en plus, elle pourrait dire, j'encourage les initiatives, mais moi je reste dans mon jardin. Lorsque le jury d'association, qu'elle écoutait attentivement, a commencé à produire des résultats, elle a dit, " ah, mais il faut faire un livre avec ces témoignages du jury d'association ".

Mais aussi dans un autre livre, celui dont parlait Vanier tout à l'heure, "L'enfance aliénée", Lacan vient parler (Lacan était très reconnaissant à Maud Mannoni, extrêmement reconnaissant), et il a dit, " c'est à l'immense générosité de Maud qu'on doit ces journées ". Et Lacan n'était pas quelqu'un qui passait de la

pommade aux gens comme ça. Cette générosité c'est peut être notre chance que ça ne soit pas difficile après.

Par exemple, lorsque Alain a été élu président de l'association: ça n'aurait pas de sens qu'à EA on n'encourage pas les initiatives et les gens nouveaux - comme Dominique Inarra, qui est quelqu'un qui travaille beaucoup, nous sommes très contents quand il est venu a EA, Alain et d'autres lui ont offert "tu veux faire un séminaire, les portes sont ouvertes" - c'est exactement le contraire de ce qu'on voit d'habitude.

Excusez-moi si ça semble une publicité, je ne veux pas faire de publicité extraordinaire, mais c'est une vérité. Par exemple, pour les journées de Convergencia, Alain disait "il faut que Dominique fasse un travail", et pas "il faut qu'il attende son tour, il y a nous d'abord".

Non, le sang nouveau enrichit toujours, même, et surtout, si on n'est pas d'accord: ça c'est le style d'EA, même et surtout si on n'est pas d'accord. Je crois que la phrase de Voltaire : "je hais ce que tu dis mais je serais capable de donner ma vie pour que tu puisses continuer à le dire". Nous pourrions la faire nôtre aujourd'hui.

Alain Vanier : Mannoni est la seule, parmi ceux qui ont fondé une association, après la dissolution de l'EFP, qui ait eu dans son histoire une grande expérience institutionnelle, je pense qu'elle est la seule. Alors, pour Mannoni, il y avait une pensée de l'institution, qui a été importante par rapport à EA. Et en particulier, ce qui frappait les gens - je pense à une remarque de Patrick Landman, quand il est arrivé à EA : il a été frappé par la convivialité, la cordialité de Mannoni - quand quelqu'un faisait un exposé dans un colloque, même si elle n'était pas d'accord, même si elle disait parfois qu'elle n'avait rien compris, quand elle intervenait, elle commençait toujours par remercier très chaleureusement la personne qui avait exposé quelque chose parce que, disait-elle, il y avait eu du travail. C'est d'ailleurs cette reconnaissance de la parole de l'autre, d'une originalité, du risque qui a été pris d'une avancée, du courage d'avoir osé dire quelque chose qui n'est pas nécessairement dans la doxa, dans l'habitude, qu'elle reconnaissait toujours. Après venait la discussion.

Et on peut dire que l'héritage de Mannoni c'est ça, c'est ce travail. Les psychothérapeutes institutionnels ont un mot qui est " l'ambiance " - c'est Oury qui avait inventé ce concept - c'est ce travail sur l'ambiance, auquel on a toujours accordé une très grande importance, et qui fait que, jamais personne à EA ne se fera réprimander pour avoir dit quelque chose qui n'irait pas dans la " ligne ".

Ce qui fait que nous sommes lacaniens - bien, qu'il y ait des gens chez nous qui travaillent plutôt avec les concepts de Winnicott, par exemple, ou avec Mélanie Klein, ou plutôt, principalement avec Freud qu'avec Lacan -, c'est que nous ne pouvons pas méconnaître - puisque ceux qui le méconnaissent en font autant sans le savoir - nous ne pouvons pas méconnaître qu'aujourd'hui nous ne pouvons plus lire, quoique ce soit dans la psychanalyse, sans Lacan, avec ou contre, mais pas sans.

Quelque chose peut être parfois mal dit, ça peut être dit de façon trébuchante, pas rigoureuse, ou pas conceptuelle, etc., mais si quelqu'un parle, alors on l'écoute. Et ça c'est fondamental.

A partir de là, il n'y a aucune raison de nier que la psychanalyse est un effort de rigueur, etc. Tout cela est fondamental. Nous ne rejetons pas la parole de Lacan, bien au contraire. Son effort de rigueur dans la psychanalyse est tout à fait essentiel. Mais la psychanalyse c'est aussi la tentative que quelqu'un, soit dans le cabinet de l'analyste, ou parfois dans une communication institutionnelle, quelqu'un essaye de dire quelque chose, quelqu'un parle, alors il faut l'écouter

Ignacio Gárate-Martínez : A telle enseigne, et ça je crois que je ne l'ai jamais rencontré nulle part. Nous avons tous, comme étant issus de la dissolution de l'EFP, beaucoup voyagé - moi en tout cas j'ai beaucoup voyagé pendant très peu de jours, mais j'ai beaucoup voyagé dans les différentes institutions qui en sont issues, je ne suis arrivé au CFRP qu'en 88. J'avais rencontré Octave Mannoni, l'époux de Maud, en 82, au moment de la fondation mais je n'ai pas compris quand il m'a dit " nous venons de fonder une institution pour les jeunes ".....

Les jeunes ? (il regarde autour ... rires).

J'ai mit 6 ans à comprendre.

Et ce qui est très curieux : j'habite Bordeaux, donc, je suis arrivé à Paris, et je me suis dit, ce n'est pas possible, je ne suis pas à Paris, parce que, je me rappelle de Catherine, de Claude, etc., la première fois que suis arrivé à une réunion - le Bordelais de province qui arrive - Catherine avait des petites lunettes comme ça, et elle me sourit..... elle n'est pas lacanienne.... (rires)

Il y a quelque chose : je crois que le péché chez nous c'est lorsqu'on ne peut pas dire tout ce que l'on veut. Alain vient de le dire : il y a beaucoup de cliniciens, c'est fondamentalement des cliniciens. Donc, si quelqu'un parle fondé sur son expérience, c'est à dire, au-delà de l'imposture du faiseur, du faiseur de costumes, si quelqu'un parle à partir de ce qui fonde son expérience, même s'il le dit maladroitement, l'autre dira, " ah ça me rappelle ce que j'ai vu ", et peut être ensuite il va essayer de donner un fondement théorique plus rigoureux, mais ce qui est un péché à EA c'est de rompre la convivialité pour se mettre contre quelqu'un. On n'en veut pas, parce qu'on sait à quel point se mettre " contre " c'est coller dans la haine, que nous savons tous qu'elle est là, on le sait tous parfaitement, que c'est insupportable qu'il y ait quelqu'un d'autre que nous, mais nous en avons fait un principe. On peut tout dire, mais pas " contre quelqu'un ".

Figures de la modernité et politique

Convergencia

Michel Sauval : Mais, puisque vous le soulignez, beaucoup pensent que [Convergencia](#), mouvement dont vous participez, se constitue en " opposition ", comme une réaction de plusieurs groupes mineurs, régionaux, contre les grandes centrales de la psychanalyse

Ignacio Gárate-Martínez : ce n'est pas notre lecture. Ce que nous avons écouté, par exemple à Buenos Aires, c'est : Convergencia, c'est très bien, parce que ça permet que beaucoup de petits groupes, qui ne parlaient pas entre eux, de parler entre eux, de travailler ensemble. Beaucoup de petits groupes, et quelques-uns pas si petits, désiraient se réunir au-delà des ruptures. Je n'ai pas entendu la moindre critique, sauf les blagues entre nous et contre nous. Sur l'essentiel, à Convergencia, tel que nous l'avons entendu ici, a été constaté qu'il était ridicule que des gens se séparent en petits royaumes féodaux, sans avoir des lieux d'échange.

Ce n'est " contre " personne, c'est " pour " la psychanalyse.

Alain Vanier : Ce qui pour nous a été particulier dans la proposition à EA, et qui a été une difficulté dans les groupes français - en tout cas c'est la leçon que moi j'en ai retirée pour avoir participé à d'autres tentatives de regroupement avant Convergencia - c'est qu'il y avait des difficultés, des tensions très importantes entre les groupes, en fonction de l'histoire propre de chacun avec tel autre membre de tel groupe, il y avait des tensions terribles parce que les blessures étaient parfois très fraîches, les choses n'étaient pas cicatrisées, et c'était extrêmement difficile de pouvoir créer un regroupement comme cela.

À EA, nous avons décidé que nous ne serions jamais dans une position de méfiance par rapport à quelque proposition de travail qui nous serait faite. Ce qui fait que, ces propositions de travail qui nous viennent de nos collègues de petits groupes ou de groupes moyens ou importants numériquement, nous l'acceptons, nous travaillons avec cette idée. Et Convergencia est pour nous une chance, parce que Convergencia introduit d'une façon plus radicale, de l'hétérogène. Même au-delà de la différence des langues, il y a la différence du lien aux textes et à l'enseignement de Lacan, ne serait-ce qu'à cause de l'éloignement, à cause de la traduction dont vous parliez tout à l'heure, à cause de procédures qui sont différentes pour chacun.

Et de la même manière qu'il me semble- là je parle hypothétiquement - que Convergencia a permis à des groupes argentins qui ne se parlaient plus, de travailler ensemble, ça permet la même chose pour les groupes français, et je crois que c'est cet ensemble là qui est important. Convergencia m'intéresse plus sous cet aspect positif comme projet politique que sur l'aspect négatif d'un regroupement de gens contre quelqu'un. On ne réussit jamais rien contre quelqu'un parce que le regroupement " contre " c'est toujours un regroupement paranoïaque, et à ce moment-là, quand on n'arrive plus à situer l'objet à l'extérieur, il revient

à l'intérieur. Un regroupement fait uniquement contre quelqu'un - on le voit constamment dans l'histoire politique - c'est toujours un regroupement qui finit par se tuer lui-même.

Convergencia, l'esprit dans lequel EA y participe, c'est cet esprit positif.

Il faut penser que de la même façon qu'à l'intérieur d'EA nous pensons que chaque collègue qui ne parle pas forcément la même langue analytique que nous tient un bout de l'expérience et de la vérité de l'expérience analytique que nous pouvons méconnaître, qu'il a quelque chose à nous apprendre, de la même manière nous pensons que les autres institutions, avec lesquelles nous allons entrer en dialogue, sont des institutions qui ont attrapé un bout de quelque chose que Lacan a isolé, travaillé, et que nous, peut-être, nous ne travaillons pas autant à ce moment-là, et que, dans ces échanges-là, de même que dans les échanges que nous avons avec d'autres institutions, quelque chose qui va enseigner l'institution.

Ce qui fait que c'est plus une sorte de mouvement interne constant, dans l'institution, qui fait que nous travaillons ensemble, sans que nous ayons besoin de nous concerter avant un colloque comme celui-ci, pour qu'il y ait une convergence, à un autre niveau, entre les exposés des membres d'EA. Nous n'avons pas travaillé ensemble pour donner une cohérence artificielle aux exposés, comme dit Dominique, mais il y a un " esprit ", disons-le comme ça

Michel Sauval : Reprenons le point. Il ne s'agit pas seulement de la dialectique propre d'un mouvement. Il y a aussi l'incidence de la situation internationale, les effets de la globalisation. Par exemple, nous vivons une situation culturelle dominée par les idées de Fukuyama de la fin de l'histoire, ou le capitalisme serait éternel, ou il n'y aurait plus de révolutions, et nous vivons dans un marché globalisé, ou chacun a à se débrouiller avec ce marché.

Ce qui pose certains défis, surtout du point de vue institutionnel, pour ce qui est l'affaire de l'administration de ce "marché" psychanalytique.

D'autre part, les changements sont importants aussi du point de vue de la sexualité et la vie quotidienne. Ce n'est plus le temps de papa, maman, et l'hétérosexualité. Maintenant il s'agit de couples gays qui adoptent des enfants, de pratiques sexuelles beaucoup plus hétérodoxes, etc.

Comment voyez-vous ces défis pour la psychanalyse ?

Quels seraient les nouveaux interlocuteurs, dans le champ de la culture, de la psychanalyse ?

Je vous pose ces questions parce que je crois que les questions institutionnelles, les regroupements institutionnels, ne sont pas indépendants de ces réalités.

Il ne s'agit pas simplement du manque d'un maître qui ferait le groupe, comme dans le temps de Lacan, mais aussi des effets de cette situation nouvelle.

Ignacio Gárate-Martínez : A un moment donné il y a eu en Espagne un marchand de chaussures qui s'est mis à faire des " couples " de chaussures, au lieu de " paires " de chaussures, c'est à dire, des chaussures différentes l'une de l'autre. Je crois qu'il va falloir un certain courage pour se maintenir sur deux points. Premièrement, je ne crois pas que l'institution psychanalytique puisse se mettre contre la globalisation, ni contre la fin de l'histoire, et ces choses là. Il est certain que tant qu'il y aura un groupe, quel qu'il soit, qui tentera de ne pas renoncer à la différence radicale, c'est à dire, à ce qui fait la division et la chute de l'objet cause du désir, et bien il y aura une voie différente qui ne sera pas globalisante.

Deuxième point, Claude l'a très bien dit à la télévision, il faut un certain courage pour parler, et une certaine dimension, non seulement d'une politique de l'analyse, mais de l'analyse dans le politique, c'est à dire que, on ne peut pas assister à la mutation sociale en faisant semblant de croire que c'est forcément du progrès. Le progrès et la mutation ce n'est pas la même chose, et il est très rare qu'il y ait du progrès sans subversion du paradigme, c'est à dire, sans paradigme, c'est à dire, sans émergence d'un nouveau paradigme.

C'est pour cela que le travail d'une institution psychanalytique, mais, il me semble, le travail de toute autre institution quelconque, d'une institution d'êtres parlants, c'est de tenter de poursuivre son chemin en restant attentifs aux ruptures paradigmatiques.

Par exemple, Dominique Inarra et sa conférence : je ne l'avais pas comprise et Alain me l'a expliquée. Je lui ai demandé ce qu'il en est de la raison graphique, et dans l'après-coup j'ai pensé, mais c'est remarquable ce travail, je croyais être dans la continuité, et par l'échange je me suis rendu compte que j'étais dans la rupture. Et bien, c'est la position institutionnelle, ce qui se passe chez nous, où je crois entendre du même, et un tiers me montre qu'il y a de la rupture. Je crois que c'est la fonction de la psychanalyse dans la société.

Dominique Inarra : C'est ce qui est nécessaire pour maintenir l'ouverture de l'inconscient, dont nous courrons le risque, aujourd'hui, d'une fermeture définitive.

Cela nécessite, de notre part, une lecture de toutes les transformations sociales en cours, qui sont extrêmement difficiles à lire. Et le travail que nous avons à faire, c'est justement de parvenir à produire des lectures des transformations sociales.

Michel Sauval : Parlant de risques, ne voyez-vous pas là un autre risque: celui de dérapier vers la demande que nous pose l'establishment, de faire de la philosophie politique, de donner des réponses existentielles ?

Dominique Inarra : On ne peut y couper. Du risque, il y en a. C'est le risque que nous devons courir, le risque de lectures nouvelles. Autrement, la psychanalyse est condamnée à terme.

Le réel de la globalisation...

Alain Vanier : Qu'est-ce que c'est l'histoire, ou l'avancée de l'histoire, puisque vous parlez de la globalisation ? C'est ce qui arrive. Ça prend toujours la figure, pour tout un chacun, si on le prend au sérieux, ça prend la figure de quelque chose qui est de l'ordre du réel.

Quelles sont les réponses que nous allons pouvoir produire ?

Quand Lacan dit que la psychanalyse doit se réinventer, que chaque psychanalyste est forcé de réinventer la psychanalyse - on entend ça dans les associations psychanalytiques, souvent, comme un mot d'ordre ou une exaltation de l'individualité : on réinvente, on réinvente.....

Michel Sauval : ...tout le monde "réinvente"....

Alain Vanier : Voilà, c'est ridicule.

Le problème c'est que pour réinventer la psychanalyse il faut qu'il y ait un réel qui surgisse. Safouan, dans une conversation que j'avais avec lui, disait " quelle chance a eu Freud de rencontrer l'homme aux loups ". C'est à dire, c'est la tuche : quel hasard, quelle chance, a eu Freud - puisque c'est de la bonne fortune - de rencontrer l'homme aux loups, qui lui a permis de repenser toute la question du statut de la remémoration, de ce qu'il appelle l'héritage phylogénétique, toutes ces questions là sont dans l'homme aux loups et grâce à l'homme aux loups.

C'est-à-dire que ce qui arrive d'une façon globale, arrive un par un dans notre cabinet. Chaque patient qui vient est un patient qui est en proie à la crise que la modernité inflige. Donc la crise de l'histoire n'est pas qu'une crise globale, c'est une crise que chacun traverse.

Or, la psychanalyse va se réinventer en se confrontant toujours à ses limites. Mais j'entends limite au sens mathématique du terme, au sens du champ de définition. Nous devons approcher ce point limite, qui peut être temporel - problème de la fin de l'analyse -, qui peut être de structure - les psychoses, les nouvelles

formes de la clinique, le problème de l'enfance, les problèmes psychosomatiques, le statut de la psychanalyse dans le champ de la médecine (par exemple Catherine Mathelin a un travail très intéressant sur la néonatalogie, où la technique fait qu'aujourd'hui on peut presque faire vivre ou survivre un bébé dans des conditions jusque là impensables, avec les enjeux éthiques complètement inédits que ça peut poser) -.

A EA, nous avons la chance d'avoir des gens qui, à leur manière, chacun, que ce soit dans leur cabinet ou ailleurs, se confrontent à ces questions-là, auxquelles nous avons toujours été sensibles, et ne les méconnaissent pas. C'est la seule chance pour que la psychanalyse puisse se survivre.

C'est-à-dire, pour reprendre l'exemple de l'exposé qu'avait fait Dominique, cette responsabilité du maintien d'une ouverture, le paradoxe c'est qu'elle incombe à la psychanalyse, qu'elle nous incombe.

Quand Lacan donnait comme définition de la psychanalyse " le traitement qu'on attend d'un psychanalyste ", ça n'est pas une boutade, c'est la définition la plus sérieuse de la psychanalyse qui n'ait été jamais donnée.

C'est comment chaque psychanalyste est responsable, chaque psychanalyste est en dette vis-à-vis du geste inaugural de Freud, c'est à lui, dans chaque cure, de poser l'hypothèse de l'inconscient.

L'inconscient n'existe pas si chaque analyste ne le fait pas exister dans la séance. Et c'est parce qu'il le fait exister dans la séance que ça peut se maintenir dans la culture.

Il y a un tournant décisif chez Lacan, c'est la deuxième guerre mondiale et la shoah.

Quand Joël Birman a fait son exposé, il montrait qu'il y a deux théories du père chez Freud. Et les deux textes sur lesquels il s'appuyait, l'un était antérieur à la première guerre mondiale, et l'autre postérieur.

Je crois que si on ne tient pas compte de l'effet qu'a eu pour Freud, et pour toute la culture occidentale, la première guerre mondiale, qui a été historiquement la première guerre où a disparu le rapport au corps de l'autre, c'est-à-dire, ou l'autre avec qui je me bats, je ne lui flanque pas une baïonnette ou un sabre dans le ventre, je le tire au canon à 80 km de distance, c'est-à-dire que le corps humain, à partir de la première guerre mondiale, ça devient de la chaire à canon, c'est du pur déchet, du pur objet.

Changement de cassette

Il y a un pessimisme chez Freud. C'est un pessimisme encore assez gai. Et il y a un pessimisme chez Lacan, et un rapport au tragique qui ne peut pas être le même qu'avant la shoah, avant la deuxième guerre mondiale. Pourquoi Lacan ouvre la problématique du lien entre l'institution et la psychanalyse que Freud n'avait pas ouverte (pour Freud ce n'était pas un problème) ?

Parce qu'à partir de la deuxième guerre mondiale, il y a un soupçon sur tous les regroupements humains. Aujourd'hui nous avons à gérer ça dans tous les groupes. Parce que nous savons ce que peut faire un regroupement humain. Jamais, autrement que sous le nazisme, nous n'avons pu voir à quel point il y avait une possibilité d'horreur inimaginable, impensable, dans le regroupement d'humains entre eux à l'ère de la science.

Puisque vous parliez des mouvements gays, de l'hétérosexualité, etc., j'ai écrit un petit livre sur Lacan, qui a été traduit à Alianza Editorial, qu'Ignacio a fait traduire, et le fil que j'avais pris c'est la question du père chez Lacan, car c'est une question que Lacan mène jusqu'à sa dissolution. La différence des sexes est-elle seulement articulée à la fonction du père ou faut-il la penser en fonction du réel, c'est à dire, se référer à la question de l'objet.

Sur la fin de son enseignement, Lacan a ouvert des voies extrêmement riches. Guy Lérés disait que pour ce qui est la deuxième partie de l'enseignement de Lacan, ce qui nous manque c'est l'après-coup. Le premier temps de l'enseignement de Lacan, nous pouvons le lire parce que nous avons l'après-coup du deuxième temps. Mais pour le deuxième temps, l'après-coup, c'est à nous qu'il incombe de le produire. Et il y a une puissance théorique dans l'enseignement de Lacan qui nous permet de penser la modernité, mais

c'est à nous qu'il incombe, effectivement, d'être à la hauteur de ce qu'il nous a légué, et à la hauteur des enjeux de cette modernité.

Or, dès le premier texte de Lacan contemporain du début de son enseignement, le texte inaugural du rapport de Rome, il y a quelque chose qu'on ne relève pas suffisamment souvent, c'est que Lacan propose une sémiologie, un découpage clinique structural. Il dit, d'un côté, on a les névroses, ensuite il y a les psychoses, la perversion, et puis il y a une autre catégorie, ceux dont la subjectivité s'objective dans le tissu social. Ceux dont l'existence est tissée par le social.

Alors 10 ans après, même plus, 20 ans après, dans un séminaire " les non dupes errent ", Lacan parle - vous voyez, c'est une question qui revient, qui est là en filigrane, c'est celle qui est la nôtre aujourd'hui, parce que c'est celle qui se pose dans toute clinique, tant dans celle des psychoses que dans celle des névroses, aujourd'hui - Lacan parle du " nommé à ". Il y a des gens - alors il parle de forclusion - il y a des gens pour qui ça ne fonctionne pas la question du nom du père, et il dit, ils sont nommés à, et là, c'est le social qui va tisser leur existence. Ça c'est un objet de la modernité, ce n'était pas apparent du tout à l'époque de Freud. Ce type de questions cliniques ne se posait pas à l'époque de Freud.

Et aujourd'hui c'est une des vraies questions de la modernité, c'est à dire, la façon dont le social, le capitalisme, ne garantit plus la dimension d'instances tierces - et là vous pouvez mettre ce que vous voulez : le nom du père, la statut de la vérité, etc.- ne garantit plus la puissance subjective du sujet dans la modernité.

Toutes ces questions vont se poser et nous devons être sur la brèche des questions cliniques, parce que c'est celles-là qui sont le défi au cabinet de chaque analyste.

Ignacio Gárate-Martínez : cette question qui est dite très clairement, dans l'aspect du rapport au social et la modernité, se retrouve dans la clinique, pas dite, évidemment, avec le concept.

Par exemple, un patient qui est depuis très longtemps chez moi et qui dit très clairement, comme ça, dans sa vie a lui - ce n'est pas un intellectuel du tout - " j'ai bâti mes entreprises, j'ai une femme, j'ai des enfants, j'ai une belle maison, mais avec tout ça ma vie n'a pas de sens ". Alors il se pose des questions sur la religion, sur des groupes religieux. A un moment il dit, " je me suis acheté le catéchisme ", comme s'il y avait quelque chose d'important pour lui avant le terme de son parcours qui pourrait remplacer cette position dans laquelle il s'agit de vivre comme tout le monde sans jamais prendre conscience de la position subjective.

Michel Sauval : Cet effet, je ne sais pas si on peut l'appeler comme ça, mais cet effet de disparition de la responsabilité subjective, cette inscription sociale qui implique un " je ne suis pas responsable "...

Alain Vanier : C'est la position de la belle âme, dont Lacan dit que c'est la position du sujet moderne.

Dominique Inarra : le premier temps de la cure c'est de responsabiliser le patient, parce que l'analysant doit être un sujet responsable. Tant que cette responsabilité n'est pas établie l'analyse ne peut pas commencer.

Psychanalyse et droits humains

Michel Sauval : Une des questions qui a été posé aux EGP, qui fait à l'histoire des EGP, c'est l'affaire Lobo.

En Amérique du sud, nous n'avons pas vécu de si près la guerre mondiale, mais nous avons vécu quelque chose d'aussi terrible, comme ce fut le cas des dictatures, de la répression, la disparition et la torture.....

Alain Vanier : ... mais les dictatures d'Amérique du sud ne sont pas toutes sans rapport avec les effets de la deuxième guerre mondiale.....

Michel Sauval : ... mais c'est par ce côté là que nous l'avons vécu

Alain Vanier : ... c'est vrai...

Michel Sauval : Nous n'avons pas eu les champs de concentration d'Auschwitz, mais les centres de disparition, de tortures n'ont rien à envier en termes de barbarie.

Par rapport à cela s'est établi un discours qu'on pourrait appeler "le discours des droits humains", qui d'un côté exprime la réaction contre cette barbarie, la lutte pour les libertés, mais aussi exprime, politiquement, l'assimilation par les courants politique qui, sous le nouveau masque de la démocratie, continuent à gouverner au service des mêmes intérêts à qui servaient les dictatures.

En fait, le discours des droits humains, est un discours, aujourd'hui, intégré à l'appareil de l'Etat, à l'establishment. Nous avons, par exemple, en Argentine, comme ministre, la mère d'un "desaparecido", ce qui ne fait pas obstacle à l'impunité dont bénéficient tous ceux qui ont participé à la répression pendant la dictature.

Enfin, je ne veux pas poser une discussion politique à ce niveau.

Je veux simplement souligner que ce discours est un discours politique, et un discours intégré à l'establishment.

Cela pour vous poser la question sur les propositions qui, tant aux EGP - c'est, par exemple, la proposition du groupe "pro-ética", et de plusieurs autres intervenants -, comme ailleurs, se font, dans le sens de soutenir une relation entre la psychanalyse et ce discours des droits humains, c'est à dire, un nouveau "humanisme" ...

Dominique Inarra :C'est ce qu'il y a de plus terrible

Michel Sauval : ...ce qui, d'une façon ou d'une autre implique une transformation de la psychanalyse en pastoral.

Ignacio Gárate-Martínez : Il faut prendre en compte ce que dit Claude, la psychanalyse ne peut pas remplacer le politique.

Alain Vanier : Il y a un problème.

En France, on l'a très bien vu avec le débat qui a eu lieu, parmi les psychanalystes, concernant la question de l'homosexualité : la possibilité d'adoption, les mariages d'homosexuels, etc.

Les psychanalystes ont pris des positions dans la presse. On s'est aperçu qu'il prenait les positions les plus idiotes qui soient.. Soit radicalement "pour", sans aucune autre question, parce que, au nom de l'égalité des droits, tout le monde a le droit d'avoir un chien, une voiture, alors pourquoi pas un enfant ? Ou alors des positions tout à fait réactionnaires ou les psychanalystes soutenaient un discours ultra conservateur au nom du père.

Il est vrai qu'il y a un déficit du politique, mais je pense que le problème pour la psychanalyse, provient d'un déficit de l'éthique. En abolissant les valeurs traditionnelles - qui n'étaient pas le symbolique, mais qui étaient des représentants de la fonction symbolique - ce que le discours de la science a créé, au fond, c'est un déficit du point de vue d'une éthique du désir. Face au désir qui traverse chacun, nous ne savons plus ce qu'il convient de faire : est-ce que je dois tromper ma femme ?, Est-ce que je dois aller vers la femme que je désire le plus et laisser celle avec qui je vis depuis des années ?, Est-ce que je dois tuer mon prochain ou le préserver ?, etc.

Voilà le genre de problème que se posent les gens qui arrivent aujourd'hui d'une façon massive. Ce sont des gens qui sont en déficit de repères avec lesquels conduire leurs vies.

Est-ce que la psychanalyse doit se précipiter à ce point-là pour donner une réponse qu'elle ne pensait pas ? Si elle le fait, elle est une psychothérapie, au mieux, et au pire, une religion; ça, c'est l'enjeu véritable.

Mannoni avait un mot, elle parlait d'une "politique de la psychanalyse".

Notre question n'est pas une question politique au sens global du terme. Il faut que nous acceptions cette castration-là, cette limite. Nous n'avons pas de réponse au malaise dans la civilisation, si ce n'est que la psychanalyse en constitue une, en tant que praxis, que méthode, mais n'en est plus une quand elle alimente un autre discours.

Le malaise s'est transformé, a muté, mais nous n'avons pas la solution au malaise.

Par contre nous sommes responsables d'une politique de la psychanalyse, et cette politique n'est pas sans conséquences. Lacan en donne la formule, d'une façon très judicieuse, quand il écrit les quatre discours. Il fournit les moyens d'un repérage, pour la psychanalyse, dans son articulation aux autres discours.

C'est-à-dire, il propose quelque chose d'assez ahurissant, et même qui peut paraître un forçage quasi mégalomane pour la psychanalyse, pour penser que tous les liens sociaux se résument à quatre types de liens sociaux, trois qui sont les liens sociaux courants, plus un qui est le discours psychanalytique, qui non seulement s'inscrit à parité avec les trois autres types de liens, mais en même temps, dit Lacan, est celui qui permet d'écrire les autres. La politique de la psychanalyse et la façon dont la psychanalyse peut penser ou intervenir dans le champ du politique, au sens du social, c'est à partir de la manière dont elle offre la possibilité d'écrire quelque chose des autres discours.

Comment Lacan a interpellé toujours le champ culturel ?

Lacan a constamment pratiqué une politique de détournement - c'est la formule que donnent Lacoue-Labarthe et Nancy - c'est-à-dire, là où il y a quelque chose qui est produit comme une pensée dans le social, dans la culture introduire, subvertir, interroger cette pensée, avec l'hypothèse de l'inconscient, et, en retour aussi, penser l'inconscient avec cette notion.

Par exemple, comment penser l'intersubjectivité, le fait que le regard fige l'autre en objet, le fait que le regard de l'autre soit l'enfer, que l'enfer c'est les autres, tout le débat de l'existentialisme Sartrien des débuts des années 50 avec l'hypothèse de l'inconscient ? C'est tout ce que Lacan amène avec sa lecture de l'intersubjectivité, et petit à petit il bouleverse tout, jusqu'à ce que l'idée même d'intersubjectivité devienne caduque.

Comment Lacan interprète les droits de l'homme ? Avec Sade.

Il y a un commentaire de Lacan des droits de l'homme, ça s'appelle " Kant avec Sade ". Parce que " La philosophie dans le boudoir ", où figure " Français, encore un effort si vous voulez devenir républicain ", c'est une interprétation, une pratique conséquente qu'on peut tirer du discours des droits de l'homme.

Que les psychanalystes militent pour les droits de l'homme, pour la démocratie, en pensant que c'est une condition sociale ou politique pour qu'il puisse y avoir de la psychanalyse dans une société, pourquoi pas ? Puisque au fond, on sait bien que lorsqu'il y a une dictature, la psychanalyse est généralement maltraitée et qu'elle devient impossible. A ce niveau-là pourquoi pas ? À condition de ne pas oublier que leur voie est celle du détour, du biais qui ne vise que l'inconscient.

Mais quand les psychanalystes pensent penser le politique en tant que psychanalystes, hors de la psychanalyse, mais autorisés d'un titre de psychanalyste, ce qui est une autre place d'où parler, ils oublient que chaque fois qu'ils parlent de politique, ils sont dans le refoulement de l'inconscient, qui est une condition du politique, au moins jusqu'à présent.

Par exemple, aujourd'hui, comme question, comment penser le phénomène de la globalisation, c'est-à-dire, la généralisation du capitalisme, comment le penser avec ce que Lacan proposait à Milan, avec le discours du capitaliste. C'est très intéressant ce qu'il proposait à Milan

Michel Sauval :...ce circuit qui tourne en rond

Alain Vanier : ... c'est ça, ça tourne toujours, comme ça, à l'infini. La société moderne produit des objets pour boucher le trou, la béance du sujet, cette division, en produit à l'envie, mais cela coupe le sujet de tout rapport au savoir ou à la vérité. Cela nous dit quelque chose sur la manière dont nous allons pouvoir recevoir, un par un, les patients.

Lacan a une formule ou il dit "le bon politique, c'est la psychanalyse".

Il faut cette modestie du un par un, et puis, ensuite, assumer la responsabilité que nous avons dans chaque cure, puisque la psychanalyse c'est le traitement qu'on attend d'un psychanalyste.

C'est ça qui peut avoir des conséquences politiques.

Mais que nous nous rallions sous une bannière ou une autre, pourquoi pas?, Nous sommes aussi des citoyens, nous sommes aussi divisés, nous votons.

Mais ne prétendons pas que lorsque nous votons, c'est au titre de psychanalyste que nous mettons un bulletin dans l'urne.

C'est le patient qui nous fait psychanalyste. Sortis de la séance, sommes-nous psychanalystes ? Ça n'est pas un être, une essence.

Ignacio Gárate-Martínez : A coté des droits humains on a immédiatement inventé le droit d'ingérence. Dominique Inarra parlait tout à l'heure de responsabilité. La responsabilité ce n'est pas un droit. Serait-elle une obligation? Ce serait toujours du coté du droit.

Moi je crois qu'en psychanalyse il y aurait une relation structurelle entre un devoir, qui est, " je t'interdis le mépris " - au sens littéral du terme, c'est à dire de mal peser le prix de quelque chose, c'est ça le mépris - et de l'autre, de dire que la responsabilité n'est ni droit ni devoir mais condition de possibilité. C'est à ce moment là que, par exemple, la psychanalyse peut produire un discours, si elle veut, si cela se produit dans la clinique, entre droit et humain

Parce que, que vient dire un patient ? Dans une cure il vient réclamer son droit humain

Et que lui répond le psychanalyste ? La condition de possibilité du droit humain c'est que tu abandonnes le bénéfice de la maladie au profit de la responsabilité.

Alain Vanier : La dissolution du politique n'est pas une mauvaise chose. A mon avis, au contraire.

Ce que nous vivons aujourd'hui, pour aller dans le sens de ce que disait Dominique, c'est la disparition d'une certaine forme du politique qui a été depuis deux siècles.

C'est pour cela que ce n'est pas la fin de l'histoire, mais la fin d'un certain régime de penser le politique sous les grands termes de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire, ce qui a été inauguré avec Hegel et s'est prolongé avec Marx, etc.

Or, je crois que ce que Lacan nous permet c'est d'interpréter ce mouvement-là comme une protestation de la subjectivité face à l'avancée du discours de la science. Or, le problème de cette protestation de la subjectivité, dont le communisme stalinien et le nazisme hitlérien ont donné la mesure, c'est qu'elle s'est toujours fait sur le mode de la belle âme. C'est pour cela que Lacan disait que la belle âme était la position du sujet moderne.

Et cette manière de penser les choses, ça a commencé avec le romantisme allemand - qui est le premier à avoir posé l'hypothèse de quelque chose de l'ordre de l'inconscient - qui est la source commune du nazisme et de la psychanalyse. C'est une des sources de Freud, mais c'est aussi une des sources du nazisme, et c'est une chose que nous devons savoir.

Alors, comment peut-il y avoir une protestation de la subjectivité, face à l'avancé e du discours de la science, qui ne soit pas celle de la belle âme, c'est-à-dire, qui ne soit pas en position de dénoncer chez l'autre ce qui ne va pas, mais qui soit dans une position de responsabilité ?

En quoi la protestation participe de l'équilibre des autres, en quoi, ma revendication, en tant qu'ouvrier, femme, militant, etc., etc. ?

Cette ancienne manière de faire du politique n'a qu'une seule fonction, c'est d'installer un peu mieux ce qui est en place.

J'avais 20 ans en 1968 et j'ai participé aux événements. Et j'ai un fils de 18 ans qui est très gauchiste et subversif, mais son gauchisme m'étonne beaucoup quand je parle avec lui.

Pour lui, le produit de 68, les faits de 68 - ce moment du politique dont nous avons tous la nostalgie dans notre génération, et c'est pour cela que nous disons tant de conneries sur le politique - pour lui, les faits 68 ç'a été juste de permettre un ajustement idéologique à la consommation capitaliste. Grâce à 68, dit-il, les gens sont moins attachés à leurs lieux, donc ça a créé une plus grande mobilité du salariat, ça a favorisé le développement de tous les systèmes de publicité, le cynisme du capitalisme n'a jamais été aussi grand - parce que, au fond, la publicité moderne a été inventée par les situationnistes, c'était le travail des situationnistes sur les grèves des Asturies, la pratique du détournement, une certaine production du slogan, etc. - cette déterritorialisation a été un effet de 68. Nous avons accéléré, nous avons permis une adaptation au capitalisme moderne, libéral, celui qui n'a plus à rien à faire des valeurs traditionnelles.

La vieille société française - par exemple gaulliste, bourgeoise, terrienne, etc. - ne permettait pas un déplacement d'une certaine légitimité de l'argent, et 68 en a été l'occasion, un peu comme la révolution française.

Ce que nous avons, s'il y a une question qui touche au politique, c'est à inventer un nouveau mode du politique. Et justement, s'il y a une ouverture possible aujourd'hui c'est parce que nous ne sommes plus encombrés par tous ces préjugés et ces manières de faire du politique.

Le psychanalyste peut, soit se regrouper avec ceux qui défendent les bêtes à fourrures, les droits de l'homme, les droits des sans terre, bref tout ce qui constitue le mode du combat politique aujourd'hui, la pratique du lobbying, soit elle peut penser autrement, un autre mode du discours. C'est une alternative sans exclusive. Mais pour l'instant, quand un psychanalyste parle dans le public ou dans la presse, on n'a pas l'impression de voir quelque chose de bien nouveau

Ignacio Gárate-Martínez : Vous savez, Ana Belén, que vous connaissez peut-être, a fait une très jolie chanson - que le discours d'Alain Vanier nous rappelait - qui n'est pas connue en France, ou elle dit " moi aussi je suis née en 53 " - " yo también nací en el 53 " - et elle dit, à un moment de la chanson - je l'ai repris dans une conférence sur l'envie, parce que je me retrouvais totalement - elle dit " no me pesa lo vivido ", " je ne regrette pas ce que j'ai vécu ", " me mata la estupidez ", " la stupidité me tue ", " de encontrar un fin de siglo ", " de trouver une fin de siècle ", " distinto del que soñé ", " différent de celui que j'ai rêvé ". S'il y a quelque chose dans la pratique du politique, quand elle n'inclut pas la dimension, et du manque, et de la tyche - de la rencontre inattendue, de la bonne fortune - c'est qu'elle ignore ce qui fait retour dans le désir politique.

Il y a 68, et immédiatement après, la génération suivante, c'est le mouvement "punk".

Je crois que dans la position psychanalytique - sans que cela constitue un luxe ; ce n'est pas question de dire " nous n'en sommes pas là " ; si, si nous y sommes ; nous sommes nés en telle année, en telle autre, on a participé de telle ou telle autre illusion - lorsque nous sommes en position psychanalytique - et Alain avait entièrement raison de rappeler que nous ne sommes en position psychanalytique que lorsque nous y sommes requis par la demande d'un patient - c'est de dire " ce n'est pas ça ", ou pour reprendre la formule que rappelait Octave, "ça n'empêche pas d'exister".

Alain Vanier : Voilà. Justement.

Comment pourrions-nous tenir un discours dans le social à partir de la pratique analytique que nous avons ? Comment pourrions-nous tenir un discours dans le social qui inclut ce que nous faisons dans la pratique de tous les jours ?

Que nous ne soyons pas des conseillers, que nous ne promettons rien... C'est-à-dire, comment pouvoir tenir un discours qui ait une incidence politique, sans idéalisation. Comment est-ce pensable que les psychanalystes reprennent la formule de Lacan de l'écart maximum entre l'idéal et l'objet comme position pouvant donner la différence absolue, et ensuite les psychanalystes soient constamment dans une position où ils sont en train de refaire de l'idéal?

Psychanalyse et profession

Michel Sauval : Justement là, il y a peut-être une modification dans le social moderne : actuellement il ne s'agit plus d'idéaux, mais de l'argent tout court - pour reprendre ce qui fait au nom du père et de l'objet - même au prix de la complète professionnalisation de la psychanalyse, par la voie d'une prétendue législation de la pratique analytique.

Alain Vanier : La formule de l'état moderne libéral c'est " nous avons les moyens pour vous faire parler ", les moyens au sens de l'argent. C'est là que l'argent intervient. S'il y a un appel au législateur, je crois que c'est un symptôme, parce qu'il n'y a plus de lieu garanti de la parole. Et Freud et Walter Benjamin disent bien qu'après la première guerre mondiale, et ça c'est radicalisé après la deuxième guerre mondiale, il y a quelque chose du déclin de l'expérience, de la parole, un déclin total de la valeur de la parole dans la société.

Dominique Inarra : C'est un affaiblissement de la fonction du dire qui témoigne d'une problématique de la fonction d'identité. C'est pour cela que les jeunes d'aujourd'hui sont appelés à avoir recours à des marqueurs d'identité, qui sont, par exemple, Adidas, etc. Ils ont besoin de se soutenir dans ce type de marqueur, qui sont faibles, pour pouvoir parvenir à s'identifier.

Ignacio Gárate-Martínez : Nous sommes en train de répondre, petit à petit, sur cette question du statut. Mais, pour donner un petit élément, une discussion qu'on avait, encore à propos du texte d'Inarra, mais aussi de Guy Lerés, parce qu'ils ont parlé de la pulsion, j'ai essayé d'expliquer à Alain, dans une conversation privée, ce qu'est en espagnol, la palabra " anhelo ". C'est compliqué. Et je lui disais que c'est très drôle, parce que dans les exercices de saint Ignace de Loyola, on parle de " oración por anhélitos ", c'est le dernier degré d'une quête, d'une ascension, que je ne discute pas, qui fait partie de l'expérience mystique, on n'a rien à dire du côté du jugement. Inarra et Lerés parlaient de cette ouverture - fermeture, de cette pulsation, de ce " parpadeo ", qu'on a essayé de traduire - moi j'avais proposé " parpadeo " - et il me semble - peut être qu'on pourrait le proposer au gouvernement argentin - qu'il ne s'agit pas de transformer un but ultime en grimace immédiate. Peut être qu'on peut penser qu'à la Pentecôte, les apôtres parlaient " en langue " - vous avez sûrement entendu cette expression : " en Pentecôte ils sont sortis et ils parlaient en langue " - tout le monde les comprenait quelle que fut leur langue. Et maintenant il y a un mouvement intégriste qui s'appelle " les charismatiques ", qui parlent " en langue ", mais ils parlent en langue tout de suite, de manière hystérique, sans la dimension du vide de l'Autre. Il me semble que si on donne un statut de la psychanalyse, en reprenant les termes d'Alain " j'ai les moyens de vous faites parler ", on va vouloir que les gens qui n'ont plus le droit de vivre, puissent faire semblant de parler "en langue" tout de suite, et qu'ils aillent dans la rue, por Charcas, y Cabello, y Corrientes, en faisant " hu, hu, hu ".

Ils sont psychanalysés : vous voyez, ils parlent "en langue" parce qu'il y a un statut du psychanalyste.

Alain Vanier : C'est comme si l'état pouvait garantir le fait que la psychanalyse, à mon avis, soit devenue le dernier lieu de la parole possible, le dernier lieu d'une expérience de la parole et du langage.

C'est vrai qu'elle l'est aujourd'hui. C'est pour ça que la bonne politique pour la psychanalyse c'est déjà qu'elle puisse survivre. C'est ça notre responsabilité, fondamentalement. Et si elle survit, il me semble que la position d'analyste, ça n'est ni une adhésion aux idéaux sociaux ou à l'organisation sociale, ni un dire non, le refus de l'entêtement. C'est une position décentrée qui peut-être peut faire entendre quelque chose

au-delà, parce qu'elle permet, parfois, qu'il y ait une parole qui se produise, non pas à partir d'une identification sociale - à partir desquelles nous ne cessons pas de parler, on ne cesse pas de s'y croire : je parle à partir de ma place d'employé dans l'administration, à partir du fait que je suis médecin, etc, toutes ces identifications sociales qui déterminent les échanges de parole - nous avons les moyens de vous faire parler - mais quelque chose d'une parole qui s'appuie sur un point d'identification évidé, sur un point de désidentité - la désidentification dont parlait Octave Mannoni. On voit bien comment la difficulté c'est que la modernité subvertit les identités, les abrase - les revendications de souveraineté, les revendications culturelles, etc. en témoignent - mais, en même temps, ça n'est pas du tout pour aboutir au point de désidentité qui est celui de la psychanalyse (...), c'est tout à fait autre chose.

Ignacio Gárate-Martínez : L'analyste est inexpert, et le statut étatique du psychanalyste en ferait un expert. Nous sommes des inexperts, c'est pourquoi, Alain le disait au début de cette causerie, on ne peut que réinventer la cure avec chaque nouveau patient parce qu'on est inexpert.

Alain Vanier : La psychanalyse c'est dire à quelqu'un " dites n'importe quoi ", c'est bien ça la règle fondamentale, " dites n'importe quoi, il y a quelque chose qui va se dire dans ce que vous dites qui est, véritablement, le lieu propre... "

Michel Sauval : ... tant que vous serez responsable de ce que vous dites.

Alain Vanier : Justement

Michel Sauval : Bon, merci beaucoup pour le temps que vous nous avez prêté. Ce dialogue a été très intéressant et je suis sûr que les lecteurs d'Acheronta sauront l'apprécier.

Reportaje a Alain Vanier y otros miembros de *Espace Analytique* (Ignacio Gárate-Martínez, Dominique Inarra, Pierre Poisson, Laurence Croix)

Realizado por Norma Ferrari y Michel Sauval

Traducción: Michel Sauval

Nos encontramos con Alain Vanier en el hall del hotel, y pasamos al bar del mismo, lugar donde poco a poco fueron llegando los otros miembros de EA (*Espace Analytique*)

Conversaciones previas

Primeras presentaciones...

Alain Vanier: Joel Birman es miembro de EA en Francia. Ha creado una asociación EA en Río de Janeiro, Brasil, Espaço Brasileiro de Estudos Psicoanalíticos, con María Izabel Szpacenkopf. Y hemos creado una red, la red de *Espace Analytique*, que no es una estructura piramidal en la que la asociación francesa fuese la asociación maestra. Ellos crearon una asociación autónoma. Tenemos una instancia común que se llama Colegio Internacional de *Espace Analytique*, donde hay gente de la asociación francesa y de la asociación brasileña, y ahora también de la asociación búlgara. Pero es una red, no una estructura piramidal.

Joel Birman, quien trabajó mucho sobre las cuestiones relativas a la política de la colonización, fue muy sensible a la idea de no encontrarse, una vez más, con que algo que proviene de Europa adquiera una posición hegemónica en relación a lo que se está creando en Brasil, que necesita de su propia dinámica, su propia historia, etc.

Le presento, entonces, los miembros de *Espace Analytique*, presentes: Catherine Mathelin, quien es psicoanalista de niños y ha escrito varios libros, algunos de ellos traducidos en Argentina y en Brasil. Laurence Croix, que fundó en Francia una revista, un periódico de psicoanálisis, *Scansions*. Ella también es universitaria. Pierre Poisson, que forma parte de *Espace Analytique*, trabaja mucho en el tema de las psicosis. Ignacio Gárate-Martínez, que vive en Burdeos, es universitario también, y va a ocuparse de nuestra revista, que se llamaba "Logos--Ananké", fundada por Joel Dor, y que va a llamarse ahora "Figures de la Psychanalyse - Logos-Ananké nouvelle série". Arlette Costecalde, psicoanalista de París, psiquiatra también, dirige nuestra formación médica continua.

Michel Sauval: Le preguntaba por Joel Birman porque la presencia de varios centenares de psicoanalistas brasileños en los Estados Generales del Psicoanálisis me sorprendió mucho

Alain Vanier: Ud. estaba en los Estados Generales del Psicoanálisis?

Michel Sauval: Formo parte aún del comité internacional pero....

Alain Vanier: ... entonces estábamos juntos....

Michel Sauval: ... pero, precisamente, no fui al encuentro en París. Hemos montado en PsicoMundo el foro de los EGP en lengua hispana, pero el fenómeno de los EGP no fue el mismo en Argentina que en Brasil. Creo que en Argentina la iniciativa de los foros (dirigidos por C. Soler) tomó la delantera y canalizó, durante 1999, la idea de un espacio de discusión amplia. Lamentablemente esta idea no tuvo continuidad, el foro de Buenos Aires entró en crisis, la mitad renunció, etc. Pero para entonces (y quizás también durante), los EGP de Argentina no estuvieron en condiciones de, o no supieron como, tomar el relevo.

Las ediciones electrónicas....

Alain Vanier: Creo que los EGP son el signo de una reunión de un nuevo tipo, vía Internet. René Major me decía que había varios cientos de conexiones por día en el sitio de los EGP

Michel Sauval: El sitio de los EGP responde al gusto de los internautas: la disponibilidad gratuita de textos y artículos. Los sitios institucionales donde solo hay información institucional de las instancias directivas y cosas similares, no tienen éxito.

Alain Vanier: Algunos editores piensan que no hay que hacer mas revistas en papel; pronostican que dentro de 3 años no habrá mas que revistas web.

Michel Sauval: En realidad, creo que, si es posible, conviene moverse sobre los dos formatos. Sobre todo a partir de las posibilidades que comienzan a instrumentarse en algunos sitios, de realizar ediciones en papel sobre pedido.

Alain Vanier: Y aquí está Dominique Inarra, miembro de EA y responsable de varios seminarios.

Ignacio Gárate-Martinez: Creo que en el sitio de EA, próximamente vamos a abrir un espacio para integrar "Figures de la Psychanalyse", nuestra revista. El problema es precisamente el de los textos que coloquemos. Habíamos pensado poner todos los sumarios y todas las referencias. Realmente hay que poner los textos?

Es un problema que nos planteamos, porque, evidentemente, interesa mucho a los internautas, es muy importante ofrecer textos, pero....

Hay un sitio interesante que se llama Oedipe... ..

Michel Sauval: ... si, el sitio de Laurent Le Varguerese...

Ignacio Gárate-Martinez:, un día fui a ver, y encontré un señor de Madrid de la AMP...

Michel Sauval: ... Guillermo Rubio?

Ignacio Gárate-Martinez: creo que si. Le escribir una carta, porque me parecía que había una parte de la historia que contaba, que yo había vivido de cerca en España, que era un poco diferente. Me respondió del siguiente modo: "no manipulo la historia". Le dije, "pero no, intercambiamos opiniones, estamos sobre Internet", y me respondió muy amablemente. Finalmente le planteé la pregunta: una vez que Ud. se dio cuenta de un aspecto institucional difícil de su movimiento, que es lo que le impide encontrar, en la discusión, a aquellos que no cometieron ese error institucional?. Y ahí, ya no obtuve ninguna respuesta ..

Michel Sauval: ... pero no es un problema de Internet, es un problema de las personas... (risas)

Ignacio Gárate-Martinez: ... la conexión funcionó mal.

Lo que intento decir es que cuando colocamos textos en Internet, no estoy seguro que eso favorezca el intercambio. También podría favorecer la sugestión (*l'emprise*)

No es una afirmación, es una pregunta

Michel Sauval: creo que todo depende, siempre, de las personas...

Ignacio Gárate-Martinez: y en Internet hay muchas personas...

Michel Sauval: El problema que Ud. plantea es importante. En algunos sitios, no le responderán siquiera. En otros, al contrario, el debate es posible.

En particular, en Acheronta, que es una revista independiente - no tenemos posición doctrinal, lo que no implica que eso signifique un sí a todo, no hacemos eclecticismo - luego de la edición de cada número, un debate es propuesto, a partir de los textos publicados, sobre nuestra lista de discusión, un espacio donde los autores de dichos textos también participan

Ignacio Gárate-Martínez: ... eso es interesante...

Laurence Croix: hay temáticas?

Michel Sauval: No. Acheronta tiene una particularidad. Algunos de los artículos los buscamos nosotros mismos (por ejemplo este reportaje), pero paralelamente recibimos gran cantidad de artículos, que nos son enviados espontáneamente, entre los cuales hacemos una selección, y que componen el grueso de cada número. No por lo tanto temáticas sino apres coup para cada número

Ignacio Gárate-Martínez: En todo caso, me parece que es indispensable existir en Internet, es el modo más sencillo de intercambio. Y puede ser extremadamente rico. Nos hace falta tiempo para saber lo que queremos integrar o no, pero es seguro que rápidamente, la revista y los sumarios (de "Figures de la Psychanalyse") estarán en Internet

Laurence Croix: podríamos proponerles artículos de la revista para publicar en Acheronta...

Michel Sauval: Perfectamente.

Los problemas de traducción...

Michel Sauval: No hacemos obstáculo a la publicación o republicación sobre otros formatos papel. De hecho, hemos publicado capítulos de libros. Por ejemplo, publicamos en el número 11 el primer capítulo del libro de Marcelo Pasternac sobre los 1236 errores y otras faltas en las traducción de los Escritos de Lacan al español, comenzando por el famoso "mono" ("singe") en el que se transformó el traje ("linge") que vestía Buffon. No se si lo conocen, se encuentra al principio de los Escritos, encontramos ahí "*le linge parant Bouffon*", y eso devino, en español, "*el mono imitando a Buffon*", es decir "*le singe imitant a Bouffon*", lo que evidentemente plantea algunas "cuestiones" sobre lo que quería decir Lacan respecto al estilo (risas)

Ignacio Gárate-Martínez: Eso ocurrió también en el seminario de Lacan, por el malentendido propio de la estenografía. Por ejemplo, "las esferas de Miller". En un momento dado Lacan pronuncia un término un poco complejo que es "*sphère armillaire*" (NT: *globo formado por anillos o círculos, que representan el cielo y los astros en la antigua astronomía*). No sabría traducirlo al español, quizás "armilarias". Pero la estenógrafa puso "les spheres a Miller" ("las esferas de Miller").

Michel Sauval: Respecto de la transcripción, es evidente que hay mucho para hacer. Pero para la traducción también. Aún cuando se trata de textos firmados por Lacan en vida, la traducción al español....

Ignacio Gárate-Martínez: ... al argentino....

Michel Sauval: ... bueno al argentino y mexicano en todo caso puesto que la traducción es de Tomas Segovia, corregido por Juan David Nasio.

Ignacio Gárate-Martínez: Le digo esto porque, si me permite, hay un término en español que todo el mundo utiliza, que ha penetrado la cultura ahora - y va a ser difícil volver atrás - que es "hiancia".

Es el problema de como traducir Lacan. Acaso traducir a Lacan es, cada vez, inventar una palabra que no existe? O acaso traducir a Lacan es enraizar en la cultura propia una creación de esencia nueva? Tenemos el problema de la "béance". Yo tenía un maestro que escribía "béance" así: "l'abbé Hans", es decir, "el cura Juanito".

Y bien, T. Segovia hizo algo similar puesto que escribió "hiancia". Busqué en todos los diccionarios del mundo, en español, y no existe.

Michel Sauval: esta seguro de ello?

Ignacio Gárate-Martínez: Si. Miré en el de la Real Academia, en el María Moliner, en el Corominas, e incluso en el diccionario de 1870 de Roque Barcia (Seix Editor, Barcelona)

Ahora bien, existe un término culto, pero relativamente conocido, que podría perfectamente traducir o equivaler a "béance", es la traducción de "déhiscence", en español, "dehiscencia".

Pero hay otra palabra simple que podría traducir perfectamente "béance", que es "oquedad", derivada de "hueco". Una "béance" es una "oquedad". Y es bonito "oquedad".

O también cuando traducimos "faille" por "hendidura": si yo le causo una "hendidura" no va a estar contento. "Fente" por "hendidura" tampoco va. "Fente" es una "raja", "fente" es por donde uno mira.

Y así, al cabo de un tiempo construimos efectivamente un discurso que es propio y vamos a preguntarnos: debemos acaso cambiarlo ahora? Hace creación de sentido.

Es un gran problema la traducción

Michel Sauval: Esto plantea el problema del psicoanálisis en cada lengua. Podríamos decir que Lacan no podía sino ser francés, pues todo ese juego sobre el significante es bien propio de la homofonía francesa. En cambio en español nos encontraremos mas bien con cuestiones de estilo, por ejemplo los trabajos de Baños Orellana, o ese tipo de preocupaciones, mas cercanas, quizás a Gongora (cuestión que Lacan no olvidaba puesto que en un determinado momento se propuso como el Góngora del psicoanálisis)

Este problema también se plantea, por ejemplo, para el portugués. En Brasil hay una persona bastante conocida, y muy discutida, que se llama Magno. Una de sus particularidades, entre otras, se encuentra la de ser poeta - al parecer conoce muy bien su lengua, ama mucho su lengua - y propone traducciones de Lacan al portugués que son quizás discutibles, pero que sacan un profundo provecho de las riquezas de esa lengua. Sus traducciones no son literales, implican, entonces, una creación de sentido.

Ignacio Gárate-Martínez: Ud. habla de poetas. Creo que ganaríamos mucho si no tradujéramos de otro modo que como lo hace un poeta. Tome el ejemplo de "gozo", que decimos "goce". Si mira el Quijote, simplemente, imagínese un instante repitiendo el proverbio del Quijote como "mi goce en un poce" en lugar de "mi gozo en un pozo" (risas).

Lacan dice que el arte no es algo preverbal sino lo (*du*) verbal a la segunda potencia. La literatura forma parte del arte, y es seguro que si tenemos poetas que traduzcan es maravilloso, y ahí, ya no se discute mas la creación de sentido.

Dominique Inarra: Lacan decía que la interpretación debía ser poética. Nos encontramos en espacios donde Joyce no está lejos porque es la cuestión de la traducción, la cuestión de la invención de palabras, el aspecto multilinguístico, por lo tanto, del significante tal que pueda estar implicado en el campo del psicoanálisis; y nos encontramos en un espacio de creación cuando traducimos, de todos modos

Michel Sauval: En Acheronta tenemos muy en cuenta esto: publicamos cada artículo en su lengua de origen. Buscamos que los psicoanalistas, no solamente se lean entre si, sino también en sus lenguas de origen. Esto exige cierto polilinguismo, y no por una cuestión de cultura en general o de erudición, sino por una cuestión propia del pensamiento.

Dominique Inarra: Hay que aceptar la plasticidad, hay que aceptar deformar. Cuando traducimos, estamos condenados a deformar...

Ignacio Gárate-Martinez: Absolutamente. Pero deformar, eso no es grave, porque si respetamos el genio de la lengua, la deformación puede ser una enseñanza para los franceses que leen. Eso nos ha interesado mucho.

Alain Vanier: No hay una lengua propia del inconsciente. Cuando Lacan dice que no es suficiente poeta, es una afirmación positiva, es decir, hay que ser poeta, pero no demasiado. Porque la interpretación y el trabajo sobre el lenguaje, es la poesis en el sentido griego, pero mas allá. Es también para cernir el vacío de la poesía, un límite de la lengua, es el ejemplo que Lacan toma del pote de mostaza.

Pierre Poisson: Una cuestión inspirada por el trabajo con psicóticos: acaso la traducción no está muy influenciada por nuestra relación al simbólico?, ya que sobre ese punto tenemos divergencias con relación al problema de la traducción en los psicóticos. Veo, en mi práctica, con gente que trabaja como yo, cuando discutimos juntos, basta prestar un poco de atención para darse cuenta que no ponemos el mismo valor en cada palabra, el mismo peso simbólico. Por lo tanto, la traducción se encuentra fuertemente influenciada por esto. Basta leer las traducciones de Freud, la "Standard Edition", la traducción francesa de Marie Bonaparte, y las nuevas traducciones. Tenemos ahí mucho trabajo para evaluar el peso y el valor que se les da.

Ignacio Gárate-Martinez: Me parece que en la traducción de Freud, si comparamos Amorrortu y Ballesteros, la traducción de Ballesteros, que es la primera, es una traducción extremadamente bella - a la cual Freud dio un reconocimiento importante por su valor literario, hay una carta publicada al respecto - pero es verdad que Ballesteros, ahí donde Freud dice "una mujer medio desnuda", él traduce por "a medio vestir"; cuestión divertida, pues retiene mas el aspecto moral del vestir y se le escapa el develamiento.

Me parece que, en efecto, en la psicosis, hay esta manera de pegarse al significante mismo: si uno dice "pero donde tengo la cabeza?", un psicótico puede decir "pero ahí está, ahí está", en vez de oír otra cosa.

Pero cuando Lacan habla de padre real, de padre simbólico, de padre imaginario, dice "le pere besognant la mere", que se traduce como "el padre necesitando la madre". No es lo mismo. "Besogner" en francés tiene ese aspecto laborioso...

Alain Vanier: si, se dice "besogner une femme", es una palabra lunfarda... no es una invención de Lacan.

Ignacio Gárate-Martinez: diría entonces "besogant" con eeeuuuuuuu, euuuuuu, de leñador (risas).... trabajándose a la madre con quejidos de leñador". Podemos decir eso: "trabajando a la madre".

Bonneuil

La historia de Bonneuil

Michel Sauval: Ya que estamos con las psicosis, quisiera preguntarle por vuestros lazos con Bonneuil, en particular esa experiencia de trabajo consistente en mudar a los psicóticos a otros países, transportándolos así a otra lengua

Alain Vanier: Esto se hizo en Bonneuil varias veces, a partir de dos elementos

Hay una situación primera precisa, un joven mujer que esta en Bonneuil, que Mannoni deseó enviar a Inglaterra - en realidad es la chica la que lo pedía, lo que se hacía en Bonneuil partía siempre de la palabra de los niños - y Mannoni, en esa época se interesaba en los escritos de Louis Wolfson.

Es exactamente lo que decía Pierre, recién. Para comprender lo que dice Wolfson hay que pensar en la teoría de la traducción de Walter Benjamin. Para Benjamin, traducir es hacer pivotar el texto de una lengua a otro a partir de un punto exterior a la lengua. Este punto exterior, podemos hacer la hipótesis que es ese vacío mas allá del decir.

Entonces, el problema es que ese punto exterior a la lengua falta en la psicosis. Lo que implica que cuando un psicótico habla en otra lengua, es la manera en que va a ser habitado o parasitado por un nuevo language - puesto que él no habita las lenguas, por supuesto; para retomar el término de Lacan, él es habitado por la lengua.

Esto construye una suerte de defensa. Mannoni contaba esta anécdota: Wolfson pasó al francés para escribir "Le schizo et les langues", y tenía correspondencia con Pontalis, su editor. Alcanzó una maestría del francés, excelente. Pero a partir de ese momento, el francés devino, para él, una lengua terrorífica (*effroyable*). Es decir que reencontró la exclusión de la lengua materna en el francés, los significantes de los que había huido en su lengua primera, y escribió, en sus últimos intercambios con Pontalis, "no me escriba mas en francés, ahora estoy en el alemán".

Esa era la idea de Mannoni, hacer uso de otra lengua. Se lo hizo con Inglaterra, donde los niños fueron a lo de familias que los recibieron, para tratar de hablar en otra lengua.

Pero lo que Lacan nos recordaba con Joyce, lo que decía hace un rato Dominique Inarra, y que es muy importante, y es lo que manifiestan los psicóticos, es una dimensión translinguística, que hace que el inconsciente no tiene lengua.

Si nos polarizamos sobre la idea de las lenguas, una por una, en el sentido de un corpus constituido por un léxico y una gramática, estamos en un error cierto en relación al psicoanálisis. Es por lo mismo por lo que alguien que es español puede analizarse con un analista francés. Y que alguien que es francés puede analizarse con un español.

Hay algo de translinguístico en el trabajo mismo del proceso primario que hace que estamos constantemente - y es de lo que testimonia Joyce en sus escritos - que obtenemos los mismos efectos que los psicóticos cuando los hacemos pasar al escrito. El hecho que un psicótico pueda escribir, por ejemplo, tiene una función muy importante que fue señalada por Lacan, pero que, en el fondo, era practicada espontáneamente en las instituciones desde hace mucho tiempo.

Pierre Poisson: Es lo que explica muy bien Tosquelles cuando dice que comenzó un análisis con un húngaro que no conocía mas que 200 o 300 palabras de catalán.

Alain Vanier: Es por eso que la cuestión de la traducción en la psicosis es tan importante. En el límite, los psicóticos son los únicos traductores verdaderos, puesto que traducen, verdaderamente, la lengua en la lengua, sin ese elemento tercero alrededor del cual podemos hacer pivotar la lengua para poder producir una traducción.

Michel Sauval: Hay, en ese sentido, una marca de Bonneuil en vuestra institución?

Alain Vanier: El origen de nuestra institución es Bonneuil. Es un estilo institucional.

Para decirlo en unas pocas palabras (sería largo hacer la historia de Bonneuil), hay algo absolutamente paradójico ya en la creación de Bonneuil, mas allá de los puntos de convergencia que pudiera haber con la psicoterapia institucional.

Hay al menos dos teorías de las psicosis en Lacan

El primer tiempo de la teoría de la psicosis en Lacan es el establecimiento de la cuestión de la forclusión del nombre del padre. La consecuencia de este establecimiento, por Lacan, al que permanecen atados muchos psicoanalistas, es que se acaba en la idea de que con los psicóticos no se puede hacer nada. Puesto que la forclusión es irreversible, no se puede hacer nada.

Y la paradoja es que es en el momento en que Lacan enuncia esto, y que toda la psiquiatría francesa toma apoyo sobre él, es entonces que Maud Mannoni - a pesar de su cercanía con Lacan, en esa época; fue la primera en publicar en la colección que Lacan había creado en las ediciones Seuil, que se llamaba "El

Campo Freudiano" - Maud proponía el esbozo de otro acercamiento de las psicosis, a partir de la debilidad mental, de la arrieración.

Lacan retomó todo esto al hablar de holofrase, del primer par de significantes, poniendo en serie la debilidad, los fenómenos psicósomáticos y las psicosis. Eso ya era otra apertura.

En esa época, Mannoni trabajaba también con Winnicott, estaba en control con él. Para entonces, organizó un gran congreso - que hay que conocer; lo hemos publicado en Denoel, y creo que está traducido en Argentina - que se llamó "La infancia alienada", en 1967, en asociación con Ginette Raimbault.

Para ese congreso, Mannoni había invitado a Winnicott quien, por razones de pura política, no vino. Pero envió a dos de sus alumnos, uno de los cuales fue Ronald Laing.

Señalo, al pasar, que el origen de la fórmula de que hacen falta tres generaciones para producir un psicótico, que algunos atribuyen a Dolto, otros a Lacan, es Cooper quien dice eso, en su exposición en ocasión de este congreso. Por ende, hay una pequeña deuda por parte de Lacan hacia ese congreso.

Luego, hubo los eventos políticos de mayo del 68, que también fueron importantes.

Mannoni fue a Kingsley Hall en los años 65, 66, donde se practicaba la "regresión real" con los psicóticos - la famosa historia de Mary Barnes, que peinaba los muros con mierda, hasta que Laing, o Berke, que pasaba por ahí, dijo "le falta color", y ella devino pintora.

Bien, en 1969, Mannoni, pero no sola, con Robert Lefort, y sobre todo con Rosemarie e Yves Guérin, crean Bonneuil.

Mannoni pensaba que no podía haber un tratamiento de psicóticos sin la intervención de una dimensión institucional.

Ella tenía en análisis, entonces, un joven, que era autista - que conocí personalmente - que estaba en Bonneuil, y que aparece como León, en sus libros. Era el hijo de gente acomodada, que no querían que este niño fuera a un hospital psiquiátrico. Tenían los recursos, y entonces contrataron una educadora a domicilio que se ocupaba en permanencia de él, y esta educadora fue Rose Marie Guérin.

A partir de ahí, los Guérin compraron una casona, que era simplemente su casa, la casa en la que habitaban, en la cual alojaron a León. Fue el nacimiento de Bonneuil.

Fue, por lo tanto, una conjunción entre, por un lado, la corriente antipsiquiátrica, pero rechazando las teorías antipsiquiátricas, rechazando la teoría de la regresión real, rechazando el apoyo teórico que Laing iba a buscar en Sartre, y rechazando todo lo que era el aparataje ideológico de la antipsiquiatría, tomando apoyo, en cambio, sobre el psicoanálisis y la enseñanza de Lacan.

Por ejemplo, Mannoni transformó la idea de institución como cuadro por la idea de institución como campo de lenguaje, intentando introducir todo lo que era del orden de la organización simbólica en el interior del campo institucional, sabiendo al mismo tiempo, que esta organización simbólica, representada por los reglamentos, no era el simbólico.

Hay una historia que cito a menudo, para mostrar los puntos paradójales. Había un pibe, en Bonneuil, que era un gran paranoico, con un delirio sobre el nazismo. Tenía una gran pasión por los nazis. Pero estimaba que se habían equivocado al colocar, en los campos de concentración, a los judíos en vez de las mujeres. Y por lo tanto, cuando llegó a Bonneuil, uniendo el gesto a la palabra, en cuanto veía pasar a una mujer, ese muchacho se le tiraba encima para arrancarle los pelos y golpearla.

En Bonneuil se lo dejó delirar. Creó una religión, que era la del dios Pelchat, a quien hablaba en ruso. Hacía una gran ceremonia en el jardín de Bonneuil con todos los niños de Bonneuil, hasta que en un momento dado, tuvo un especie de rechazo por todos estos niños locos, que eran mas débiles que él. Los rechazó, y pidió para ir a trabajar en un taller.

En ese mundo exterior, el mundo del trabajo, comenzó a ocuparse de las cuestiones sexuales. Ya no quería amasijar a las mujeres, ahora quería cogerlas (*besogner*) - para retomar la expresión que hoy comentábamos. Empezó a avanzarse (*draguer*) las chicas de Bonneuil.

Ahora bien, Bonneuil se encontraba en dificultades políticas en esa época, respecto de la administración. Mannoni tenía miedo que fuera cerrada por incitación de menores. Por lo tanto, en una reunión de padres, se le preguntó a los padres de las niñas si estaban de acuerdo para poner a sus hijas en circulación (el simbólico, Levi-Strauss), en Bonneuil, para que los varones de Bonneuil pudieran cogerse a las chicas. Se le preguntó a los padres quienes, por supuesto, dijeron que no.

Entonces le dijeron a este muchacho "los padres no están de acuerdo", y hubo una respuesta que da el límite del tratamiento institucional de las psicosis, del bricolaje simbólico: dijo "pero, entonces, es como si nos llamásemos todos Bonneuil".

Por lo tanto, Bonneuil soportó todo lo que se hacía en la época en el campo de la psiquiatría con niños. Para Mannoni la segregación más importante no es la mas visible (la segregación contra las psicosis). Para el caso de los niños, hay una segregación redoblada por el hecho de que se trataba de niños. Para Mannoni, lo que estaba produciéndose en el mundo actual, es decir, toda esta cultura de la infancia, este mercado de la infancia, es un modo de segregación "dorada" si quieren, pero segregación al fin. Y para ella era cuestión de luchar contra esto, es decir, contra los juguetes, la ocupación, etc., y reintegrar los niños a algo que se encuentra en la circulación propia de los grupos sociales, del mundo adulto.

En suma, si hacemos la historia de Espace Analytique, es algo así.

El nacimiento de Espace Analytique....

Michel Sauval: Pero hay también otros orígenes o proveniencias, puesto que hay miembros que vienen de IPA, o próximos a Dolto, etc.

Alain Vanier: Bonneuil continuó, devino un lugar muy reputado, puesto que refundo y reordenó todo el mundo del tratamiento de las psicosis infantiles en Francia. No hay una sola institución en Francia que no tenga alguna deuda en relación a Bonneuil.

En el 80, cuando Lacan disolvió la EFP, los Mannoni eran muy marginales en la EFP, eran célebres, pero eran marginales. Lacan, en cada crisis institucional siguió siempre la misma estrategia: apostó siempre en la generación siguiente. En cada crisis Lacan apartó a la generación anterior y puso en su lugar a la generación anterior.

Esa era también una posición de Mannoni: poner siempre a los jóvenes al frente.

Entonces, los Mannoni se reunieron con el grupo de los antiguos, que habían transitoriamente constituido el Centre d' Etudes et de Recherches Freudiennes (CERF), que fue importante pero rápidamente explotó.

En esa época discutíamos a menudo con los Mannoni. Había surgido la idea - era mi proposición - de no crear una institución, sino algo a partir de Bonneuil, que fuese como la Tavistok Clinic en Inglaterra, es decir, algo que fuese transinstitucional, y donde gente de todas las asociaciones psicoanalíticas pudiesen venir, y fuese un lugar de formación y enseñanza del psicoanálisis con niños. Me parecía que no se le daba a Bonneuil su dimensión enseñante, la dimensión formadora que ese lugar podía tener.

Porque, a diferencia de Inglaterra, el psicoanálisis con niños en Francia, es un pariente pobre, una actividad para debutantes. Y cuando los psicoanalistas son mas experimentados, comienzan a tener una cierta respetabilidad, clientela, entonces no reciben mas niños: desordenan todo, colorean en cualquier parte, toman mucho tiempo, etc. Mas vale dejárselos a los jóvenes (risas)

Bueno, en esa época, discutíamos de esto con Mannoni. Ella lanzó un llamado para reunir gente, un poco al azar, para crear, eventualmente, este lugar, que estaría mas allá de la diáspora que podíamos suponer, en ese momento, del movimiento psicoanalítico.

Muchas gente respondió a este llamado, muchos antiguos que Mannoni no pensaba que podría movilizar. Y diría que la creación del CFRP fue un verdadero acto fallido. Acto fallido porque Mannoni fue llevada mas allá del acto que pensaba realizar. Pensaba crear tan solo una asociación para trabajar el psicoanálisis con niños, que estaría abierta a todas las asociaciones psicoanalíticas, y la respuesta que obtuvo a su llamado la llevó a crear una asociación psicoanalítica, una escuela.

Le pidió a alguien de otra generación, Patrick Guyomard, de asociarse con ella y con Octave Mannoni, para fundar el CFRP. Quería darle un lugar a la generación siguiente, y constituyó el secretariado únicamente con gente de la joven generación: Catherine Mathelin, Claude Boukobza, etc. Yo era el tesorero, al comienzo de esa asociación.

En esa época dictaba un seminario sobre las psicosis, a pedido de Mannoni, para relanzar el trabajo teórico en Bonneuil. Y es en ese seminario que Mannoni eligió la mayor parte del primer secretariado del CFRP.

El CFRP polarizó, me parece, todo un movimiento de rechazo a Lacan, oposiciones teóricas y odios personales, decepciones varias, teniendo en común, mas o menos, un rechazo por el "segundo" Lacan, una hostilidad contra el pase, etc.

Finalmente, no se vuelve sino tomando en serio la represión. Lacan decía, "los únicos que pueden leerme convenientemente - decía esto de Lacoue-Labarthe y Nancy - son los que me odian convenientemente".

En suma, fue un reagrupamiento así, que fue importante numéricamente.

El tiempo pasó, las preguntas retornaron, y llegamos a una situación de crisis.

Por un lado, el nacimiento de una nueva generación analítica, puesto que esta crisis ocurrió al cabo de 12 o 13 años de existencia. Por otro lado, por el hecho de que la relación con Lacan no era ya la misma, un duelo había sido realizado por muchos, lo que le permitía al grupo retornar a Lacan de otro modo.

Mannoni retornaba, mas que al principio. Eso produjo un especie de clivaje entre los que, en el fondo, guardaban como herencia, como lazo, esta especie de odio a Lacan, no lo diría así, ese amor-odio de Lacan; y aquellos a quienes la pregunta ya no se planteaba del mismo modo, sea porque el lazo a la persona de Lacan había sido suficientemente lejano como para no estorbar demasiado, sea porque un duelo había permitido modificar su posición.

Todo esto cristalizó en torno a un problema de publicación de libros.

Mannoni fundó, entonces, la segunda asociación, en el 94, y en el 95 el CFRP fue disuelto.

Espace Analytique nació de ahí.

Por lo tanto, asumimos toda la historia del psicoanálisis desde la EFP, somos su producto, y al mismo tiempo, el corte de la fundación de Espace Analytique es también un corte radical con lo que había antes.

Ignacio Gárate-Martinez: Con lo siguiente, que se despeja, de lo que acaba de decir Alain Vanier, que en toda esta historia, desde el principio, la gente quizás no comprendió del todo que Mannoni no rechazaba de la teoría lacaniana, en el sentido amplio del término, sino que permanecía enganchada a lo que era la marca de su propia historia. Porque lo que Alain Vanier contaba, la infancia despreciada, no era una idea literaria para ella. Era algo que estaba encarnado. Ella contaba, aún con dolor, como en Holanda la llamaban "Mode de Paris". Por lo tanto, ella sostuvo, contra viento y marea, "todo Lacan, pero es el paciente quien nos enseña". Todo Lacan, pero es el paciente quien nos enseña.

Y Lacan estaba de acuerdo puesto que en el seminario RSI, dice muy claramente, el nudo borromeo no sirve sino para retornar a la experiencia de donde surge. Mannoni lo decía: aprendemos del paciente.

Alain Vanier: El problema en este asunto es que Mannoni hizo una apuesta sobre las jóvenes generaciones, y debemos continuar haciéndola, porque ahí hay una chance, nunca garantizada, de que ellos sepan tratar de otro modo aquello de lo que son herederos.

El problema que da una chance al psicoanálisis en Argentina, y que fue una dificultad del psicoanálisis en Francia, es la relación con la persona de Lacan. Es muy difícil, y es por eso que no entré en todos los aspectos mas particulares de esta historia.

Hay determinantes muy importantes en esta historia. Todos los lazos de amor y de odio, de fratria, de toda la gente que acompañó a Lacan durante esos años, todo eso tuvo una importancia considerable en el paisaje del psicoanálisis en Francia.

Lo que es paradójico es que, si el paisaje fue dibujado por esas rivalidades imaginarias y esos odios, esas rivalidades imaginarias y esos odios han conducido también a distinciones teóricas. Han producido trabajos, abierto vaís que hoy forman parte de lo que se tramite. Acaso sería posible "no depositar nuestra neurosis en nuestra teoría"?

La paradoja es que, del mismo modo que no estamos nunca frente al simbólico puro, raramente estamos frente al imaginario puro. Es decir, no podemos reducir estas querellas a simples historias de narcisismos y pequeñas diferencias, a problemas solo de grupos. Hay siempre, mezclado, aunque de modo desconocido, problemas de otro orden.

Mannoni hizo siempre esta apuesta. Decía, ella misma, que algunas cosas de Lacan no le interesaban porque no le servían y no las entendía. No estaba de acuerdo con algunos tipos de prácticas, su concepción de la institución la llevaba a no creer ni en el pase, ni, al menos al principio, en los jurados que habíamos puesto en marcha. Ella pensaba que la institución era algo muy accesorio, y su idea, al principio, era la de una institución mínima.

Pero tomamos en serio la experiencia. Mannoni no funcionó nunca como jefe de escuela, funcionó con la posición fóbica que era la suya, como alguien que guarda vacío el lugar de un jefe potencial

Michel Sauval: podría pensarse en una división entre los que han querido formar parte de la familia de Lacan y los que no?

Alain Vanier: Si, por ejemplo.

Espace Analytique, hoy - y eso es lo que importa, mas allá de la historia, lo que hace el interés de esta asociación - es una asociación de un tipo nuevo, es decir, no es una asociación que se reúne en torno a un líder carismático, es decir, alguno que obtendría su legitimidad, por ejemplo, de haber estado entre los cercanos a Lacan.

Tenemos un tipo de lazo, que quizás no sea sin relación con la posición de los que han conocido a Lacan desde el extranjero, en otras lenguas, es decir, nos referimos a Lacan, pero tenemos una cierta libertad en la lectura. No hay UN intérprete autorizado de la letra de Lacan. Tenemos lecturas extremadamente diversas.

Hemos hecho una apuesta: la apuesta de que tenemos una práctica común - de la cual no sabemos nada, si somos rigurosos en psicoanálisis. Y el trabajo teórico consiste en verificar que esa apuesta puede sostenerse. Por ejemplo, en las jornadas de ayer, había 5 o 6 intervenciones de miembros de Espace Analytique; yo no sabía de antemano lo que iban a decir; han intervenido todos con mucha libertad - creo que eso fue evidente - con grandes diferencias de estilo; y al mismo tiempo, había puntos de convergencia bastante sorprendentes en todas las exposiciones.

Esa es la herencia verdadera que tenemos de Mannoni: una preocupación, un cuidado por algunas cosas que se encuentran en el límite de la práctica analítica: la psicosis, el niño, las patologías nuevas, y la

preocupación política, lo socio político pero en la clínica, es decir, la manera en que la época marca la clínica, la reorganiza y la recrea.

En el fondo, la clínica de Maud, cuando uno trabajaba con ella, cuando leíamos sus textos, giraba mucho más alrededor del último Lacan que del primero.

Ignacio Gárate-Martínez: contrariamente a las apariencias.

Laurence Croix: Al final del congreso me pidieron si habíamos trabajado juntos los textos, como si los que hubiesen hablado fuesen representantes de los otros. Respondí: absolutamente no.

Hace poco que estoy en EA, y para alguien de mi generación, que no conoció a Lacan, que tiene otra relación con la teoría lacaniana, si uno quiere trabajar Freud y Lacan, pero no a través de tal o cual otra persona, realmente, no hay sino EA. Hay una libertad de discurso. Hay que preservarlo, y eso es lo que me parece lo más difícil.

Ignacio Gárate-Martínez: No creo que sea tan difícil. Por ejemplo, lo que decía Vanier recién, que Maud Mannoni era extremadamente resistente al pase. Cuando Vanier elaboró un texto, pues en ese momento la cuestión de la formación se planteaba: como se realiza el pase? no hacemos nada? como hacer para que, de un modo diferente a como ocurre en un curso universitario, se le pueda decir a alguien "pues bien, te reconocemos entre nuestros pares", que es el pase?

Esa es la elaboración del jurado de asociación....

Michel Sauval: el pase funcionaba en el CFRP?

Ignacio Gárate-Martínez: Si, ya en el CFRP. Vanier decía recién que Mannoni no creía en eso. En todo caso no lo consideraba forzosamente necesario, lo consideraba quizás interesante, o quizás ineficaz.

Pero de todos modos dejó hacer, y eso es muy importante. Maud alentaba las iniciativas, siempre. Incluso más, ella podría decir: "aliento iniciativas pero yo me quedo en mi jardín".

Cuando el jurado de asociación, al que ella escuchaba atentamente, comenzó a producir resultados, ella dijo: "ah, pero habría que hacer un libro con estos testimonios del jurado de asociación".

Y también en otro libro, del que hablaba hoy Alain Vanier, "La infancia alienada", Lacan vino a hablar (Lacan siempre fue muy agradecido (*reconnaissant*) con Maud Mannoni, extremadamente agradecido) y dijo "es gracias a la inmensa generosidad de Maud que debemos estas jornadas". Y Lacan no era alguien que le sobe el lomo a la gente así como así. Esta generosidad es quizás nuestra posibilidad de que no sea tan difícil.

Por ejemplo, cuando Alain fue elegido presidente de la asociación.

No tendría sentido que en EA no alentáramos las iniciativas y la gente nueva, como por ejemplo Dominique Inarra, que es una persona que trabaja mucho, nos alegramos cuando vino a EA, y Alain y otros le ofrecieron "quieres hacer un seminario, las puertas están abiertas", que es lo contrario de lo que habitualmente se ve.

Disculpen, porque parece una publicidad; no quiero hacer publicidad, pero es una verdad. Por ejemplo, para las jornadas de Convergencia, Alain decía "es necesario que Dominique haga un trabajo", y no "debe esperar su turno, nosotros estamos primeros".

La sangre nueva enriquece siempre, aún, y sobre todo, si no estamos de acuerdo. Ese es el estilo de EA: aun, y sobre todo, si no estamos de acuerdo. Creo que la frase de Voltaire "odio lo que dices pero sería capaz de dar mi vida para que puedas seguir diciéndolo", podríamos hacerla nuestra, hoy.

Alain Vanier: Mannoni es la única, entre los que fundaron una asociación, luego de la disolución de la EFP, que tuvo en su historia una gran experiencia institucional. Creo que es la única. Para Mannoni había un pensamiento de la institución, que fue importante para EA. Y en particular, lo que sorprendía a la gente - pienso en un comentario de Patrick Ladman, cuando llegó a EA: lo sorprendió la convivialidad, la cordialidad de Mannoni - cuando alguien hacía una exposición en un coloquio, cuando ella intervenía, siempre comenzaba agradeciendo muy calurosamente la persona que había hecho esa exposición porque, decía ella, había habido trabajo. Es ese reconocimiento de la palabra del otro, de la originalidad, del riesgo que se ha corrido de una innovación, del coraje de osar de decir algo que no esté forzosamente en la doxa, en la costumbre, ella lo reconocía siempre. Luego venía la discusión.

Y podemos decir que la herencia de Mannoni es eso, es el trabajo. Los psicoterapeutas institucionales tienen una palabra para esto que es el "ambiente" - es Oury quien inventó ese concepto - es el trabajo sobre el ambiente, a lo que siempre se le acordó una gran importancia y que permite que nadie en EA se hará regañar por haber dicho algo que no iría en la "línea".

Esto permite que seamos lacanianos, pero que también haya gente que trabaja más bien conceptos de Winnicott, por ejemplo, o con Melanie Klein, o más bien, principalmente, con Freud antes que con Lacan. Lo que no podemos desconocer hoy - porque los que lo desconocen hace lo mismo - es que no podemos leer, la más mínima cosa en psicoanálisis, sin Lacan, con o en contra, pero no sin.

Algo a veces puede estar mal dicho, puede ser dicho de modo dubitativo, o no riguroso, o poco conceptual, etc., pero si alguien habla, entonces lo escuchamos. Y esto es fundamental.

A partir de ahí no hay ninguna razón para negar que el psicoanálisis es un esfuerzo de rigor, etc. Todo eso es fundamental. No rechazamos la palabra de Lacan, al contrario. Su esfuerzo de rigor en el psicoanálisis es absolutamente esencial. Pero el psicoanálisis es también la tentativa de que alguien, en su consultorio, o a veces en una comunicación institucional, alguien intenta decir algo. Alguien habla, entonces hay que escuchar.

Ignacio Gárate-Martinez: Y esta consigna no creo haberla visto en algún otro lado. Todos hemos viajado mucho, en tanto surgidos de la disolución de la EFP. Yo, en todo caso, he viajado en las diferentes instituciones que surgieron de ahí. Llegue al CFRP en el 88. Había encontrado a Octave Mannoni, el esposo de Maud, en el 82, en el momento de la fundación, pero no lo comprendí cuando me dijo "acabamos de fundar una institución para los jóvenes".

Los jóvenes? (mira alrededor suyo risas)

Me llevo 6 años comprender.

Y lo que es más curioso: yo vivo en Bordeaux, y cuando llegue a París me decía "no es posible, no estoy en París", porque me acuerdo de la primera vez que llegue a una reunión, el provinciano que llegaba, y recuerdo a Catherine que tenía unos lentes pequeños y ... me sonrió y pensé "no es lacaniana" (risas)

Lo que sería un pecado, en nuestra asociación, es cuando no podemos decir todo lo que queremos. Alain acaba de señalarlo: hay muchos clínicos en EA, son fundamentalmente clínicos. Por lo tanto, si alguien habla, fundado en su práctica, es decir, más allá de la impostura del hacedor de trajes, si alguien habla a partir de lo que funda su experiencia, aún si lo dice torpemente, el otro dirá "ah, eso me recuerda lo que vi", y quizás luego intente darle un fundamento más riguroso, pero lo que sería un pecado en EA sería romper esta convivialidad para ponerse en contra de alguien. No lo queremos porque sabemos hasta que punto ponerse "en contra" es quedar pegado al odio, que sabemos todos que está ahí, lo sabemos todos, sabemos que es insostenible que haya alguien más que nosotros, pero hemos hecho de esta convivialidad un principio. Se puede decir de todo, pero no "contra" alguien.

Figuras de la modernidad

Convergencia

Michel Sauval: Ya que lo señala, muchos piensan que Convergencia, el movimiento del cual participa EA, se constituyó en "oposición", como una reacción de varios grupos menores o regionales, contra las grandes centrales del psicoanálisis.

Ignacio Gárate-Martinez: no es nuestra lectura. Lo que hemos escuchado, por ejemplo, en Buenos Aires, es que Convergencia ha permitido que muchos pequeños grupos, que no hablaban entre ellos, lo hagan, trabajen juntos. Muchos pequeños grupos, y otros no tan pequeños, deseaban reunirse mas allá de las rupturas. No he escuchado la mas mínima crítica, salvo las bromas entre nosotros y contra nosotros. Sobre lo esencial, en Convergencia, tal como lo hemos escuchado aquí, pensamos que es ridículo que la gente se separe en pequeños reinos feudales, sin intercambios.

No es "contra" nadie, es "por" el psicoanálisis

Alain Vanier: Lo que para nosotros fue particular en la proposición a EA, y fue una de las dificultades de los grupos franceses - en todo caso es la lección que yo he extraído por haber participado de otras tentativas de reagrupamiento antes de Convergencia - es que había dificultades, tensiones muy importantes entre esos grupos, en función de la historia propia de cada cual con tal otro miembro de tal grupo, había tensiones terribles porque las heridas aún estaban abiertas, las cosas no estaban cicatrizadas, y era extremadamente difícil poder crear un reagrupamiento como ese.

En EA decidimos que no estaríamos nunca en una posición de desconfianza en relación a proposición alguna de trabajo que nos fuera hecha. Lo que hace que esas proposiciones que nos llegan de pequeños grupos, o grupos medianos, o grandes, las aceptamos, trabajamos con esa idea. Y Convergencia es para nosotros una chance, porque Convergencia introduce de un modo mas radical, lo heterogéneo. Aun mas allá de la diferencia de las lenguas, está la diferencia de la relación a los textos y a la enseñanza de Lacan, aunque mas no sea por la distancia, por la traducción de la que Ud. hablaba hace un rato, o por los procedimientos diferentes de cada uno.

Y del mismo modo que me parece - aquí hablo hipotéticamente - que Convergencia ha permitido a pequeños grupos argentinos que no se hablaban, trabajar juntos, permitirá que ocurra lo mismo con los grupos franceses, y ese es el conjunto que me parece importante. Convergencia me interesa mas por ese aspecto positivo como proyecto político que por el aspecto negativo de reagrupamiento de gente contra alguien. Nunca se consigue nada contra alguien porque el reagrupamiento "contra" es siempre un reagrupamiento paranoico, y en ese momento, cuando uno consigue situar el objeto en el exterior, retorna en el interior. Un reagrupamiento hecho únicamente contra alguien - se lo ve constantemente en la historia política - es siempre un reagrupamiento que termina matándose a si mismo.

Convergencia, el espíritu con el cual EA participa de ella, es este espíritu positivo.

Debemos pensar que del mismo modo que dentro de EA pensamos que cada colega, aunque no hable forzosamente la misma lengua analítica que nosotros, ha atrapado un pedazo de la experiencia y de la verdad de la experiencia analítica que podríamos desconocer, que hay algo que nos va a enseñar, del mismo modo pensamos que las otras instituciones, con las cuales vamos a entrar en diálogo, son instituciones que han atrapado un pedazo de algo que Lacan ha aislado y trabajado, que nosotros, quizás, no trabajamos en ese momento, y que en esos intercambios, en los intercambios que tenemos con otras instituciones, algo va a enseñarnos de la institución.

Lo que hace que sea mas bien un especie de movimiento constante, en la institución, que hace que trabajemos juntos, sin que sea necesario que concertemos antes de un coloquio como este, para que haya una convergencia, en otro nivel, entre las exposiciones de miembros de EA. No hemos trabajado juntos para dar una coherencia artificial a las exposiciones, como dice Dominique, pero hay un "espíritu", digámoslo así...

Michel Sauval: retomemos el punto. No se trata solo de la dialéctica propia de un movimiento. Tenemos también la incidencia de una situación internacional, los efectos de la globalización. Por ejemplo, vivimos una situación cultural dominada por las ideas de Fukuyama del fin de la historia, donde el capitalismo sería eterno, donde no habría revoluciones, y vivimos en un mercado globalizado, donde cada cual tiene que rebuscárselas con el mismo.

Esto plantea una serie de desafíos, sobre todo desde el punto de vista internacional, en relación a lo que sería la administración del "mercado" psicoanalítico.

Por otro lado, los cambios son importantes también desde el punto de vista de la sexualidad y la vida cotidiana. Ya no es el tiempo de "papa, mama, y la heterosexualidad". Ahora se trata de parejas de gay que adoptan chicos, de prácticas sexuales muchos mas heterodoxas, etc.

Como ve estos desafíos para el psicoanálisis?

Cuales serían los nuevos interlocutores, en el campo de la cultura, para el psicoanálisis?

Planteo estas preguntas porque me parece que las cuestiones institucionales, los reagrupamientos institucionales, no son independientes de estas "realidades". No se trata solo de la falta de un "amo" que constituiría el grupo como en el tiempo de Lacan, sino también de los efectos de esta nueva situación.

Ignacio Gárate-Martínez: En un momento dado hubo en España un zapatero que comenzó a hacer "parejas" de zapatos en vez de "pares" de zapatos, es decir, zapatos diferentes uno del otro. Creo que va a ser necesario algo de coraje para sostenerse sobre dos puntos.

Primeramente, no creo que la institución psicoanalítica pueda colocarse contra la globalización, ni contra el fin de la historia, y esas cosas. Es seguro que, en tanto haya un grupo, sea cual fuere, que intente no renunciar a la diferencia radical, es decir, a lo que hace división y caída del objeto causa del deseo, entonces habrá una vía diferente que no será globalizante.

Segundo punto -Claude lo dijo muy bien por la televisión - hace falta un cierto coraje para hablar, y una cierta dimensión, no solo de una política del psicoanálisis, pero del análisis en lo político, es decir, no podemos asistir a la mutación social haciendo semblante de creer que eso es forzosamente un progreso. El progreso y la mutación no son la misma cosa, y es muy raro que haya progreso sin subversión del paradigma, es decir, sin paradigma, sin emergencia de un nuevo paradigma.

Es por todo esto que el trabajo de una institución psicoanalítica, me parece, incluso, el trabajo de cualquier institución, de una institución de seres parlantes, es la de intentar proseguir su camino manteniéndose atentos a las rupturas paradigmáticas.

Por ejemplo, Dominique Inarra, en su conferencia. Yo no la había comprendido, y Alain me la explicó. Le pregunté de que se trata con la razón gráfica, y en el apres-coup, pensé, este trabajo es encomiable. Yo creía estar en la continuidad, y por el intercambio, me di cuenta que estaba en la ruptura. Y bien, es la posición institucional, lo que ocurre en nuestra institución: creo escuchar de lo mismo, y un tercero me muestra que hay ruptura.

Creo que esa es la función del psicoanálisis en la sociedad.

Dominique Inarra: Es lo necesario para mantener la apertura del inconsciente, cuyo riesgo, actualmente, es el de su cierre definitivo. Esto necesita, de nuestra parte, una lectura de todas las transformaciones sociales en curso, que son extremadamente difíciles de leer. Y el trabajo que tenemos que realizar, es justamente el de lograr producir lecturas de las transformaciones sociales.

Michel Sauval: Ya que habla de riesgos, no le parece que ahí mismo se encuentra otro riesgo: el de deslizarnos hacia la demanda que nos hace el establishment de producir una filosofía política, de dar respuestas "existenciales"?

Dominique Inarra: No se puede zanzar. Riesgo, hay. Es el riesgo que debemos correr, el riesgo de lecturas nuevas. De otro modo, el psicoanálisis está condenado a término.

Lo real de la globalización....

Alain Vanier: Que es la historia, o los avances de la historia?, puesto que Ud. habla de globalización. Es lo que ocurre. Toma siempre el aspecto (*figure*) , para cada cual, si se lo toma seriamente, toma el aspecto de algo que es del orden de lo real.

Cuales son las respuestas que vamos a poder producir?

Cuando Lacan dice que el psicoanálisis debe reinventarse, que cada psicoanalista está obligado a reinventar el psicoanálisis - en las asociaciones psicoanalíticas eso se escucha, a menudo, como una consigna o una exaltación del individualismo: se reinventa, se reinventa ...

Michel Sauval: ... todo el mundo "reinventa" ...

Alain Vanier: Claro, es ridículo

El problema es que para reinventar el psicoanálisis hace falta que surja algo en lo real. Safouan, en una conversación que tuve con él, me decía "que suerte tuvo Freud de encontrar el hombre de los lobos". Es decir, es la *tyche*: que suerte tuvo Freud - puesto que es la buena fortuna - de encontrar el hombre de los lobos, lo que le permitió repensar toda la cuestión del estatuto de la rememoración, lo que él llama la herencia filogenética, todas esas cuestiones están ahí, en el hombre de los lobos, y gracias al hombre de los lobos.

Es decir, que lo que ocurre de un modo global, llega uno por uno a nuestro consultorio. Cada paciente que llega es un paciente que está preso en la crisis que la modernidad le inflige. Por lo tanto la crisis de la historia no es una crisis global, es una crisis que atraviesa a cada uno.

Ahora bien, el psicoanálisis va a reinventarse confrontándose siempre a sus límites. Entiendo límite en el sentido matemático del término, en el sentido del campo de definición. Debemos aproximar ese punto límite, que puede ser temporal -problema del fin de análisis - que puede ser de estructura - las psicosis, las nuevas formas de la clínica, el problema de la infancia, los problemas psicosomáticos, el estatuto del psicoanálisis en el campo de la medicina (por ejemplo, Catherine Mathelin tiene un trabajo interesante sobre la neonatología, donde la técnica hace hoy que se pueda hacer vivir, o sobrevivir, a un bebé, en condiciones hasta ahora impensables, y con problemáticas éticas completamente inéditas).

En EA tenemos la suerte de tener gente que, a su manera, cada uno, sea en su consultorio, o en otra parte, se confronta a este tipo de cuestiones, y a las cuales siempre hemos sido sensibles, no las desconocemos. Es la única chance de que el psicoanálisis pueda sobrevivirse.

Es decir, para retomar el ejemplo de la exposición que hizo Dominique, esta responsabilidad en mantener la apertura del inconsciente, la paradoja es que incumbe a los psicoanalistas, nos incumbe.

Cuando Lacan daba como definición del psicoanálisis "el tratamiento que se espera de un psicoanalista", no era una broma, es la definición mas seria que se haya dado hasta ahora del psicoanálisis. Es como cada psicoanalista es responsable, cada psicoanalista se encuentra en deuda en relación al gesto inaugural de Freud, es su responsabilidad, en cada cura, plantear la hipótesis del inconsciente. El inconsciente no existe si cada analista no lo hace existir en cada sesión. Y es porque lo hace existir en la sesión que puede mantenerse en la cultura.

Hay un giro decisivo en Lacan, es la segunda guerra mundial y la shoah.

Cuando Joel Birman hizo su exposición, mostraba que había dos teorías del padre en Freud. Y los dos textos sobre los que se apoyaba, uno era anterior a la primera guerra mundial y el segundo, posterior.

Creo que no tenemos cuenta del efecto que tuvo para Freud y para toda la cultura occidental, la primera guerra mundial, que fue históricamente la primera guerra donde desapareció la relación al cuerpo del otro, es decir, donde el otro con el que me peleó, no le clavó una bayoneta, o una espada, en el vientre, sino que le disparó con un cañón, a 80 km de distancia, es decir, que el cuerpo humano, a partir de la segunda guerra mundial, deviene carne de cañón, es puro desecho, puro objeto.

Hay un pesimismo de Freud. Es un pesimismo aun bastante alegre (gai). Y hay un pesimismo en Lacan, y una relación a lo trágico que no puede ser la misma que antes de la shoah, antes de la segunda guerra mundial.

Porque Lacan abre la problemática del lazo entre la institución y el psicoanálisis, que Freud no había abierto (para Freud eso no era un problema)?

Porque a partir de la segunda guerra mundial, hay una sospecha que pesa sobre todos los reagrupamientos humanos. Hoy, en todos los grupos, tenemos que administrar eso. Sabemos lo que puede hacer un reagrupamiento humano. Jamás como bajo el nazismo hemos podido ver hasta que punto hay una posibilidad de horror inimaginable, impensable, en los reagrupamientos de humanos, en la era de la ciencia.

Puesto que Ud. hablaba de los movimiento gays, de heterosexualidad, etc., he escrito un pequeño libro sobre Lacan, que ha sido traducido por Alianza Editorial, que Ignacio hizo traducir, y el hilo que tomé en él, fue la cuestión del padre en Lacan, porque es una cuestión que Lacan lleva hasta su disolución. La diferencia de los sexos se encuentra articulada únicamente a la función del padre o debemos pensarla en función del real, es decir, referirnos a la cuestión del objeto?

Sobre el final de su enseñanza, Lacan abrió vías extremadamente ricas. Guy Leres decía que para la segunda parte de la enseñanza de Lacan, lo que nos falta, es el apres-coup. El primer tiempo de la enseñanza de Lacan, lo podemos leer porque tenemos el apres-coup del segundo tiempo. Pero para el segundo tiempo, el apres-coup, a nosotros nos incumbe producirlo. Y hay una potencia teórica en la enseñanza de Lacan que nos permite pensar la modernidad, pero es a nosotros que incumbe, efectivamente, estar a la altura de lo que nos ha legado, a la altura de los desafíos (*enjeux*) de esta modernidad.

Ahora bien, desde el primer texto, contemporáneo con el comienzo de su enseñanza, el texto inaugural del discurso de Roma, hay algo que no se señala lo suficiente, y es que Lacan propone una semiología, un recorte clínico estructural. Dice, de un lado tenemos las neurosis, y luego tenemos las psicosis, la perversión, y hay otra categoría, aquellos cuya subjetividad se objetiva en el tejido social. Aquellos cuya existencia es el tejido social.

10 años después, aún más, 20 años después, en el seminario "los nombres del padre", Lacan habla - como ven es una cuestión que retorna, que se encuentra ahí en filigrana, y es la nuestra hoy, porque es la que se plantea en toda clínica, tanto en la de las psicosis, como en la de las neurosis - Lacan habla del "nombrado a". Hay gente - habla de forclusión - hay gente para la que no funciona la cuestión del nombre del padre, y dice "son nombrados a", y ahí es lo social que va a tejer su existencia. Eso es un objeto de la modernidad, no era evidente para nada en la época de Freud. Este tipo de cuestiones clínicas no se planteaban en la época de Freud.

Y hoy es una de las verdaderas preguntas de la modernidad, es decir, la manera en que lo social, el capitalismo, ya no garantiza la dimensión de instancias terceras - y ahí pueden colocar lo que quieran: el nombre del padre, el estatuto de la verdad, etc. - no garantiza más la potencia subjetiva del sujeto en la modernidad.

Todas estas cuestiones van a plantearse y debemos estar sobre la brecha (*brèche*) de las cuestiones clínicas, porque estas son el desafío, en el consultorio de cada analista.

Ignacio Gárate-Martinez: Esta cuestión, que ha sido dicha muy claramente, en la relación a lo social y la modernidad, se reencuentra en la clínica, aunque no dicha, evidentemente, con el concepto. Por ejemplo, un paciente que se encuentra desde hace tiempo conmigo, y que dice muy claramente, así, en su vida - no es un intelectual, para nada - "he construido mis empresas, tengo una mujer, tengo hijos, tengo una hermosa casa, pero con todo eso, mi vida no tiene sentido". Entonces se plantea preguntas acerca de la religión, sobre los grupos religiosos. En un momento me dice "me compré el catecismo", como si hubiese algo importante para él antes de terminar su recorrido que pudiese reemplazar esta posición en la cual se trata de vivir como todo el mundo sin jamás perder consciencia de la posición subjetiva.

Michel Sauval: Este efecto, no se si podríamos llamarlo así, pero este efecto de desaparición de la responsabilidad subjetiva, esta inscripción social que implica un "yo no soy responsable"

Alain Vanier: es la posición del alma bella, de la cual Lacan dice que es la posición del sujeto moderno.

Dominique Inarra: el primer tiempo de la cura es el de responsabilizar al paciente, porque el analizante debe ser un sujeto responsable. Hasta tanto esta responsabilidad no se haya establecido, el análisis no puede comenzar.

Psicoanálisis y derechos humanos

Michel Sauval: Una de las cuestiones que se plantearon en los EGP, que hace a la historia de los EGP, es el "affaire" Lobo. En América del sur no hemos vivido la guerra mundial, pero hemos vivido algo igualmente terrible, como fue el caso de las dictaduras, la represión, la desaparición y la tortura ...

Alain Vanier: ... pero las dictaduras de América del sur no son sin relación con los efectos de la segunda guerra mundial....

Michel Sauval: ... quizás, pero no es por ese lado por donde lo hemos vivido

Alain Vanier: es verdad

Michel Sauval: Nosotros no tuvimos los campos de concentración de Auchwitz, pero los centros de desaparición, de tortura, no tienen nada que envidiarle en términos de barbarie.

Ahora bien, en relación con esto, se ha desarrollado un discurso que podríamos llamar "el discurso de los derechos humanos", que, por un lado expresa una reacción contra la barbarie, la lucha por las libertades, pero que también expresa, políticamente, la asimilación por las corrientes políticas que, bajo la mascarada de la democracia, continúan gobernando al servicio de los mismos intereses a los que servían las dictaduras.

De hecho, el discurso de los derechos humanos es hoy un discurso integrado al aparato del Estado, al establishment. Tenemos, por ejemplo, en Argentina, como ministra, la madre de un "desaparecido", lo que no hace obstáculos a la impunidad con que se ven beneficiados todos los que han participado en la represión durante la dictadura.

En fin, no quiero plantear una discusión política en ese nivel. Quiero simplemente subrayar que es un discurso político, es un discurso integrado al establishment. Y esto, para preguntarles por las propuestas que, tanto en los EGP - es por ejemplo la posición del grupo "pro-ética", y de muchos otros intervinientes - como en otros lugares, intentan sostener una relación de solidaridad entre el psicoanálisis y ese discurso de los derechos humanos, es decir, una nueva forma de "humanismo"....

Dominique Inarra: es lo que mas terrible que podría haber...

Michel Sauval: ... lo que, de un modo u otro, implica una transformación del psicoanálisis en una pastoral.

Ignacio Gárate-Martínez: Hay que tomar en cuenta lo que dice Claude, el psicoanálisis no puede reemplazar lo político

Alain Vanier: Hay un problema. En Francia lo vimos muy claramente con el debate que hubo, entre los psicoanalistas, acerca de la homosexualidad, la posibilidad de adopción de parejas homosexuales, etc.

Los psicoanalistas tomaron posición en los medios. Y vimos que tomaban las posiciones más idiotas que se pueden. O bien radicalmente "por", sin ninguna otra cuestión, porque, en nombre de la igualdad de los derechos, todo el mundo tiene el derecho a tener un perro, un auto, y entonces, porque no un hijo? O bien, posiciones completamente reaccionarias donde los psicoanalistas sostenían un discurso ultraconservador en nombre del padre.

Es verdad que hay un déficit de lo político, pero pienso que el problema para el psicoanálisis proviene de un déficit de ética. Al abolir los valores tradicionales - que no era lo simbólico, pero que eran representantes de la función de lo simbólico - lo que el discurso de la ciencia ha creado, en el fondo, es un déficit desde el punto de vista de una ética del deseo. Frente al deseo que atraviesa a cada uno, no sabemos ya que conviene hacer: acaso debo engañar a mi mujer? Acaso debo ir hacia la mujer que más deseo y dejar aquella con la que he vivido tantos años? Acaso debo matar a mi prójimo, o debo conservarlo?, etc.

He aquí el tipo de problemas que se plantea la gente que llega hoy, de un modo masivo, Son gente que se encuentran en un déficit de referencias con las cuales conducir sus vidas.

Acaso el psicoanálisis debe precipitarse en este punto para dar una respuesta que no pensaba? Si lo hace, es una psicoterapia, en el mejor de los casos, o en el peor, una religión. Ese es el verdadero problema (enjeu)

Mannoni tenía un término, ella hablaba de una "política del psicoanálisis". Nuestra cuestión no es un cuestión política en el sentido global del término. Debemos aceptar esa castración, ese límite. No tenemos respuestas para el malestar en la civilización, salvo que el psicoanálisis es una de ellas, en tanto que praxis, método, pero ya no en tanto alimento otro discurso.

El malestar se ha transformado, ha mutado, pero no tenemos la solución al malestar.

En cambio, somos responsables de una política del psicoanálisis, y esta política no es sin consecuencias. Lacan da su fórmula, de un modo muy judicioso, cuando escribe los cuatro discursos. Nos suministra los medios para orientarnos (*reperage*), para el psicoanálisis, en su articulación a los otros discursos.

Es decir, propone algo bastante estrafalario, y que podría parecer, incluso, un forzamiento cuasi megalomaniaco para el psicoanálisis, al proponer que todos los lazos sociales se resumen a cuatro tipos de lazo social, tres que son los lazos sociales habituales, más uno, que es el discurso psicoanalítico, que no solo se inscribe en paridad con los otros tres tipos de lazos, sino que, al mismo tiempo, dice, Lacan, es el que permite escribir los otros tres. La política del psicoanálisis es el modo en que el psicoanálisis puede pensar o intervenir en el campo de lo político, en el sentido de lo social, es decir, el modo en que ofrece la posibilidad de escribir algo de los otros discursos.

Como Lacan interpeló, siempre, el campo cultura?

Lacan practicó, constantemente, una política de desvío (*détournement*) - es la fórmula que dan Lacoue-Labarthe y Nancy - es decir, ahí donde hay algo que es producido como un pensamiento en lo social, en la cultura, él subvierte, interroga ese pensamiento, con la hipótesis del inconsciente, y, a la inversa también, repiensa el inconsciente con esa noción.

Por ejemplo, como piensa la intersubjetividad, el hecho que la mirada fija al otro como objeto, el hecho que la mirada del otro sea el infierno, que el infierno son los otros, todo el debate del existencialismo Sartriano de los comienzos de los años 50, con la hipótesis del inconsciente? Es todo lo que Lacan trae con su

lectura de la intersubjetividad, y poco a poco, lo transforma (*bouleverse*) completamente, hasta el punto en que la idea misma de intersubjetividad deviene caduca.

Como interpreta Lacan los derechos del hombre? con Sade.

Hay un comentario de Lacan de los derechos del hombre, se llama "Kant con Sade". Porque "la filosofía en el tocador", donde se encuentra "Franceses, un esfuerzo mas si quieren ser republicanos", es una interpretación, una práctica consecuente que se puede extraer del discurso de los derechos del hombre.

Que los psicoanalistas militen por los derechos del hombre, por la democracia, pensando que es una condición social o política para que pueda haber psicoanálisis en una sociedad, porque no? Puesto que sabemos que cuando hay una dictadura, el psicoanálisis en general es maltratado y se vuelve imposible. En ese nivel, porque no? Pero con la condición de no olvidar que su vía es la del desvío (*détour*), la tangente (*biais*) que solo apunta al inconsciente.

Pero cuando los psicoanalistas piensan que piensan lo político en tanto psicoanalistas, fuera del psicoanálisis pero autorizados desde el título de psicoanalista, que es otro lugar desde donde hablar, olvidan que cada vez que hablan de política, están en la represión del inconsciente, que es una condición de lo político, al menos hasta el presente.

Por ejemplo, hoy, como cuestión, pensar el fenómeno de la globalización, es decir, la generalización del capitalismo, como pensarlo con lo que Lacan proponía en Milán, con el discurso del capitalista. Es muy interesante lo que proponía en Milán...

Michel Sauval: el circuito que gira en redondo ...

Alain Vanier: eso es, gira constantemente, al infinito. La sociedad moderna produce objetos que obturan el agujero, la hiancia del sujeto, esa división, pero esto corta al sujeto de toda relación al saber o a la verdad. Esto nos dice algo acerca del modo en que vamos a recibir, uno por uno, a los pacientes.

Lacan tiene una fórmula donde dice "el buen político, es el psicoanálisis".

Es necesaria esta modestia del uno por uno, y luego asumir la responsabilidad que tenemos en cada cura, puesto que el psicoanálisis es el tratamiento que se espera de un psicoanalista. Esto es lo que podría tener consecuencias políticas.

En cuanto a que nos afiliemos bajo una bandera u otra, porque no?, también somos ciudadanos, sujetos divididos, votamos.

Pero no pretendamos que cuando votamos, sea a título de psicoanalistas que introducimos nuestra boleta en la urna.

Es el paciente el que nos hace psicoanalista. Fuera de la sesión, somos psicoanalistas? No es un ser, una esencia.

Ignacio Gárate-Martinez: A continuación de los derechos humanos inmediatamente se inventó el derecho de injerencia. Dominique Inarra hablaba, hace un rato, de responsabilidad. La responsabilidad no es un derecho. Sería acaso una obligación? Pero en ese caso estaríamos del lado del derecho.

Me parece que en psicoanálisis hay una relación estructural entre, por un lado un deber, que es "te prohíbo el desprecio (*mépris*)" - en el sentido literal del término, es decir, evaluar mal el precio de algo, eso es el... (*mépris*) - y por el otro, decir que la responsabilidad no es ni derecho ni deber, sino condición de posibilidad. Es en ese momento que, por ejemplo, el psicoanálisis puede producir un discurso, si quiere, si eso se produce en la clínica, entre derecho y humano.

Porque, qué viene a decir un paciente? En una cura viene a reclamar su derecho humano. Y que le responde el psicoanalista? La condición de posibilidad del derecho humano es que abandones el beneficio de la enfermedad en provecho de la responsabilidad.

Alain Vanier: La disolución de lo político no es una cosa mala. En mi opinión, al contrario.

Lo que vivimos hoy, para ir en el sentido de lo que decía Dominique, es la desaparición de una cierta forma de lo político, que existía desde hace dos siglos.

Es por eso que no se trata del fin de la historia, sino del fin de un cierto modo de pensar lo político bajo los grandes términos de la filosofía de la historia, es decir, lo que se inauguró con Hegel y se prolongó con Marx, etc.

Ahora bien, creo que lo que Lacan nos permite es interpretar ese movimiento como una protesta de la subjetividad frente al avance del discurso de la ciencia. Pero el problema de la protesta de esta subjetivación, de la cual el comunismo stalinista y el nazismo hitleriano nos han dado la medida, es que siempre se realiza sobre el modo del alma bella. Por eso Lacan decía que el alma bella es la posición del sujeto moderno.

Y este modo de pensar las cosas comenzó con el romanticismo alemán - que es el primero en plantear la hipótesis de algo del orden de lo inconsciente - que fue la fuente común del nazismo y el psicoanálisis. Es una de las fuentes de Freud, pero también es una de las fuentes del nazismo, y esto es algo que debemos saber.

Entonces, como podría darse una protesta de la subjetividad, frente al avance del discurso de la ciencia, que no sea la del alma bella?, es decir, que no esté en posición de denunciar en el otro lo que no va, sino que asuma una posición de responsabilidad.

En qué la protesta participa del equilibrio de los otros? en qué, mi reivindicación, en tanto que obrero, mujer, militante, etc...

Esta antigua manera de hacer política no tiene mas que una función: la de instalar un poco mejor lo que ya se encuentra ahí.

Yo tenía 20 años en 1968, y participé de los eventos. Y tengo un hijo de 18 años que es muy izquierdista y subversivo. Pero su izquierdismo me sorprende mucho, cuando hablo con él. Para él, el producto del 68, de los hechos del 68 - ese momento político del cual todos tenemos nostalgia en nuestra generación, y es por lo que decimos tantas tonterías sobre lo político - para él, los hechos del 68, fue permitir un ajuste ideológico para la consumación capitalista. Gracias a 68, dice, la gente está menos atada a los lugares y por lo tanto se ha conseguido una mayor movilidad de los asalariados, se favoreció el desarrollo de todos los sistemas de publicidad; el cinismo del capitalismo nunca fue tan grande - porque en el fondo, la publicidad moderna fue inventada por los "situacionistas", era el trabajo de los situacionistas sobre las huelgas de Asturias, la práctica del.... (détournement), una cierta producción de slogans, etc. - esta desterritorialización fue un efecto de 68. Nosotros aceleramos, hemos permitido una adaptación al capitalismo moderno, liberal, el que ya no necesita para nada los valores tradicionales.

La vieja sociedad francesa - por ejemplo, gauliste, burguesa, terrateniente, etc. - no permitía un desplazamiento de cierta legitimidad del dinero y 68 fue la ocasión, un poco como la revolución francesa.

Lo que tenemos que hacer, si hay algo que hace a lo político, es inventar un nuevo modo de lo político. Y justamente, si hay una apertura posible hoy, es porque no nos estorban ya todos los prejuicios de esas maneras de hacer política.

El psicoanalista puede agruparse con los que defienden los animales de pieles, o los derechos del hombre, los derechos de los sin tierra, en suma, todo lo que constituye un modo de combate de lo político hoy, la práctica del lobbying. O bien puede pensar diferentemente, otro modo de discurso. Es una alternativa sin

exclusiva. Pero por ahora, cuando un psicoanalista habla ante el público o en la prensa, no tenemos la impresión de ver algo nuevo.

Ignacio Gárate-Martínez: Conocen la canción de Ana Belén - una canción que el discurso de Alain Vanier me recordaba - una canción que no es conocida en Francia, en la que dice "yo también nací en el 53", y dice en un momento de la canción - lo tuve en cuenta para un conferencia sobre la envidia (envie) - "no me pesa el olvido, me mata la estupidez de encontrar un fin de siglo distinto del que soñé". Si hay algo en la práctica de lo político, al no incluir la dimensión de la falta y de la tyche - el encuentro inesperado, la buena fortuna - es que ignora lo que hace retorno en el deseo político.

Tenemos 68, e inmediatamente después, la generación siguiente, es el movimiento "punk".

Creo que en la posición psicoanalítica - sin que esto constituya un lujo; no es cuestión de decir "no llegamos a eso"; si que hemos llegado, en tal año o en tal otro hemos participado de tal o cual otra ilusión - cuando estamos en posición psicoanalítica - y Alain tenía entera razón de recordarnos que no estamos en posición psicoanalítica sino cuando somos solicitados como tales por la demanda del paciente - es cuando decimos "no es eso", o para retomar la fórmula que recordaba Octave, "no impide que eso exista".

Alain Vanier: Justamente.

Como podríamos sostener un discurso en lo social a partir de la práctica analítica que tenemos? Como podríamos sostener un discurso en lo social que incluya lo que hacemos en nuestra práctica de todos los días?

Que no seamos consejeros, que no prometamos nada.... es decir, como sostener un discurso que tenga una incidencia política, sin idealización?. Como sería pensable que los psicoanalistas retomen la fórmula de Lacan de la distancia máxima entre el ideal y el objeto como posición que podría dar la diferencia absoluta?, cuando en la realidad los psicoanalistas están constantemente en una posición en la que están rehaciendo ideales.

Psicoanálisis y profesión

Michel Sauval: Justamente, veamos esta modificación en lo social moderno: actualmente ya no se trata de ideales sino de dinero, simple y sencillamente - para retomar, ya que estamos, la cuestión del nombre del padre y el objeto - aún al precio de una completa profesionalización del psicoanálisis por la vía de una pretendida legislación de la práctica analítica.

Alain Vanier: La fórmula del estado moderno liberal es "tenemos los medios para hacerlo hablar", los medios en el sentido del dinero. Es ahí que el dinero interviene. Si hay un llamado al legislador, creo que es un síntoma, porque no hay lugar de garantía de la palabra. Y Freud y Walter Benjamin señalan muy bien que luego de la primera guerra mundial, y esto se radicalizó luego de la segunda, hay algo del orden de una caída (déclin) de la experiencia, de la palabra, una caída (déclin) total del valor de la palabra en la sociedad.

Dominique Inarra: Es un debilitamiento de la función del decir que testimonia de una problemática de la función de identidad. Es por eso que los jóvenes, hoy, son convocados a recurrir a marcadores de identidad, como por ejemplo, Adidas, etc. Necesitan sostenerse en este tipo de marcador, que son débiles, para lograr identificarse.

Ignacio Gárate-Martínez: Estamos respondiendo, poco a poco, sobre esta cuestión del estatuto. Pero para dar un pequeño elemento, una discusión que también teníamos a propósito del texto de Inarra, y también del de Guy Leres, porque se ha hablado de pulsión, e intenté explicarle a Alain, en una conversación privada, lo que es en español la palabra "anhelo". Es complicado. Le decía que es raro, porque en los ejercicios de San Ignacio de Loyola, se habla de "oración por anhélitos", y es el último grado de una búsqueda, de una ascensión, que no discuto, que forma parte de la experiencia mística. No tenemos nada

que aportar por el lado de un juicio. Inarra y Leres hablaban de una apertura-cierre, de esta pulsación, de ese "parpadeo", que se ha intentado traducir - yo he propuesto "parpadeo" - y me parece que - se lo podríamos proponer al gobierno argentino - no se trata de transformar un objetivo último en mueca inmediata. Podríamos pensar que para Pascuas los apóstoles hablaban "en lengua" - han seguramente oído esa expresión: "en Pascuas salieron y hablaban en lengua" - todo el mundo los comprendía, cualquiera fuera su lengua. Y ahora hay un movimiento integrista que se llama "los carismáticos", que hablan "en lengua", pero hablan "en lengua" enseguida, de manera histérica, sin la dimensión del vacío del Otro.

Me parece que si damos un estatuto del psicoanálisis, retomando la expresión de Alain "tenemos los medios para hacerlo hablar", vamos a querer que la gente que ya no tenga el derecho de vivir, pueda hacer semblante de hablar "en lengua" enseguida, y que vayan por la calle, por Charcas y Cabello, haciendo "hu, hu, hu"..... Están psicoanalizados: vean, hablan "en lengua", porque hay un estatuto del psicoanalista.

Alain Vanier: Es como si el Estado pudiera garantizar el hecho de que el psicoanálisis, en mi opinión, sea el último lugar posible de la palabra, el último lugar de una experiencia de la palabra y del lenguaje.

Y es verdad es que, actualmente, lo es. Por eso, la buena política para el psicoanálisis es que pueda sobrevivir. Esa es nuestra responsabilidad, fundamentalmente. Y si sobrevive, me parece que la posición del analista no pasa ni por una adhesión a ideales sociales u organizaciones sociales, ni por decir que no, como rechazo del empecinamiento (*entêtement*). Es más bien una posición descentrada que quizás puede hacer oír algo más allá, porque permite, a veces, que una palabra se produzca, no a partir de una identificación social - que son aquellas a partir de las cuales casi siempre hablamos, no dejamos de creernos: hablo a partir de mi posición de empleado en la administración, a partir del hecho de que soy médico, etc.; todas esas identificaciones sociales que determinan los intercambios de palabras (tenemos los medios para hacerlo hablar) - sino algo de una palabra que se apoya sobre un punto de identificación vaciado, sobre un punto de desidentidad - la desidentificación de la que hablaba Otave Mannoni.

Se ve claramente como la dificultad radica en que la modernidad, al subvertir las identidades, las abrasa - las reivindicaciones de soberanía, las reivindicaciones culturales, etc, dan testimonio de ello - pero al mismo tiempo, esto no culmina en un punto de desidentificación que sería el del psicoanálisis (...), es otra cosa.

Ignacio Gárate-Martínez: El psicoanálisis es inexperto, y el estatuto del psicoanalista lo haría experto. Somos inexpertos, es por eso, como decía Alain al comienzo de esta conversación, que no podemos sino reinventar la cura con cada nuevo paciente. Porque somos inexpertos.

Alain Vanier: El psicoanálisis es decirle a alguien "diga cualquier cosa", esa es la regla fundamental, "diga cualquier cosa, algo va a decirse en lo que Ud. dice, que es, verdaderamente, el lugar propiamente ... "

Michel Sauval: en tanto sea responsable de lo que diga.

Alain Vanier: Justamente.

Michel Sauval: Bien, muchas gracias por el tiempo que nos han dispensado. Este diálogo ha sido muy interesante, y estoy seguro que los lectores de Acheronta sabrán apreciarlo.

Enseñanza de *Lacan*

El seminario *Encore* "de" Jacques Lacan Comparación de cuatro versiones

Norma Ferrari y Michel Sauval

En este número de *Acheronta* presentamos la producción inicial de un trabajo comparativo sobre las cuatro versiones que disponemos del seminario *Encore* (1972/73) "de" Jacques Lacan:

- La edición de Seuil cuyo texto ha sido establecido por Jacques Alain Miller
- La edición de Paidós, traducción al español (a cargo de D. Rabinovich, Delmont Mauri y Julieta Sucre) de la anterior
- La edición crítica establecida por VRMNAGRLSOFABYPMB
- Los registros sonoros del seminario de Lacan

Cuando se habla del seminario "de" Lacan se suele pensar en una autoría clara de Lacan en la redacción del mismo. Sin embargo, en este "de" se acumulan muchas simplificaciones.

En efecto, a diferencia del escrito, una enseñanza oral implica un nivel de elaboración completamente diferente. La palabra no es lo mismo que la escritura. En la "versión oral", pueden haber "errores", incluso "lapsus", contradicciones, vacilaciones, etc.

Puntuar un fragmento de una manera o de otra (como lo veremos más adelante en las comparaciones propuestas) puede cambiar completamente el sentido del texto.

Toda tarea de transcripción, establecimiento e incluso traducción de un texto implica la toma de decisiones que, eventualmente, pueden situarse como actos. Decisiones y actos que suponen efectos y consecuencias.

En síntesis, el "establecimiento" de un texto, como lo reconoce, por ejemplo, el propio Miller (1), implica mucho:

- *Considero que **restituyo el sentido** cuando los meandros de la expresión oral lo obliteran. Pero **en nombre de ese sentido tengo que decidir aquello que pasará al escrito***. (subrayado nuestro)
- *"Así pues, **inventar** la edición del Seminario, suponía en efecto una decisión acerca de lo que es la enseñanza de Lacan"* (subrayado nuestro)

El establecimiento del texto pule las eventuales contradicciones y vacilaciones, elimina errores, define un sentido, al tiempo que, quien lee, queda ajenizado de todas esas intervenciones.

Hay una responsabilidad del lector frente a las posibilidades que plantea la transcripción, responsabilidad que exige una elaboración propia. Delegar esa elaboración en otro es una opción. Por nuestro lado, quisiéramos preservar la posibilidad de otras opciones.

No se trata de contrastar una "buena" versión con otra "mala", o una "completa" con otra que no lo sería. Tampoco es nuestra intención discutir (al menos aquí y ahora) la calidad o autoridad de las versiones. Tan solo queremos ofrecer, a quienes estuvieran interesados, algunas de las diferencias halladas (2)

Notas

(1) "*Entretien sur le Séminaire*", título con que se publicó en "*Bloc-notes de la psychanalyse*" una entrevista a J.A. Miller, transcripta por F. Ansermet, y que fue publicada en español por Tres Haches con el título de "*El establecimiento de 'El Seminario' de Jacques Lacan*".

(2) Que esto último no pueda hacerse libremente y que solo este permitido la publicación de fragmentos comparativos acotados a las exigencias legales de "citas" y "referencias", así como el hecho que la

redacción Miller sea sistemáticamente presentada como la "única", no son problemas menores para el psicoanálisis.

Primera Parte: **Sesión del 21 de noviembre de 1972**

Hemos seleccionado dos párrafos de la primera sesión del seminario *Encore* respecto de los cuales la comparación de versiones y el chequeo con la versión sonora (pueden obtener los archivos en mp3 [aquí](#)) revela una diferencia por demás significativa, y que, a nuestro entender afecta la lectura del texto.

Para la ubicación de los textos seguiremos la numeración de la edición de Paidós.

Las comillas e *itálicas* son siempre de las respectivas ediciones.

Las **negritas** indican, en cada versión, lo que llamativamente (a nuestro entender) no existe en la otra versión.

► **Página 9**

Edición Paidós	Nuestra traducción de la Edición crítica
Lo que me favorece desde hace algún tiempo es que hay también entre ustedes, en la gran masa de los que están aquí, un <i>no quiero saber nada de eso</i> .	Hay algo, desde hace algún tiempo, que me favorece, es que hay también en ustedes, en la gran masa de los que están allí, un mismo, en apariencia, un mismo "yo no quiero saber nada de eso"
Pero el asunto es si será el mismo. Vuestro <i>no quiero saber nada</i> de cierto saber que se les transmite por retazos ¿será igual al mío ?	Solamente que todo está allí, ¿es el mismo? EI "yo no quiero saber nada de eso" de un cierto saber que les es transmitido por retazos, ¿es de eso de lo que se trata?
No lo creo, y precisamente por suponer que parto de otra parte en ese no quiero saber nada de eso se hallan ligados a mí.	No lo creo. E incluso, es bien porque ustedes me suponen partir de otra parte en este "yo no quiero saber nada de eso", que ese supuesto los liga a mí.
De modo que, si es verdad que respecto a ustedes yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi <i>no quiero saber nada de eso</i> , de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar .	De modo que si es verdad que yo diga que respecto a ustedes no puedo estar aquí sino en posición de analizante de mi "yo no quiero saber nada de eso", de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá un pago , y es bien lo que hace que es solamente cuando el vuestro les parece suficiente, que ustedes pueden, si son, inversamente de mis analizantes, desprenderse normalmente de su análisis.
Por eso, precisamente, sólo cuando el suyo les parece suficiente, pueden, si son uno de mis analizantes, desprenderse normalmente de su análisis.	
De ello concluyo que , contrariamente a lo que se afirma, no hay ningún impasse entre mi posición de analista y lo que aquí hago.	No hay, contrariamente a lo que se afirma, ningún impasse de mi posición de analista con lo que yo hago aquí respecto a ustedes.

Las diferencias en la redacción de las dos versiones son constantes. Solo señalaremos cuatro diferencias que nos parecen llamativas

1 - El "**vuestro**" y "**mío**" no existen ni en la edición crítica ni en el registro sonoro. La edición crítica dice "**el**". No se trataría entonces del "mío" y el "vuestro", sino de una función del discurso. En todo caso, la pregunta se plantea sobre a qué nivel se juega el "yo" ("je"?) del "*yo no quiero saber nada de eso*"

2 - ¿Podemos considerar superflua la modulación del "**que yo diga**"?

3 - Pero, sobre todo, el punto central de la comparación de este párrafo es la exclusión, en la edición de Paidos, de la palabra "**inversamente**". El [registro sonoro](#), no obstante, es claro (para escucharlo basta tener instalado el plugin de Real Player, disponible gratuitamente).

Que significa desprenderse "normalmente" de un análisis? Que significa este "normalmente"? El asunto es que, se lea de una manera u otra, lo que aquí se plantea es una modalidad de fin de análisis.

Según la versión de Paidos, donde el "**inversamente**" ha desaparecido, esta modalidad de fin de análisis se plantea en estos términos: si sois un analizante de Lacan, cuando vuestro "yo no quiero saber nada de eso" (o vuestro "sudar"?) les parece "suficiente", entonces pueden desprenderse de su análisis. Préstese atención a que en la edición Paidos, al traducir "paye" por "sudar", desaparece el femenino de "paye", y por lo tanto se pierde la indicación de si el "suficiente" se refiere al "sudar" o al "yo no quiero saber nada de eso". En francés, aún en la versión de Seuil, dice "le votre", con lo cual la referencia no puede ser a la "paye" (en Paidos traducido por "sudar"), sino al "yo no quiero saber nada de eso".

Si, en cambio, incluimos el "inversamente", dos lecturas son posibles, según que ubiquemos o no una coma luego de esa palabra (la posibilidad está abierta pues en el [registro sonoro](#) puede detectarse una pequeña interrupción):

- sin coma, la lectura es completamente inversa: si sois un analizante de Lacan, nos os desprenderéis "normalmente" de vuestro análisis porque vuestro "yo no quiero saber nada de eso" os resulte "suficiente"
- si agregamos la coma, otra lectura es posible, tal como lo indica una nota a pie de página de la edición crítica (en francés): « [...] *que Uds. pueden, sin son, inversamente, de mis analizantes...* » donde Lacan, luego de haber hablado de su posición de analizante, "*hic et nunc*", respecto de aquellos que se encuentran ahí, hablaría de la posición inversa en la que se encuentran algunos miembros de su auditorio por estar en la posición de ser sus analizantes".

4 - Finalmente Paidos agrega un "**De ello concluyo**" antes del último párrafo, que establece un puente con lo que sigue en términos de justificación: esa modalidad de fin de análisis justificaría que no haya impasse entre la posición de analista de Lacan y la posición que resulta de lo que él hace en su seminario: analizante de su "yo no quiero saber nada de eso".

Este "concluyo de ello" no existe ni en la edición crítica ni en el registro sonoro. En ese caso, la frase podría hacer referencia al párrafo y no solamente a la cuestión del desenganche del análisis. Cuando Lacan dice: *es bien porque ustedes me suponen partir de otro lado en este "no quiero saber nada de ello", que ese supuesto los liga a mí: ¿ no está allí en posición de analista en relación a esta suposición de saber?*

▶ **Página 11**

Edición Paidos	Nuestra traducción de la Edición crítica
<p>Salgo, y una vez más, escribiré en la puerta para que a la salida puedan tal vez recapturar los sueños que hayan hilado en esa cama. Escribiré la frase siguiente: <i>El goce del Otro, del Otro con mayúscula, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor.</i></p> <p>Escribo eso, y no escribo después <i>terminado</i>, ni <i>amén</i>, ni <i>así sea</i>.</p> <p>El amor ciertamente, hace señas, y es siempre recíproco.</p>	<p>Salgo, y una vez más escribiré sobre la puerta para que a la salida posiblemente ustedes puedan darse cuenta de los sueños que ustedes habrán perseguido sobre ese lecho, la frase siguiente: <i>El goce del Otro, del Otro con... me parece que después de tanto tiempo debe ser suficiente que yo me detenga allí, bastante les he batido las orejas con esta gran A que viene después, y que ahora arrastra por todas partes, esta gran A puesta delante del Otro, más o menos oportunamente por otra parte, eso se imprime por todas partes, el goce del Otro, del cuerpo del otro que Lo, él también con una gran L, del cuerpo del otro que Lo simboliza, no es el signo del amor.</i></p> <p>Escribo eso, no escribo después: <i>terminado</i>, ni <i>amén</i> ni <i>así sea</i>.</p> <p><El>, no es el signo. Es sin embargo, la única respuesta. Lo complicado es que la respuesta está ya dada al nivel del amor, y que el goce, por este hecho, permanece como una pregunta, en tanto que la respuesta que ella puede constituir no está necesariamente al principio. Esto no es como el amor.</p> <p>El amor, hace signo y , como lo he dicho desde hace tiempo, es siempre recíproco.</p>

Tres diferencias deben señalarse, al menos, en este párrafo:

1 - Primeramente, la posibilidad de escribir "cuerpo del otro", con "otro" en minúscua. Tal como lo señala una nota a pie de página de la edición crítica "*No hay ningún testimonio de la escritura de esta frase, ni sobre la puerta ni en el pizarrón. No obstante la consideramos como un escrito y la transcribimos en itálicas. Lacan retorna constantemente a esta frase, en esta sesión así como en las subsiguientes. Hemos tomado la decisión de escribir regularmente 'goce del Otr'o con una A mayúscula porque Lacan es muy explícito en ese punto, y 'goce del cuerpo del otro' con una pequeña a porque se trata, esta vez, 'del otro que Lo simboliza', precisamente a este gran Otro*".

El [registro sonoro](#) es taxativo: se oye claramente decir "Le, lui aussi avec un grand L" ("Lo, él también con un gran L"), lo que justifica escribir cuerpo del otro con minúscula, en tanto "lo" simboliza a ese gran Otro

2 - En segundo término, la indicación <El> al comienzo del segundo fragmento de la edición crítica (fragmento que ha sido completamente suprimido en las ediciones Seuil y Paidos) indica que una decisión debe tomarse. Lo que se escucha en el [registro sonoro](#) puede entender como "Il" ("El"), es decir masculino.

- La edición crítica escribe, no obstante, <Elle>, pues entiende que la referencia de ese fragmento no es al amor sino al goce.

- En español, puesto que tanto amor como goce son masculinos no tendríamos problema en cuanto a la escritura (basta poner "El") pero igual queda la decisión de como leer ese "El", como referencia al amor o al goce.
- Las ediciones Seuil y Paidós directamente han eliminado todo esto.

3 - La edición Paidós traduce "fait signe" por "hace señas". No es lo mismo "hace **signo**" que "hace **señas**".

Première Partie: Session du 21 novembre 1972

Nous avons choisi deux paragraphes de la première session du séminaire "Encore" où la comparaison des deux versions écrites et le registre sonore indiquent des différences qui affectent la lecture du texte.

Pour l'indication de la place des textes nous avons suivis la numération de l'édition Seuil.

Les guillemets et *italiques* son des éditions indiquées.

Les **negritas** indiquent, dans chaque version, ce qui remarquablement (a notre avis) manque sur l'autre.

► Page 9

Edition Seuil	Edition critique
<p>Ce qui, depuis quelque temps, me favorise, c'est qu'il y a aussi chez vous, dans la grande masse de ceux qui sont là, un <i>je n'en veux rien savoir</i>.</p> <p>Seulement, tout est là, est-ce bien le même?</p> <p>Vôtre <i>je n'en veux rien savoir</i> d'un certain savoir qui vous est transmis par bribes, est-ce de cela qu'il s'agit chez moi? Je ne crois pas, et c'est bien de me supposer partir d'ailleurs que vous dans ce <i>je n'en veux rien savoir</i> que vous vous trouvez liés à moi.</p> <p>De sorte que, s'il est vrai qu'à votre égard je ne puis être ici qu'en position d'analysant de mon <i>je n'en veux rien savoir</i>, d'ici que vous atteigniez le même il y aura une paye.</p> <p>C'est bien ce qui fait que c'est seulement quand le vôtre vous apparaît suffisant que vous pouvez, si vous êtes de mes analysants, vous détacher normalement de votre analyse.</p> <p>J'en conclus qu'il n'y a, contrairement à ce qui s'émet, nulle impasse de ma position d'analyste avec ce que je fais ici.</p>	<p>Il y a quelque chose, depuis quelque temps, qui me favorise, c'est qu'il y a aussi chez vous, chez la grande masse de ceux qui sont là, un même, en apparence, un même «je n'en veux rien savoir».</p> <p>Seulement tout est là, est-ce le même ? Je «je n'en veux rien savoir» d'un certain savoir qui vous est transmis par bribes. Est-ce bien de cela qu'il s'agit ? Je ne crois pas.</p> <p>Et même, c'est bien parce que vous me supposez partir d'ailleurs dans ce «je n'en veux rien savoir» que ce supposé vous lie à moi.</p> <p>De sorte que s'il est vrai que je dise qu'à votre égard je ne puis être ici qu'en position d'analysant de mon «je n'en veux rien savoir», d'ici que vous atteigniez le même, il y aura une paye, et c'est bien ce qui fait que c'est seulement que, quand le vôtre vous apparaît suffisant, vous pouvez, si vous êtes, inversement de mes analysants, vous pouvez normalement vous détacher de votre analyse.</p> <p>Il n'y a, contrairement à ce qui s'émet, nulle impasse de ma position d'analyste avec ce que je fais ici à votre égard.</p>

Les rédactions de chaque version sont très différentes. Nous me marquerons que quatre de ces différences.

1 - Le "**vôtre**" et "chez **moi**" n'existent pas, ni dans l'édition critique ni dans le registre sonore. L'édition critique dit "**le je n'en veux rien savoir**". Il ne s'agirait donc pas du "mien" et du "votre", mais d'une fonction du discours. A quel niveau se joue-t-il le "je" de ce "je n'en veux rien savoir"?

2 - Pouvons nous considerer superflue la modulation "que je dise"?

3 - Mais surtout, le point central, à notre avis, de la comparaison de ce parrapgraphe, est l'exclusion, dans la version Seuil, du mot "**inversement**". [L'enregistrement sonore](#) pourtant est clair (pour l'écouter il suffit d'avoir installé le plug-in de Real Player, disponible gratuitement)

Que veut dire se détacher "normalement" d'une analyse? C'est quoi ce "normalement"?
Le fait est que, quoi que ce soit, cela implique, de toutes façons, une modalité de fin d'analyse.

Selon la version Seuil, ou l' "**inversement**" a disparu, cette modalité de fin de d'analyse est posée en ces termes: les analysants de Lacan à qui "leur" *je n'en veux rien savoir* (et non pas la paye, puisque Lacan dit "le" vôtre et non pas "la" vôtre) apparaîtraient "suffisant" pourraient se détacher "normalement" de leur analyse.

Si nous incluons l' "**inversement**", deux possibilités sont ofertes, selon que nous placions, ou pas, une virgule après "inversement" (la possibilité est ouverte, car sur l'[enregistrement sonore](#) vous écouterez une pause très brève après "inversement"):

- sans virgule, c'est tout a fait à l'envers: si vous êtes analysant de Lacan, que vôtre "je n'en veux rien savoir" vous apparaisse suffisant n'implique pas que vous vous détacherez "normalement" de votre analyse.
¿Quelle serait la place de l' "un peu plus" du début de cette session, que Lacan lui même a appris qu'il pouvait ajouter?
- autre lecture possible, tel que l'indique une note au bas de page de l'edition critique : « [...] *que vous pouvez, si vous êtes, inversement, de mes analysants...* » où Lacan, après avoir parlé de sa position d'analysant, "*hic et nunc*", à l'égard de ceux qui sont là, parlerait de la position inverse où se trouvent certains des membres de son auditoire qui sont en position d'être ses analysants.

4 - Finalement, Seuil ajoute un "**J'en conclus que**" avant le dernier parrapgraphe
Cela constitue un pont avec ce qui suit en termes de justification: cette modalité de fin d'analyse justifierait, ainsi, qu'il n'y ait pas d'impasse entre la position d'analyste de Lacan et la position qui résulte de ce qu'il fait au séminaire: analysant de son "je n'en veux rien savoir".

Ce "J'en conclus", n' existe pas ni dans l'edition critique ni au registre sonore.
Dans ce cas la phrase pourrait faire référence à tout le paragraphe et non seulement a la question du détachement de l'analyse. Quand Lacan dit : ... *c'est bien parce que vous me supposez partir d'ailleurs dans ce "je n'en veux rien savoir" que ce supposé vous lie à moi*, n'est il pas en position d'analyste par rapport a cette suposition de savoir ?

► Page 11

Edition Seuil	Edition critique
<p>Je sors, et une fois de plus, j'écrirai sur la porte, afin qu'à la sortie, peut-être, vous puissiez resaisir les rêves que vous aurez sur ce lit poursuivis. J'écrirai la phrase suivante - <i>La jouissance de l'Autre, de l'Autre avec un grand A, du corps de l'Autre qui le symbolise, n'est pas le signe de l'amour.</i></p> <p>J'écris ça, et je n'écris pas après <i>terminé</i>, ni <i>amen</i>, ni <i>ainsi soit-il</i></p> <p>L'amour, certes, fait signe, et il est toujours réciproque.</p>	<p>Je sors, et une fois de plus j'écrirai sur la porte, dans la fin qu'à la sortie peut-être vous puissiez vous rendre compte des rêves que vous aurez sur ce lit poursuivis, la phrase suivante : <i>la jouissance de l'Autre, de l'Autre avec...</i> il me semble que depuis le temps ça doit suffire que je m'arrête là, je vous en ai assez rebattu les oreilles de ce grand A qui vient après, et que maintenant il traîne partout, ce grand A mis devant l'Autre, plus ou moins opportunément d'ailleurs, ça s'imprime à tort et à travers, la jouissance de l'Autre, du corps de l'autre qui Le, lui aussi avec un grand L, du corps de l'autre qui Le symbolise n'est pas le signe de l'amour.</p> <p>J'écris ça, je n'écris pas après: <i>terminé</i>, ni <i>amen</i>, ni <i>ainsi soit-il</i>.</p> <p><Elle> n'est pas le signe, c'est néanmoins la seule réponse. Le compliqué c'est que la réponse elle est déjà donnée au niveau de l'amour, et que la jouissance de ce fait reste une question, question en ceci que la réponse qu'elle peut constituer n'est pas nécessaire d'abord. Ce n'est pas comme l'amour.</p> <p>L'amour, lui, fait signe et, comme je l'ai dit depuis longtemps, est toujours réciproque.</p>

Dans ce paragraphe deux différences nous semblent importantes.

1- Premièrement, la possibilité d'écrire "corps de l'autre", avec "autre" en minuscule.

Tel que le signale une note au bas de page de l'édition critique "*Il n'y a aucun témoignage de l'écriture de cette phrase, pas plus sur la porte qu'au tableau. Nous la considérons toutefois comme un écrit et la transcrivons en italiques. Lacan revient constamment à cette phrase, dans cette séance ainsi que dans les suivantes. Nous avons pris le parti d'écrire régulièrement jouissance de l'Autre avec un grand A puisque Lacan est très explicite sur ce point, et jouissance du corps de l'autre avec un petit a puisqu'il s'agit cette fois de l'autre qui Le symbolise, précisément ce grand Autre*".

[L'enregistrement sonore](#) est clair ici aussi: on écoute dire "Le, lui aussi avec un grand L", ce qui justifie d'écrire le "corps de l'autre" avec minuscule.

2 - Tout un fragment est éliminé dans l'édition Seuil.

L'indication "<Elle>" pour le début de ce fragment, dans l'édition critique, indique qu'une décision est à prendre, car sur [L'enregistrement sonore](#) on entend "Il", ce qui reporterait ce fragment à l'amour et pas à la jouissance.

L' édition critique propose écrire "Elle".

Transmisión del Psicoanálisis

Presentación de la sección "Transmisión del Psicoanálisis"

Norma Ferrari – Michel Sauval

En esta sección reunimos trabajos que, aún bajo el común denominador de "transmisión del psicoanálisis", abordan variadas problemáticas.

Por un lado tenemos el diálogo que se desarrolló entre **Jean Allouch** y **Jorge Baños Orellana**, en París, en ocasión de la presentación de la traducción al francés del libro (de este último) "El idioma de los lacanianos".

Este diálogo (quizás no sería inapropiada la metáfora de un duelo de dos excelentes esgrimistas) se centra no tanto en el libro presentado en esa ocasión sino en la sección relativa al caso del hombre de los "sesos frescos", del libro siguiente de Baños Orellana, "*El escritorio de Lacan*".

El eje de la discusión son las "falsificaciones" de Lacan.

Lo que para Baños es un análisis de las razones implicadas en los recursos retóricos y estilísticos de Lacan, para Allouch son demasiadas concesiones hechas a Lacan y a los lacanianos.

Lo que para Allouch es el análisis de la particularidad del caso, para Baños es una tergiversación que impide extraer las razones. Una discusión donde la firmeza no da lugar, en ningún momento, ni a los golpes bajos ni a la descalificación, características esas a las que nos tienen tan habituadas las tradicionales reyertas psicoanalíticas.

No dejará de interesar (y porque no, sorprender) el "aperçu" de Allouch sobre lo que ha sido el análisis de Lacan con Lowenstein, así como algunas de las incidencias que el mismo ha tenido en la historia del psicoanálisis en Francia.

Luego tenemos otros dos artículos que abordan, desde ángulos diferentes el tema de **la traducción**.

En el caso de **Norma Ferrari**, el eje pasa por subrayar la particularidad de las operaciones en juego cuando la traducción es efectuada por analista y no por traductores. La dimensión sujeto, la ineliminable pérdida que toda traducción implica, la imposibilidad de una transmisión integral de una lengua a otra, el entre-dos, las discordancias, son algunas de las cuestiones abordadas.

El artículo de **Lluís Solera** trata la traducción como un modo singular de la interpretación, mas cercana a la dimensión del acto que a las maniobras significantes. La traducción como un doble (que frecuentemente ocupa el lugar del original, sin que esta operatoria sea evidente para el lector), y otros problemas similares lleva a Solera a ubicar una dimensión ética entre interpretación y transmisión. El artículo se completa con un caso práctico: la traducción del término "pase".

Finalmente, otros dos trabajos muy dispares entre sí.

En el artículo de **Michel Sauval** se despliegan algunas de las consecuencias que ha tenido para el psicoanálisis la consolidación, en una posición dominante, de la familiarización de la transmisión de la enseñanza de Lacan. El artículo remonta esta situación a las decisiones del propio Lacan pero subraya los efectos que ha tenido la intervención del Estado (hace ya mucho tiempo) en lo que fue el proceso judicial contra Stécriture.

En cambio, en un estilo totalmente diferente, el texto de **Angel de Frutos Salvador** (el autor de "Los escritos de Jacques Lacan") explora las posibilidades poéticas para un ejercicio de transmisión.

Jacques Lacan s'analysant ⁽¹⁾

Jean Allouch

*Un jour, quelqu'un, dans son public,
apostrophait Lacan
– Vous aimez les garçons !
Réponse: – I like, ou I love ?*

Ce serait une peu courtoise façon que d'accueillir Jorge Baños Orellana à Paris sans tenir aucun compte de son second livre, *El escritorio de Lacan*, paru en août 1999 en Argentine 2. Avoir publié et discuter aujourd'hui avec quelque retard son premier, *El idioma de los lacanianos* 3, de mars 1995, n'est certes pas une raison pour réitérer pareil décalage. D'autant que Jorge Baños, comme l'on dit, « a de la suite dans les idées ».

La publication, par l'École lacanienne, d'une traduction en français d'*El idioma de los lacanianos* relève, comme toute publication, d'une politique de la théorie 4. Dans les tensions qui, sur ce registre, traversent le champ freudien, Baños, non sans prudence et délicatesse, arpente les marges, entre autres celles qu'il dessine lui-même ; il n'en met pas moins pour autant les pieds dans les plats. Est-ce en cela que ses interventions importent ? Pas seulement. Baños manifeste une liberté vis-à-vis de ce qu'il faut bien appeler le surmoi lacanien qui reste une chose rare 5. Cette liberté, cette manière de ne pas coller à un sens lacanien, notamment à la façon dont Lacan indiquait qu'il devait être lu (heureusement, là-dessus aussi, Lacan a varié) est devenue, récemment, sensiblement moins exceptionnelle. On n'en veut pour preuve que le livre de François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être* 6, à inscrire dans la même veine en train de se creuser.

El escritorio soulève des questions qui se posent et que nous paraissions bien, à l'école lacanienne, ignorer; ce livre répond aussi aux attaques dont font l'objet certains textes de Lacan, des attaques vives, frontales, argumentées, et que nous ne méconnaissions pas moins. Baños s'en occupe, et il a raison de le faire. On tentera ci-après une discussion critique d'une de ces attaques et de la réponse qu'y fit Baños, ceci devant s'avérer déboucher, d'une façon d'ailleurs complètement inattendue, sur un aperçu et un questionnement du lien de la propre psychanalyse de Jacques Lacan et des avatars historiques de la psychanalyse en France.

Lacan falsificateur

Il se trouve que, selon deux différentes voies, nous nous sommes trouvés confrontés, Baños et moi, à un même problème chez Lacan, problème pour lequel j'accepte volontiers le nom que lui donne Baños, à savoir celui de *falsificaciones*. S'agissant de ce dont traite notamment Baños, à savoir le cas dit de « l'homme aux cervelles fraîches », l'on peut discuter s'il s'agit bien de « falsifications ». En revanche, s'agissant de Marguerite Anzieu 7, au moins pour certaines modifications que Lacan apportait à son récit du cas, le fait est, dans son texte, explicite (il arrive aussi qu'il ne le soit pas). À vrai dire, tout lecteur de Lacan ayant affaire aux données cliniques incluses dans son frayage rencontrera régulièrement ce problème, qui donc aujourd'hui, se trouve monté en épingle à propos du désormais célèbre cas publié par Ernst Kris 8.

Ce cas, intempestivement dit de « L'homme aux cervelles fraîches » fut, lui aussi, porté par Lacan au paradigme. Il exemplifie, au moins chez les lacaniens, non pas seulement l'acting-out mais, plus précisément, son caractère réactionnel ; il montre la portée de l'acting-out comme réponse agie à un certain type d'interprétation mal à propos venant de l'analyste. Il constitue ainsi un pas important dans la fabrique par Lacan du couple acting-out/passage-à-l'acte, dont Lacan devait noter que sa reprise dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* comportait (et transporte encore) rien de moins qu'un contresens.

Réserves

«*L'homme aux cervelles fraîches*». On peut s'étonner que personne ne discute jamais cette étrange nomination. Étrange tout d'abord en ceci qu'elle nous présente, comme sur un plateau, le concept d'un homme ayant plusieurs cervelles, toutes fraîches qui plus est. Qu'il s'agisse d'un nom de fantôme ne fait guère de doute. Il faudrait pister l'historique de ce nom, localiser précisément son surgissement chez les élèves de Lacan, repérer selon quelles voies il a fini par passer dans « la langue des lacaniens » (Baños). On serait peut-être ainsi amené à pouvoir identifier les cadavres encore tout chauds desquels ces cervelles auraient été extraites, à se demander qui était le boucher, l'assassin ou bien le prêtre qui, rituellement, aurait occis les corps.

Suivant une indication clinique que l'on peut trouver dans *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, il apparaît que tant que persiste, dans l'usage, un nom de cas aussi manifestement porteur d'un fantôme, le cas ne peut prétendre avoir livré ce qu'il est susceptible d'enseigner ; réciproquement, la validité de tout ce qui peut être dit de lui hors cette mise en question peut faire l'objet d'un légitime soupçon ; de même les enseignements théoriques qu'on prétend en tirer. C'est pourtant à l'intérieur de ces limites que nous allons devoir opérer, en attendant que quelqu'un prenne enfin à bras le corps l'étude de ce cas.

Récit

Il s'est donc trouvé, en 1991, une *profesora* titulaire de la chaire de « Psychanalyse, Psychologie du Moi » de la Faculté de psychologie de Buenos Aires pour publier un article consacré à répertorier et à dénoncer chacune et (presque) toutes les falsifications, les « distorsions » dites en outre « tendancieuses », que Lacan fit subir au cas 9. Baños entérine comme valides les remarques de la *profesora* Adela Leibovich de Duarte et, lui faisant confiance, nous l'admettons aussi. Ainsi Lacan (dans certaines de ses versions du cas) a-t-il situé cette analyse à New York au lieu de Londres, inventé que Kris s'était levé, en cours de séance, pour prendre un livre dans sa bibliothèque, inventé qu'après l'intervention de Kris lui démontrant, lecture faite de ce livre, qu'il n'était pas plagiaire, le patient ne dit plus un mot jusqu'à la fin des cinquante minutes réglementaires, que des restaurants, près du consultoire de Kris étaient étrangers, qu'on y servait des plats épicés (souvenons-nous de son jeu de mot, bien postérieur, sur « ce qu'on dit ment ») et, fait peut-être plus grave (tout au moins à première vue et si l'on en juge du point de vue de la théorie de l'acting-out qui se construit avec ce cas), également inventé que le patient se serait précipité à manger des cervelles fraîches juste après cette intervention de Kris (alors qu'il s'en délectait régulièrement depuis quelque temps déjà).

Chose non moins curieuse, en même temps que Lacan déployait cette prolixité imaginative méconnue de ses interlocuteurs, il invitait ceux-ci à lire le texte de Kris où ils pouvaient trouver, comme Leibovich de Duarte en 1991, tout ce qu'il fallait pour corriger sa version du cas. Aucun ne le fit. Ceci indique déjà le degré d'hypnose où ils se trouvaient au regard d'une parole reçue comme magistrale. Ce degré n'a semblé-t-il fait ensuite que croître chez les lacaniens postérieurs 10 qui, eux, étant allés voir du côté de Kris, n'ont apparemment rien remarqué ou, pour le moins, n'en ont rien dit ou écrit publiquement. Or le résultat, tout de même embêtant, de cette abstention à infliger à Lacan une correction à la fois fraternelle et méritée, associé au fait qu'un jour ou l'autre cette correction devrait bien avoir lieu, fut que ladite correction se produisit d'ailleurs que du mouvement lacanien, provint de gens hostiles à Lacan. Le problème est ici qui dégage le premier, ce qui donne un avantage peut-être décisif (il le serait si les affrontements d'écoles étaient formalisables selon le schéma du temps logique 11). Il ne reste donc plus aux lacaniens qu'à intervenir après l'attaque, à tenter de recoller les morceaux, de rendre raison de ces falsifications, ce à quoi, premier d'entre nous, s'est donc employé courageusement Baños.

Il le fait avec finesse, astuce, perspicacité, ce qui n'empêche pas sa conclusion d'être, à mon avis (si j'en juge par *Marguerite* et aussi par l'article de Lacan sur les sœurs Papin 12, où la fiction a encore un autre régime que ceux rencontrés dans la thèse de Lacan), rationnellement irrecevable. Autrement dit, le prix qu'il paye et nous propose de payer pour donner une validité aux falsifications de Lacan est exorbitant, beaucoup trop élevé par rapport à l'autre prix que nous devons régler (car il nous faudra bien payer la double faute de Lacan et de ses auditeurs, puis de ses élèves). Ce prix pourrait consister à réenvisager la théorie de l'acting-out telle qu'établie par les falsifications du cas, à partir d'une rectification franche de ces falsifications (mais déjà chez Lacan, depuis ce moment où l'abord de l'acting-out était étayé sur le cas de Kris, l'acting-out allait subir un chamboulement qui devait le couper de l'hallucination avec laquelle il était couplé : il ne s'agira plus, par la suite, d'un « équivalent, à un phénomène hallucinatoire de type délirant

13 »). Ou bien encore, et ce sera notre voie ici, ce prix pourrait consister à situer le problème que posent ces falsifications ailleurs que là où il semble se présenter.

Contexte d'école

Baños formule très clairement comment ce cas de Kris fut, qu'on permette le mot, un cas de crise, et même par deux fois. Comme bien d'autres en effet, au champ freudien (Freud inaugura cette pratique), ce cas fut publié pour trancher entre des positions d'écoles. Il s'agissait tout d'abord de l'affrontement entre kleinisme et *Ego Psychology* annafreudienne. Telle est la raison, ou l'une des raisons pour laquelle Kris le publie, il le dit explicitement dans son texte 14 (Melitta Schimideberg étant la première analyste en un temps où elle n'avait pas encore rompu avec sa mère Mélanie Klein). Il s'agira ensuite de trancher entre l'*Ego Psychology* et la psychanalyse selon Lacan.

L'intervention de Leibovich de Duarte a donc pour ambition de contester la contestation de Kris par Lacan ; et Baños intervient, non pour récuser les faits mis en avant pour défendre l'*Ego Psychology*, mais pour établir selon d'autres coordonnées que celles invoquées par elle (à savoir, la référence à la réalité des faits), sinon la justesse, du moins la pertinence, au regard du cas, des falsifications opérées par Lacan.

Le tour de Baños

Comment Baños fait-il Lacan retomber sur ses pieds ? Il retourne le problème comme on le fait d'une crêpe, en demandant qu'on accorde à Lacan (à nous aussi du coup) un droit d'user de la falsification dans l'étude et le traitement d'un cas. Il fait valoir qu'une telle démarche peut avoir une valeur heuristique, qu'il serait donc sot d'a priori l'interdire. Il raisonne en deux temps.

I Premier pas, il remarque que Leibovich de Duarte fait preuve d'une bien grande légèreté, pour ne pas dire d'un manque caractérisé de formation philosophique de base, pour contester Lacan au nom de la différence, pour elle non problématique, entre « ce qui est » et « ce qu'on dit qui est », comme si « ce qui est » était évident au point de déterminer univoquement et sans plus de difficulté, la validité de « ce qu'on dit qui est », comme si « ce qui est » pouvait être su hors la dimension de « ce qu'on dit qui est 15 ». Jusque-là, l'on peut parfaitement suivre Baños, noter avec lui que Kris lui aussi sans doute (bien que l'on ne sache pas comment 16), occupé par son conflit d'école, nous propose une « sélection tendancieuse 17 » des faits.

Pourtant, ce retour à l'envoyeur, de bonne guerre, ne résout rien au fond, ou plutôt, ce qui est décisif, dans la forme. Baños ne méconnaît pas que le problème n'est pas entre réalité et récit, ou pas seulement là, qu'il se tient aussi entre deux textes. Le problème que fait valoir Leibovich de Duarte se pose entre le récit de Kris et sa reprise par Lacan – le récit de Kris constituant, en outre, la seule source (si l'on néglige Melitta Schimideberg, citée par Kris) de celui de Lacan. Le problème est donc celui du non-usage, par Lacan, des guillemets. Et Baños déplie très bien les propres variations de Lacan que rend possible ce non-usage des guillemets, ceci au cours des sept occasions où Lacan mentionne le cas (cf. « Repères chronologiques », en fin de cette étude).

II Baños doit donc avoir recours à un argument supplémentaire, que sa première escarmouche avec Leibovich de Duarte ne faisait que préparer. Et c'est ici que je ne puis le suivre, même s'il trouve un appui dans Lacan. Car il fait plus que ça, il fait parler Lacan, réitérant peut-être en cela la manière de Lacan qui, déjà, avait fait parler Kris (il est vrai sous le couvert, abusivement invoqué, de le traduire ce qui ne fait que couvrir le procédé, d'un usage tout de même intempestif, venant d'un psychanalyste, qui consiste, à faire parler quelqu'un en prenant la parole à sa place 18). Baños fait donc dire ceci à Lacan, qui plus est en espagnol (et donc, à ne pas traduire ici, ou seulement en note), une langue que Lacan, à ma connaissance, ne parlait pas :

Si Kris no cuenta exactamente lo que adivino [*on le voit, les cartes sont retournées*] que ocurrió después de su intervención « de superficie », eso no demuestra que tal cosa no haya sucedido, sino simplemente que Kris, apoltronado en su satisfacción, no tuvo la penetración suficiente como para percartarse de ello 19.

Je dois dire mon admiration pour ce tour de force théorique qui apparaît aussi, comme parfois chez Lacan, un tour de prestidigitation. Cette phrase qu'il fait donc dire à Lacan, est la leçon de technique que Baños reçoit de Lacan et dont il affirme 20, toujours avec autant d'audace, que Lacan entend nous la donner.

Énonciativement, la chose aurait, je crois, amusé Lacan, qui était quelqu'un de susceptible d'endosser comme étant de ses leçons la leçon que tel ou tel lui faisait lui donner. Il y a un horizon de l'enseignement de Lacan (zen, si l'on veut) où Lacan ne serait que ça, autrement dit n'aurait lui-même rien dit, rien enseigné, tout en laissant croire à qui le voulait, ou même tout en suggérant lui-même à l'occasion qu'existait bien un enseignement de Lacan.

Discussion critique

Ainsi, selon cette leçon que reçoit Baños, le psychanalyste lacanien pourrait revendiquer la possibilité de déterminer la vérité d'un cas, à partir (comme le dirait cet analyste avec les mots de Baños), de « *la credibilidad* », de la crédibilité, que le cas « *hace resonar en mí, que lo leo desde mi experiencia con los casos que tengo a mi haber* », fait résonner en moi, depuis mon expérience d'autres cas similaires. Pour la discussion critique de cette proposition, je proposerai deux séries de remarques, la première série centrée sur le cas, l'autre sur les attenants, inadmissibles à mon avis, de cette leçon lacanienne.

I Concernant le cas, première remarque à elle seule suffisante à fonder mon désaccord : il n'y a pas la moindre preuve que les falsifications de Lacan soient vraies, fût-ce seulement au sens de Baños, autrement dit qu'elles aient cette valeur d'une vérité performative, quasi oraculaire, qu'elles aient cette « pénétration divinatoire 21 » que Baños leur impute.

D'ailleurs, comment ces falsifications seraient-elles vraies ? Plus loin dans l'ouvrage, Baños, faisant Lacan plus proche de W. James que de Freud, indique qu'il pourrait se trouver que désirer une vérité finisse par constituer cette vérité, par forger une réalité conforme à cette vérité. Il s'agit là d'une remarque de psychologue, pas si fine que ça ; mais admettons. Peut-être pareille opération eût-elle été envisageable si l'homme en question avait été en analyse chez Lacan. Et encore, comment distinguer ceci de la suggestion ? On dira : justement, parce que ça se réalise ! Mais, cette réalisation, ne serait-elle pas, au contraire, le comble de la suggestion, quelque chose comme l'acte sous hypnose qui avait tant frappé Freud à Nancy ?

Il faudrait aussi discuter les conditions de possibilité du caractère opérant d'un tel propos chamanique porté sur le cas. Souvenons-nous du bon mot de la pratique analytique de Lacan : « Mais vous êtes fichu », réponse à un sentiment avoué d'être fichu, qui loin d'enfoncer l'analysant dans son pathos, le réjouit aussitôt 22. Notons tout d'abord qu'il ne fonctionne que pour autant qu'il s'agit d'une réponse, et ensuite qu'il n'aurait pas chamboulé, comme il le fit, l'humeur noire de l'analysant jusqu'à le rendre joyeux, si celui-ci, par exemple, venait d'apprendre qu'il était atteint d'un cancer au pronostic vital limité, comme parlent nos bons docteurs. Tout indique qu'avec le patient de Kris les conditions ne sont pas réunies pour que le cas puisse valider dans les faits, puisse rendre vraies les falsifications de Lacan.

Deuxième remarque concernant le cas : la solution de Baños reste générale, elle ne rend compte d'aucune de ces falsifications (qui donc n'en seraient plus) dans sa teneur, dans sa singularité. Car il y a lieu, tout au moins selon Lacan, selon Freud aussi, de rendre compte des détails dans l'analyse d'un cas, faute de quoi l'analyste se comporterait comme ce philosophe qui, à la différence de l'ordinateur, disait Lacan, fournit toujours la même réponse, même quand on lui apporte des données différentes. L'analyse freudienne d'un rêve n'est rien, hors le déchiffrement de ses détails.

Mais là, Baños attend son critique au tournant. Il a prévu l'objection, ou plutôt, dans la logique de son argumentation, cette objection n'en est pas une. En effet, cohérent avec cette leçon qu'il recevait de Lacan concernant la parole oraculaire de l'analyste, il nous dit que tout ce qui concerne la documentation, la littéralité du cas « s'éclipse 23 ». On comprend mieux, ici, que, dans ses deux livres, le mathème lacanien, chose littérale s'il en est, soit contourné.

II Ainsi sommes-nous déjà entrés dans la seconde rubrique annoncée, celle des attenants non admissibles de ce sauvetage des falsifications de Lacan auquel se consacre Baños en faisant une vertu lacanienne des erreurs de Lacan. Il s'agit donc, premier d'entre eux, d'une liberté prise à l'endroit de la littéralité.

Le second, qu'il mentionne, est l'appel à l'expérience chez l'analyste (ce à quoi Kris agréerait sans difficulté). Ce n'est pas seulement que Lacan, plus il avait d'expérience, plus il s'en gaussait, cette expérience n'étant que le fétiche de la notabilité ; c'est aussi qu'il avait raison de le faire. Les cervelles fraîches d'analystes ne sont en rien handicapées par rapport à celles, neurologiquement rétrécies qui sont généralement au pouvoir dans les Sociétés, Collèges, Associations et autres Instituts. Que vaut cette « assurance thérapeutique qu'acquiert progressivement tout analyste au cours de ses dix premières années de formation 24 » dont parle Kris ? Elle ferait plutôt froid dans le dos. Mais surtout, le problème, pour la fonction analyste, n'est pas là, le problème dit par Lacan « résistance de l'analyste » concerne le fantasme avec lequel un sujet s'est embarqué dans une pratique de l'analyse : arrivé à un certain point de chaque analyse, celle-ci ne pourra se boucler (c'est une des conditions, certes pas la seule) que si ce fantasme, point trop prégnant, laisse à l'analyste une marge de manœuvre pour se laisser être l'objet petit a rebut du dire de l'analysant.

Et ceci nous amène au troisième trait, lui aussi parfaitement dit par Baños. Il mentionnait la « crédibilité » que donnerait l'analyste à ce que fait résonner en lui l'analysant. Ceci ne manque pas, là encore, de remettre en selle ce que propose Kris à la fin de son article et d'évoquer un certain usage que, régulièrement dans l'histoire de la psychanalyse, on propose, du contre-transfert. Dernièrement en France, Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillère ont repris ce flambeau et ce n'est donc pas un hasard si, chez eux aussi, on se trouve avoir affaire à des falsifications de cas.

La critique lacanienne du contre-transfert comportait une autre leçon. Cette résonance et, qui plus est, cette créance constituent précisément ce que son analyse doit permettre à l'analyste de laisser de côté. Cette résonance et cette croyance, c'est pour sa pomme ! Qu'il s'en débrouille ! L'important restant qu'il puisse, justement, *ne pas* les faire intervenir dans son positionnement dans le cas. Procéder autrement, n'est-ce pas retomber dans l'ornière de la compréhension ? On ne voit pas en effet comment appeler autrement ce jeu que nous décrit Baños entre résonance et croyance.

On le constate, Baños est un auteur rigoureux en ce sens qu'il nous donne les éléments permettant de déterminer jusqu'où le suivre et, au-delà de ce point, de le critiquer.

Un aperçu de l'analyse de Jacques Lacan

Cependant, concernant « l'homme aux cervelles fraîches », il a fait plus encore, ou plus exactement, il m'a fait plus encore en me permettant de commencer à entendre une phrase de Lacan à son propos (à propos de « l'homme aux cervelles fraîches », pas de Baños, mais on va le voir, ça n'est pas si simple). Baños amène et cite cette phrase d'une façon telle que l'on peut entrevoir, d'abord conjecturalement, qu'elle constituerait la pointe, l'avancée décisive de Lacan sur ce cas (mais, on le verra, pas seulement sur ce cas). Dans une sorte d'envolée lyrique et conclusive de la « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », Lacan écrit en effet ceci 25 :

Il semble accessoire de demander comment il va s'arranger avec les cervelles fraîches, les cervelles réelles, celles qu'on fait revenir au beurre noir, y étant recommandé un épiluchage préalable de la pie-mère qui demande beaucoup de soin. Ce n'est pas là pourtant une question vaine, car supposez que ce soit pour les jeunes garçons qu'il se fût découvert le même goût, exigeant de non moindres raffinements, n'y aurait-il pas au fond le même malentendu ? Et cet acting-out, comme on dirait, ne serait-il pas tout aussi étranger au sujet ?

Voici donc les cervelles fraîches devenues (mais cette fois ouvertement, il ne s'agit pas d'une falsification) des jeunes garçons, préparés au beurre noir, après qu'on leur ait enlevé une enveloppe placentaire (la « pie mère » a-t-on traduit en espagnol 26, comme « la pie voleuse » !), et ajoutons, pour rassembler ici d'autres traits inventés par Lacan, servis chauds et condimentés dans un restaurant new yorkais. Comment « l'homme aux cervelles fraîches » va-t-il s'en débrouiller ? Va-t-il manger son *Dasein* posé là, dans son assiette ?

Leibovich de Duarte n'a pas compté cette cervelle-garçon au nombre des « distorsions tendancieuses » opérées par Lacan. Or là, pour le coup, la démarche décrite par Baños, la leçon qu'il recevait de Lacan (à la falsification près) serait opérante.

Baños a d'ailleurs repéré le problème puisqu'il prend soin de nous dire que tous les protagonistes (Schmideberg, Kris, Lacan, « l'homme aux cervelles fraîches ») ont pratiquement le même âge 27. Pourquoi ?, sinon parce qu'il a entrevu lui aussi que l'autre génération est celle des cervelles-garçons, que donc cet « homme aux cervelles fraîches » est un ogre – Baños, d'ailleurs, remarque qu'il était obèse.

Encouragés par la remarque de Lacan selon laquelle il aurait été un meilleur psychanalyste s'il avait davantage déliré (il ne disait pas : « si j'avais été délirant », nuance), nous allons suivre le fil de cette indication des cervelles-garçons, et disposer ainsi d'une nouvelle piste pour une autre lecture, ici seulement amorcée, des falsifications lacaniennes. Lacan invente ces cervelles-garçons ? Eh bien, mettons à son compte cette invention, et avec elle, toutes les « falsifications » ! Autrement dit, « L'homme aux cervelles fraîches », l'ogre, c'est Lacan, qui d'ailleurs nous signale son identification imaginaire à cet homme en le disant quelqu'un dont « le métier intellectuel » serait « quelque chose de très proche des préoccupations qui peuvent être les nôtres » 28. Lacan soupçonne-t-il qu'il s'agit d'un analysant en didactique, d'un collègue donc, d'un alter-ego ? On notera, à ce propos, l'équivoque de la phrase : « Voici donc un sujet [le patient de Kris] qu'il [Kris] a pris en position de second analyste 29 ». Grammaticalement, l'on peut parfaitement lire que le « second analyste » est le patient de Kris, que son analyse est donc didactique. D'ailleurs, hormis le fait que cette analyse soit didactique, comment, avec quelle compétence Kris aurait-il pu vérifier que son patient n'était pas plagiaire ?

Les cervelles fraîches-garçons également sont donc Lacan, le poinçon du fantasme (a) indiquant justement que le sujet barré y occupe toutes les positions. La permanente fraîcheur ne caractérise-t-elle pas la série des séminaires de Lacan ? N'est-elle pas ce qui fait grimper au rideau sa biographe qui, réactionnellement, tente à toute force de faire de ses séminaires et écrits un « système », soit : de réduire à rien cette fraîcheur ?

On le sait (mais, le sachant, le sait-on ?), dans certains moments forts de crise institutionnelle, Lacan est hanté par le vol de ses idées. En 1953, il en accuse Nacht (cf. sa « Lettre à Loewenstein », dont il sera question plus loin) ; ce sera bientôt le tour d'Anzieu, puis, en 1961, celui de Lagache (cf. la « Lettre à Paula Heimann 30), en 1966 celui de Ricoeur ; et l'on se souvient encore à ce propos qu'il avait été lui-même accusé de vol d'idées par Clérambault, avant que ce dernier ne s'auto-accuse de vol dans son testament 31.

Moyennant quoi il n'y a rien d'in vraisemblable à considérer que Lacan aurait reçu du patient de Kris (« je plagie l'autre »), son propre message sous forme inversée (« l'autre me plagie »). L'homme aux cervelles fraîches est la propre image de Lacan dans le miroir, son i(a), dont il reçoit le message même qui vaut envers pour un frayage n'ayant jamais cessé d'être toujours frais, d'innover. « Tout ça, lui signifie son i(a), n'est que plagiat » (voici donc qu'à mon tour je fais parler quelqu'un, il est vrai qu'il s'agit cette fois d'une image, donc de quelque chose de peu susceptible de prendre la parole par soi-même). Seul quelqu'un de sérieusement habité par la question du vol des idées pouvait un jour repérer que la vérité était toujours neuve. Une remarque quasi pléonasmatique chez Lacan, car, confirmée, passée dans l'usage, puis usée, une vérité, chez lui, s'appelle : savoir.

Manifestement, y compris pour Lacan le « préjugé » de la « propriété intellectuelle », qu'il a lui même dénoncé 32, n'est pas chose aisée à déboulonner. Et peut-être en effet ne pourrait-il l'être que si l'on savait rendre compte de ce fait que les idées, si elles ne sont pas volées, sont, telles les oiseaux d'Hitchcock, volantes ; au point que le petit carnet de notes tenu en permanence à disposition dans une poche ou sur la table de nuit est devenu l'emblème quasi caricatural de l'homme de lettres. Une idée, peut-être spécialement quand elle est une invention, ça s'attrape au vol (ce que veut dire l'*Einfall* freudien), geste qui peut être raté, tel le chasseur maladroit laissant filer le gibier. Et comment rendre compte aussi que le demi réveil soit, à cet égard, un instant privilégié ? Le mathématicien lui-même, étonné par les manières de l'invention dans son domaine, se penchant sur ses étranges voies hors champ de la maîtrise, du calcul, de la déduction ou de l'induction, convoque la métaphore cynégétique pour tenter de l'expliquer 33.

Quant aux garçons, non pas écervelés mais « encervelés », après avoir été les étudiants de la SFP, ils furent la nouvelle génération, les petits jeunes bien instruits, bien mijotés par l'université (à un certain

moment, ceux de l'École normale supérieure). « Laissez venir à moi les petits garçons frais et moulus de l'université, miam miam ! ». Lacan en a dévoré quelques-uns et spécialement (j'écrivais « spécialement »), comme il est ici précisé, des mâles. Comment ? À la manière de Joyce, il fit pour eux de « Lacan » un lieu où ils pouvaient passer leur vie, dans l'amour ou la haine, à se casser les dents 34.

Devant qui ?

Mais, cet « homme aux cervelles fraîches », ces cervelles-garçons, il ne se les mange pas tout seul. Il se les mange (en espagnol, ce n'est pas vulgaire mais au contraire usuel de le dire ainsi), car c'est ça l'acting-out 35, devant quelqu'un. Il ne s'agit pas d'un convive, d'un invité au festin, non, il les mange comme peut manger un acteur en scène, autrement dit : devant un public.

Il y eut la formidable prouesse de Madeleine Renaud dans *Des journées entières dans les arbres* : chaque soir, pourtant déjà très âgée, Madeleine Renaud engloutissait sur scène une gigantesque choucroute (à moins, chose fort probable, qu'elle n'ait réussi, performance, d'acteur, à nous en donner l'illusion). Plus récemment, à l'opéra Bastille, Dominique Pitoiset mettait en scène un Don Juan dévorant des tagliatelles à pleine bouche, ceci sans pour autant cesser de chanter (« Ah che piatto saporito », Leporello commentant :

Ah che barbaro appetito Cette faim est formidable

Che bocconi da gigante On dirait un ogre à table

Mi par prioprio di svenir Ça me donne grande peur

Devant qui donc mangeait l'ogre Lacan, faisant ainsi (puisque c'est ainsi qu'il situait l'acting-out) une demande d'interprétation d'autant plus agie, (pl)agie, plat-J. (il s'agit d'une « mise à plat » : oralité de la topologie ?) et provocante qu'elle était assurée de ne jamais pouvoir trouver son interprétation, justement parce qu'elle était une demande d'interprétation ? Il suffit de parcourir la séquence syntagmatique lacanienne la plus commune sur cette affaire, à savoir la trinité peu sainte de l'*Ego Psychology*, Hartman Kris Loewenstein 36 pour trouver la réponse par simple déplacement métonymique du curseur : Lacan mangeait les garçons devant, devant « Loew », devant Loewenstein 37. Ce curseur, d'ailleurs, il y a fort à parier que Lacan l'ait lui-même déplacé, mais dans l'autre sens, ceci est quasi certain car on imagine mal qu'il ait lu l'article de Kris paru dans *The Psychoanalytic Quarterly XX* en 1951 sans avoir également lu celui de Loewenstein, « The Problem of Interpretation », sur le même sujet et paru dans ce même numéro de revue 38.

Cette conjecture, cette entrée que nous faisons ainsi, grâce à Baños, dans la propre analyse de Jacques Lacan présente l'avantage d'expliquer pourquoi Lacan place ou déplace les événements (l'interprétation de Kris, les repas de « l'homme aux cervelles fraîches »), à New York. C'est que Loewenstein, lui, depuis 1942, vit bien à New York. Et si seulement l'on trouvait son adresse de l'époque, l'on pourrait sans doute sans trop de difficultés, vérifier qu'il y avait, à proximité de son consultoire, des restaurants étrangers où l'on servait des plats pimentés. L'on pourrait aussi demander à Jean Laplanche, qui était allé voir Loewenstein à New York juste avant d'entreprendre son analyse chez Lacan 39, s'il lui est arrivé de parler, dans son analyse, des restaurants proches du consultoire de Loewenstein cette visite à Loewenstein ayant eu lieu peu de temps avant que Lacan ne modifie son interprétation du cas de « l'homme aux cervelles fraîches », soit le 11 janvier 1956 (la première interprétation, à l'opposé, du 10 février 1954, voyait dans l'acte de manger des cervelles fraîches, une confirmation de la justesse de l'interprétation de Kris). Loewenstein, d'ailleurs, est discrètement convoqué dans la « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite » qui rend publique la nouvelle version lacanienne de « l'homme aux cervelles fraîches », lorsque Lacan récuse la traduction de la phrase de Freud *Eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung* 40 signée de Loewenstein et de sa maîtresse, la Princesse Marie Bonaparte. Il y a co-présence, dans ce texte, de « l'homme aux cervelles fraîches » et de Loewenstein.

Un point de référence pour ce qui nous occupe et compte tenu du peu de documents dont nous disposons est la « Lettre à Loewenstein », du 14 juillet 1953. En la relisant, on pourra vérifier à quel point Lacan mettait Loewenstein en position de juger ce qui se passait en France ; c'est *devant lui* que ça se passe. On vérifiera aussi combien les garçons (les « étudiants ») sont ce qu'il s'agit de conquérir, dans la confrontation avec Nacht. Enfin on vérifiera la présence du thème du vol, d'ailleurs mis explicitement en rapport avec

l'oralité (il est question de plusieurs repas dans cette lettre!). Évoquant un piège tendu par Nacht (l'annonce d'une réunion où devait être décidé le programme d'étude de l'Institut où il était lui-même réduit à la portion congrue, Lacan écrit à Loewenstein:

Au plat qui nous était servi sur le ton « ne le trouvez-vous pas excellent, » par les complices encore assez rigoureux qui l'avaient cuisiné dans l'intimité, s'adjoignait un dessert du même goût: [...] 41

Tous les éléments sont ici présents, que l'on retrouvera dans une autre configuration lorsque Lacan, non sans dire le malentendu, signale, avec ses cervelles-garçons, qu'il aura endossé les habits de « l'homme aux cervelles fraîches ».

Mais prenons juste un peu de recul: ne sommes-nous pas en train d'entrebâiller le voile épais sous lequel paraît, encore aujourd'hui, très hors de portée l'analyse de Lacan avec Loewenstein? Selon ce que nous disons aujourd'hui, cette analyse, que Roudinesco, sans présenter aucune preuve, tient pour nulle et non avenue, ne se serait pas bouclée avec la fin des séances en 1938 42 mais se serait poursuivie jusqu'à une date à déterminer. Si Lacan est bien « l'homme aux cervelles fraîches », il apparaît en tout cas que le régime nouveau pris par son analyse fut, la chose est signalée à partir du 11 janvier 1956, celui d'un acting-out. Et l'indication selon laquelle Kris (en fait Loewenstein) se serait levé de son fauteuil, aurait donc quitté sa position d'analyste nous apprendrait que ce fut à la suite d'un tel dérapage de Loewenstein que Lacan se serait mis à manger des jeunes universitaires mâles devant un Loewenstein qui n'en pouvait mais.

Lacan ayant mit fin à ses séances avec Loewenstein en 1938, il ne viendra à l'idée de personne d'identifier comme étant Lacan ce sien patient dont fait cas Loewenstein dans l'article publié en même temps que celui de Kris:

Another example of this kind occurred in the case of a brilliant, sophisticated young man who had a contemptuous ambivalence toward men, particularly toward his own father and father figures. The outbreak of war was then expected (in 1939 in France), and I informed my patient that in the event of war I would have to interrupt his treatment to join the army. He was not to be mobilized at that time. His aloof and nonchalant attitude toward the political situation continued, without a trace of emotional reaction of any kind, and his hostile attitude toward me became more conspicuous. The patient defended himself rigorously against sharing any emotions with other men. One day he suddenly remembered that during the first World War, when his father was a soldier in the French Army, he had spent hours drawing up elaborate comparative statistics of the respective armies, navies, and air forces. It was clear that his adolescent statistics were a magic defense against his unconscious death wishes, but mainly an expression of the wish that his father might survive and be victorious. My only interpretation at that point was to tell him that during the first World War he had been patriotic. The function and the aim of this interpretation were to bring to consciousness the strongly warded-off emotions and positive feelings both toward his father and toward the analyst, who like his father had to leave him to join the army ».

Hormis une possible falsification des données présentées par Loewenstein (mais justement, peut-on l'écarter? Loewenstein n'eut-il pas, comme tant d'autres, comme Lacan dans sa thèse, le souci de masquer l'identité de son patient en glissant ici ou là quelques faux renseignements?), il ne saurait s'agir de Lacan: Lacan aurait mis fin à ses séances avec Loewenstein en 1938 et ceci se passe en 1939. Quoi qu'il en soit cependant (et un doute subsiste, Lacan étant bel et bien adolescent lors de la Première Guerre mondiale), cette manière d'interprétation dont fait ici état Loewenstein, était bien faite pour signaler au patient, et singulièrement au patient Lacan, que l'analyste avait dérapé de sa position. Imaginons Lacan s'entendant dire par Loewenstein qu'inconsciemment il aimait son père. Cette fiction se prolonge aussitôt en l'image d'un Lacan sautant du divan au plafond.

Ainsi donc, les « falsifications » et autres « inventions » de Lacan à l'endroit de « l'homme aux cervelles fraîches » nous apparaissent autant de formations symptomatiques, autant de retours du refoulé. Tandis que l'acting-out n'était pas interprétable, ces retours symptomatiques, eux, le sont. D'où la possibilité du présent propos.

Une enquête peut donc être ouverte, des vérifications peuvent être effectuées, une confirmation ou au contraire une infirmation de cet ensemble de conjectures peuvent être produites, les détails des « falsifications » (qui n'en sont plus du tout, mais leur transmutation ici n'est pas du même ordre que celle

proposée par Baños) peuvent être expliqués. Et ceci est un avantage effectif par rapport au sauvetage de Lacan que nous propose Baños.

Encore restera-t-il ce fait curieux qu'il nous aura fallu en passer par le travail de Baños pour en arriver là. En un certain sens, nous nous sommes trouvés faire exactement ce qu'il propose comme pouvant être fait. Ce que nous avons introduit en effet, dans le cas de « l'homme aux cervelles fraîches », le déplacement que nous avons fait subir au cas, n'a d'autre statut, au moins en attendant vérification, que celui que donne Baños aux « falsifications » de Lacan: une série d'assertions qui pourraient s'avérer vraies. Mais avec cette différence que ces assertions ainsi déplacées, l'épreuve de cette vérité peut, pour chacune, être faite. Autrement dit l'analyste peut bien mettre en jeu une fiction (Freud déjà le pratiquait, en témoignait et le théorisait sous le nom de « construction » dans l'analyse), mais le caractère « pénétrant » de cette fiction ne saurait tenir à sa seule profération performative; elle ne saurait être que le temps premier d'une conjecture en attente de sa vérité ou de sa récusation (c'était clairement la position de Freud).

Vers une histoire psychanalytique de la psychanalyse

Avoir ainsi accroché un moment de l'analyse de Lacan (celui ou, après avoir été en analyse chez Loew, il s'analyse avec Loew) n'est pas sans conséquences. On pourrait peut-être saisir, à partir de là, l'absence de solution de continuité entre l'analyse de Lacan et l'histoire de la psychanalyse en France. Car la question, n'est-ce pas, se pose (y compris sous la forme des réponses qu'y apportait discrètement Lacan en déclarant qu'il était analysant à son séminaire, ou encore qu'il était toujours dans la passe) : qu'en fut-il de l'analyse de Jacques Lacan ? Et de ses suites? La réponse nous est donnée par cette absence de solution de continuité.

Somme toute, personne ne sera surpris de ce que le moment de l'histoire de la psychanalyse en France qui correspond à la vie de la SPP (1953-1964) soit une scène offerte au jugement de l'IPA, les commissions d'enquête étaient là pour le manifester. Or cette scène, ajoutons-nous, sur laquelle se joue un drame dont l'enjeu binaire sera de plus en plus clairement soit la normalisation soit le rejet de Lacan, vaut aussi pleinement comme un moment de l'analyse de Lacan, plus précisément comme un acting-out de et dans cette analyse, donc une demande d'interprétation adressée à Loew, métonymie pour l'IPA (Loew restera, d'ailleurs, très mesuré dans ses jugements des actions des démissionnaires). Pourquoi Lacan s'est-il si longtemps engagé dans une demande de reconnaissance de la SPP par l'IPA ? Pour ceux qui vinrent après, cet engagement, si inutilement persévérant, paraissait absurde, tant il était évident (aux yeux de ceux qui savaient la suite!) que cette demande allait au devant d'un refus. Réponse : parce qu'il s'agissait de sa propre analyse, ayant pris le régime d'un acting-out. Roudinesco d'ailleurs, en pratiquant *largam manu* l'intuition intempestive dans ce qu'elle présente comme des récits historiques, tombe juste cette fois en faisant de l'ultime visite de Loewenstein en Europe l'événement conclusif de la négociation entre l'IPA et la SPP 43.

On retiendra deux faits pour le moins indicatifs de ce lien que nous repérons entre l'incidence de « l'homme aux cervelles fraîches » faisant signe vers son analyse dans le séminaire de Lacan et la scène institutionnelle en tant que désormais porteuse d'un enjeu concernant cette analyse de Lacan. Tout d'abord, la durée de « vie » de l'« homme aux cervelles fraîches » dans le fraying de Lacan recouvre le temps des négociations IPA SPP. La première mention (le 10 02 1954) a lieu peu après que l'IPA ait créé un comité consultatif pour étudier le problème de l'affiliation de la SPP ; la sixième et avant-dernière mention 44 (le 23 01 1963) a lieu le lendemain du jour où Serge Leclair est élu président de la SPP, ultime et vaine tentative de faire aboutir malgré tout une négociation déjà vouée à l'échec, et alors même que la commission Turquet interroge à Paris les élèves de Lacan dont la majorité, note Roudinesco, se détourne de lui. C'est aussi le moment où Lacan invente l'objet *petit a*.

Il y a aussi ce fait que la bascule de l'interprétation lacanienne du cas de Kris eut lieu entre la première et la seconde mention de ce cas dans le séminaire de Lacan (respectivement : le 10 02 1954 et le 11 01 1956) et qu'entre les deux approches plus que différentes du manger de « l'homme aux cervelles fraîches » (celle de l'action confirmant la justesse de l'interprétation, puis celle de l'acting-out signalant, sous forme monstrative, que l'interprétation est passée à côté du problème) est intervenu le refus par l'IPA d'admettre comme société adhérente la nouvelle société.

Si l'on s'en remet maintenant à l'articulation acting-out passage à l'acte telle que Lacan devait la développer, on saisira aussi que la fondation de l'EFP est à situer, sur la base de cet acting-out (monter sur la scène), comme un passage à l'acte (monter sur la scène sur la scène), toujours et encore de l'analyse de Jacques Lacan. Sous ces deux modes successifs (trois si l'on compte le temps premier où Lacan est en analyse), acting-out et passage-à-l'acte, Lacan n'aurait cessé d'être en analyse, comme – je l'ai indiqué – il lui est arrivé de le dire mais sans que nous puissions l'entendre jusqu'à aujourd'hui, ni le situer. Oui, il fut fondé à déclarer, dans *Télévision*, « [] ce que j'enseigne n'est pas une auto-analyse », puisque cet enseignement prit successivement les deux régimes de l'acting-out et du passage à l'acte.

Qu'y a-t-il, après le passage à l'acte? Toute l'affaire de la dissolution de l'EFP devrait, prise dans ce fil, beaucoup éclairer cette question. La dissolution de l'EFP a la valeur du démontage de la scène sur la scène. La logique de ce démontage n'est pas celle de l'escalier ou, après avoir grimpé les marches 1 et 2, l'on peut descendre 2, puis 1. La scène sur la scène, qu'on se souvienne ici de la lecture lacanienne d'*Hamlet*, correspond au début de la fin de la pièce et son démontage constitue cette fin. La fin du passage-à-l'acte est aussi celle de son marche-pied l'acting-out. La dissolution ouvrait donc la possibilité d'un « passer à autre chose ».

Quoi donc ? Historiquement, cette autre chose fut le nouveau régime familial qui alors vint au jour du fait de Lacan, un malentendu lui aussi, et pas le mieux venu, mais présentant ceci de particulier que le mode d'adresse à l'IPA est désormais, sociologiquement parlant, une guerre de familles, celle de Lacan, s'élevant contre l'hégémonie de celle de Freud, Sigmund et Anna, avec pas mal de monde à leur suite dont Kris, Hartmann, Loewenstein et leurs successeurs, dont Leibovich de Duarte. La chose effraie, sa reconnaissance gêne, d'où le persistant et navrant succès du freudo-lacanisme. Pourtant, s'il s'agit de ça, ne vaut-il pas mieux le savoir ? La familialisation du lacanisme vient souligner, accentuer mais aussi prolonger le fait que, dès la fondation de l'École freudienne qui valait passage à l'acte de et dans l'analyse de Jacques Lacan, Freud n'était plus reconnu en position de surplomb (cette position qu'épinglait Foucault dans sa conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? ») d'où pouvait en dernier ressort, s'évaluer tout ce qui se produit sous le nom de psychanalyse. Cette position dominante deux familles désormais (et non plus une école opposée à une association, ce qui impliquait une disparité) se la disputent – fût-ce en flirtant l'une avec l'autre. Le passage à l'acte, qui n'est plus, comme l'acting-out « s'analyser devant » mais « s'analyser contre », se cristallise, se durcit, se fige en donnant à ce « contre » la figure d'un affrontement maintenant symétrique.

Qu'est-ce à dire, non plus sociologiquement mais psychanalytiquement ? Qu'en élisant la familialisation de la transmission de son enseignement, Lacan reconduisait son statut d'analysant sous le régime du passage à l'acte. La dissolution de l'École freudienne de Paris était potentiellement porteuse de la fin de l'analyse de Jacques Lacan. À cette fin, par tout ce qu'il a fait par-delà cette dissolution, Jacques Lacan aura dit non. Même à l'instant où il était le plus près de le faire, soit : peu avant de mourir, il n'aura jamais laissé tomber Loewenstein. Lacan aura échoué à faire de la dissolution de son école l'acte même par lequel il aurait mis fin à son analyse.

Quelques repères chronologiques

1925 Loewenstein émigre à Paris.

1932 Début de l'analyse de Lacan avec Loewenstein.

1934 Fondation de l'Institut.

1934 Article de Melitta Schmideberg.

1935 Virage de Mélanie Klein.

08/1936 Congrès de Marienbad. Lacan y affronte Kris.

1939 Fin des séances de Lacan chez Loewenstein après la transaction: « Je nomme titulaire ton Hartmann, et tu acceptes mon Lacan » (*dixit* Pichon).

1940/1944 Grandes controverses entre M. Klein et A. Freud.

1941 Loewenstein émigre aux États-Unis.

1951 Article de Kris où il présente son patient plagiaire.

1952 Loewenstein publie *Psychanalyse de l'antisémitisme*.

06/1953 Fondation de la SFP.

xx/xx/1953 Londres, XVIIIe congrès de l'IPA : création d'un comité consultatif pour étudier l'affiliation de la SFP à l'IPA

10/02/1954 1e présentation par Lacan du cas de Kris avec Hyppolite: l'acte comme confirmation sous forme dénégative de la justesse de l'interprétation (sém. I, *Écrits techniques*).

26/07/1955 Genève, XIX° congrès de l'IPA: refus d'admettre le « groupe Lagache » comme société adhérente de l'IPA.

11/1/1956 2e mention: l'acte comme acting-out (sém. III, *Les psychoses*).

06/1956 J. Favez-Boutonier, présidente de la SFP, écrit à Hartmann pour le convaincre d'accepter la SFP avec Lacan.

03/1956 3e mention: Le cas de Kris dans le texte de la « Réponse au commentaire de J. Hyppolite ».

13/07/58 4e mention: Discussion du cas à Royaumont (cf. « La direction de la cure », paru en 1961).

1/7/1959 5e mention: Reprise du cas de Kris par Lacan (sém. VI, *Le désir et son interprétation*).

07/1959 Nouvelle demande d'affiliation de la SFP à L'IPA.

02/08/1961 Édimbourg, XXII° congrès de l'IPA. Lebovici propose qu'on sépare le bon grain de l'ivraie de la SFP.

09/1961 Lacan parlant du « complot d'Édimbourg ». Émergence du slogan « Lacan contre Chicago » (HPF, p. 343).

10/1961 Lacan porté à la présidence de la SFP, Dolto à la vice-présidence.

09/1962 Leclaire négocie avec Turquet.

01/11/1962 Turquet confie à Leclaire que le fragile équilibre du comité est rompu. Leclaire l'annonce à Lacan. Le comité veut remettre à sa juste place une « personnalité d'exception ».

Noël 1962. Lettre de Lacan à Leclaire (HPF, p. 346).

01/1963 Interrogatoires à Paris de la commission Turquet. Une majorité d'élèves de la SFP manifeste son hostilité à la technique de Lacan. Invention de l'objet petit a.

22/01/1963 Leclaire élu président de la SFP.

23/01/1963 6 e : Mention du cas (sém. X, *L'angoisse*)

Printemps 1963 Turquet vient à Paris informer la SFP des conclusions de la Commission. Lacan est inacceptable dans l'IPA.

23/05/63 La commission de la SFP remanie la liste des didacticiens. Lacan présent, demande à Favez s'il a liquidé son transfert sur Hartmann.

10/06/1963 Leclaire rend public son rapport.

22-23/06/1963 Réunion à Westminster entre les membres de comité et représentants du camp français. Turquet exige le « bannissement sans retour » de Lacan. Rupture de Lacan avec Lagache. Granoff donne lecture d'une lettre ancienne de Loewenstein en faveur du succès d'une négociation.

27/06/1963 Lettre de Lacan à P. Heimann, accusant Lagache du vol de ses idées, rédigée juste après le séminaire (HPF, 346).

13/10/1963 La scission de la SFP devient effective (HPF, p. 363).

1^{er}/11/1963 Laplanche interrompt son analyse avec Lacan (HPF, p. 366).

20/11/1963 Dernier séminaire de Lacan à Sainte-Anne (HPF, p. 367).

11/12/1963 Création du GEP.

15/01/1964 Séance inaugurale du séminaire de Lacan à l'ENS

10/05/1964 Création du French Study Group, devenant, le 26, l'APF (HPF, p. 376).

21/06/1964 Fondation de l'AFP.

Automne 1964 Loewenstein vient en Europe (HPF, p. 377).

1966 Aucune référence à Loewenstein dans « De nos antécédents ».

1966 Lacan récrit le paragraphe du *Rapport de Rome* où il était question de Kris.

08/03 1967 7 e Reprise du cas, référence faite au « Commentaire » (sém. XIV, *La logique du fantasme*).

1975 Rumeur selon laquelle Derrida fut l'analyste de Loewenstein (HPF, T II, p. 636).

20-24/03/1976 Congrès de Strasbourg de l'AFP : Inhibition et acting-out.

1977 Traduction des articles de Kris et Schimberg en Argentine.

1986 Article de Palomera.

1988 Publication par Ornica? de l'article de Kris.

1989 Publication par Faig de « *Schreber de memoria* » (sur d'autres « falsifications » de Lacan).

1991 Article de Leibovich de Duarte.

1999 Livre de Baños.

Notes

1 Exposé au colloque « Le Góngora de la psychanalyse pour vous servir », proposé par l'École lacanienne de psychanalyse à Paris les 26 & 27 février 2000, à l'occasion de la publication du livre de Jorge Baños Orellana *De l'hermétisme de Lacan, Figures de sa transmission*, Paris, EPEL, 1999.

2 Jorge Baños Orellana, *El escritorio de Lacan*, Buenos Aires, Oficio Analítico, 1999

3 J. Baños Orellana, *El idioma de los lacanianos*, Buenos Aires, Atuel, 1995.

4 Elle n'est pas du goût de tout le monde. Ainsi ai-je reçu à ce propos une lettre (et m'écrire, plutôt que ne pas le faire, était un geste confraternel), me signifiant une réprobation de cette publication, par nous, d'un « millérien ». J'ai répondu en demandant à quel trait mon interlocuteur s'en remettait pour identifier pareille espèce qui, selon les indications qu'il avait pu lire dans « Gel » (*in Le transfert dans tous ses errata*, Paris, EPEL, 1991), n'existe précisément pas.

5 Par exemple il déclare, dans *El idioma*, qu'il va user du métalangage, passant outre l'interdit qui pèse, sans doute largement à juste titre, sur cette façon de procéder.

6 François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PUF, 2000.

7 Jean Allouch, *Marguerite, ou l'aimée de Lacan*, 2e éd. Paris, EPEL, 1994

8 Ernst Kris, « Ego Psychology and Interpretation in Psychoanalytic Therapy », *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 20, n° 1, 1951. Une première et brève mention du cas (cité par Kris) avait été faite par la première analyste du patient (*cf.* Melitta Schmideberg, « Intellektuelle Memmung und Ess-störung », *Zeitschrift für pädagogik*, VIII, 1934, repris dans *International Journal of Psychoanalysis*, 1938).

9 Adela Leibovich de Duarte, « Crónica de una distorsión en Psicoanálisis », *Rev. Asoc. Esc. Arg. de Psicoter. Para Cuadrados* n° 17, 1991, Buenos Aires.

10 Que l'on pardonne ce mot, qui évite de parler de « générations » comme si, s'agissant de la transmission de la psychanalyse, cette familialisation allait de soi.

11 Jacques Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », *Cahiers d'art*, 1940-44, repris dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

12 J. Lacan, « Motifs du crime paranoïaque », *Le Minotaure* n° 34, 1933-34

13 Jacques Lacan, *Les psychoses*, séance du 11 janvier 1956, version sténotypie, p. 12.

14 Ernst Kris, « Psychologie du moi et interprétation dans la thérapie analytique », traduit de l'américain par Jacques Adam, *Ornicar?* N° 46, automne 1988, Paris, Navarin éd., p. 11. La supposition scientiste selon laquelle, de l'analyse kleinienne (la première « tranche ») à celle de l'*Ego Psychology*, « [] ce sont exactement les mêmes problèmes que l'on voit revenir, mais sous un jour nouveau, ou sous un angle nouveau de la relation dès qu'on « injecte des interprétations de type différent, "plus par la surface" », implique, sans le formuler, un « toutes conditions étant égales par ailleurs », lequel n'est en rien satisfait, comme le prouve le fait que le patient de Kris reste habité par la crainte que sa première analyste soit au courant de sa démarche auprès du second.

15 J. Baños, *El escritorio de Lacan, op. cit.*, p. 159.

16 A la différence des cas de Freud, qui, selon Lacan, offrent à leur lecteur les éléments susceptibles d'invalider la présentation qu'en propose Freud.

17 J. Baños, *El escritorio de Lacan, op. cit.*, p. 130.

18 J. Lacan, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 397.

19 J. Baños, *El escritorio de Lacan*, *op. cit.*, p. 159 : Si Kris ne raconte pas précisément ce que je devine qui s'est passé à la suite de son intervention « de surface », ceci ne démontre en rien que les choses ne se soient pas passées ainsi, mais seulement que Kris, amolli dans sa satisfaction, n'eut pas la pénétration suffisante pour s'en apercevoir.

20 *Ibid.*, p. 160.

21 J. Lacan, « Réponse », *op. cit.*, p. 393. Baños impute donc à Lacan exactement ce que Lacan dit explicitement ne pas rencontrer chez Kris.

22 J. Allouch, *Allô Lacan ? Certainement pas !*, Paris, EPEL, 1998. Un compte-rendu goguenard de cet ouvrage, paru dans *l'Évolution psychiatrique*, lui prête la prouesse d'avoir répertorié « tous les échos, toutes les traces des plaisanteries de Lacan ». Pourquoi cette totalisation, là où il n'y a que des séries ouvertes au supplément ? Réponse : le compte rendu répertorie non pas 321 mais 2131 bons mots ! Sans doute l'auteur, Jacques Postel, en a-t-il quelques-uns à nous conter. Ils seront les bienvenus.

23 J. Baños, *El escritorio de Lacan*, *op. cit.*, p. 160.

24 E. Kris, « Psychologie du moi », *op. cit.*, p. 8.

25 J. Lacan, « Réponse », *op. cit.*, p. 398-399. Il n'y a pas trace de ces cervelles-garçons dans la séance du 11 janvier 1956 (séminaire *Les psychoses*) où Lacan, pour la première fois, épingle comme étant un acting-out le fait que le patient de Kris mange des cervelles fraîches. Et comme le texte publié de la « Réponse » reprend le contenu de cette séance, on peut conclure que ces cervelles-garçons relèvent strictement de l'écritoire de Lacan, non d'une mise par écrit de sa parole.

26 *Piamadre*, et non pas *pía madre* (cf. J. Baños, *El escritorio*, *op. cit.*, p. 165).

27 *Ibid.*, p. 131.

28 J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, séance du 10 février 1954, version sténotypie, p. 32.

29 J. Lacan, « Réponse », *op. cit.*, p. 394.

30 Cf. Élisabeth Roudinesco, *La bataille de cent ans, Histoire de la psychanalyse en France*, t II, Paris, Seuil, 1986, p. 356.

31 *Ibid.*, p. 123-124.

32 « L'occasion était belle pourtant qu'on pût s'apercevoir que, s'il y a un préjugé au moins dont le psychanalyste devrait être détaché par la psychanalyse, c'est celui de la propriété intellectuelle », *in* « Réponse », *op. cit.*, p. 395. De même que pour les cervelles-garçons, on chercherait en vain cette remarque dans la séance du 10 février 1954. Les deux nouveautés sont donc liées. Le 11 janvier 1956, au moment même où Lacan écrivait sa « Réponse » (qui donc est un texte très sensiblement différent de la réponse effectivement faite à Hyppolite, là aussi il y a falsification), il déclarait : « [] le plagiarisme n'existe pas [] il n'y a pas de propriété symbolique [] le symbole est à tous ». L'absence des cervelles-garçons le 11 janvier 1956 nous ferait pencher vers la conjecture d'une écriture de la « Réponse » simultanée, ainsi que le propose Baños, ou tout juste postérieure à la séance du 11 janvier 1956.

33 J. Hadamard, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique*, Princeton, 1945, traduit chez A. Blanchard, Paris, 1959, cité par Nicolas Bouleau, « L'inconscient mathématicien », inédit.

34 Qu'on se souvienne ici du cas que Lacan fit de Joyce donnant du fil à retordre à l'université.

35 Les remarques qui suivent prennent appui sur la théorie lacanienne de l'acting-out dans son articulation possible avec le passage-à-l'acte. Il n'est pas question ici de résumer l'ensemble de cette problématique qui, comme on l'a déjà indiqué, a « bougé » chez Lacan et dont certaines assertions sont devenues des formules (exemple : l'acting-out est un

transfert sans analyse). On pourra consulter la publication dans les *Lettres de l'école freudienne*, du congrès de l'EFP intitulé « Inhibition et acting-out », tenu à Strasbourg du 20 au 24 mars 1976 (*Bulletin intérieur de l'école freudienne* n° 19, juillet 1976), qui fut un moment fort d'école même si certaines interventions (mais pas la mienne !) tombent exactement sous le coup des critiques dont Baños fait cas.

36 Ces trois furent pris ensemble, tels des mousquetaires qui ne seraient pas quatre, par l'effet de trois articles signés de ces trois noms et parus tous trois dans *Psychoanal. St. of Child*: 1946: « Comments on the Formation of Psychic Structure », 1949: « Notes on the Theory of Aggression », et 1962: « Notes on the Superego ».

37 Dans les *Écrits*, Lacan cite le « team » toujours dans le même ordre : Hartmann, Kris, Loewenstein (cf. p. 490, 644, 651) qui revient, remarque Baños, à l'ordre alphabétique. La seule autre fois où Loewenstein soit cité, Lacan se consacre à une « traduction » aussi peu littérale que celle à laquelle nous aurons bientôt affaire ici.

38 Le texte de Kris a été présenté lors d'un débat sur les implications techniques de l'*Ego Psychology* organisé à New York par l'American Psychoanalytic Association en décembre 1948 ; celui de Loewenstein, légèrement postérieur, fut présenté lors d'une rencontre organisée par la même association à Montréal en mai 1949. Loewenstein mentionne l'article de Kris dans ses références et Kris dans son texte. Son insistance sur la verbalisation lui fournit une appréciation de l'acting-out : « [...] the therapeutic change can be achieved when the tendency gratified in the acting-out is first inhibited and then verbally expressed : then its motivation can be transformed into insight ».

On ne privera pas ici le lecteur d'un bon mot de la pratique analytique de Freud, raconté à Loewenstein par Hartmann et porté à l'écrit par Loewenstein dans cet article : « Hartmann told me of a patient who had previously been analysed by Freud. When the patient recounted in his puberty he had once dreamed of having intercourse with both his mother and his sister, Freud remarked that the patient must have been very in love with a girl at the time when he had this incestuous dream ». Décidément, Freud n'était pas freudien.

39 É. Roudinesco, *op. cit.*, p. 299. Laplanche fut en analyse chez Lacan jusqu'en 1963.

40 J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 387. Cf. É. Roudinesco, *op. cit.*, p. 395.

41 J. Lacan, « Lettre à Rudolf Loewenstein », in *La scission de 1953*, supplément au numéro 7 d'*Ornicar?*, La communauté psychanalytique en France I, Paris, 1976.

42 É Roudinesco, *op. cit.*, p. 137.

43 É Roudinesco, *op. cit.*, p. 377 : Loewenstein a les honneurs de l'ultime paragraphe du chapitre « Vie et mort de la Société française de psychanalyse ».

44 La dernière (du 08 03 1967) est un renvoi à la « Réponse... ». Le lien de l'acting-out et de l'hallucination a disparu, de même que les cervelles-garçons (conformément à ce que pouvait prévoir notre analyse (puisque ce discours a lieu par-delà le passage-à-l'acte fondateur de l'EFP que nous mentionnerons dans un instant), laissant place à l'acting-out situé comme « [...] l'objet petit a oral [...] présentifié, apporté sur un plat par le patient ».

Jacques Lacan analizándose ⁽¹⁾

Jean Allouch

Traducción: Norma Ferrari; Revisión: Marta Dubini

*Un día, alguien de su público, apostrofó a Lacan
- A Usted le gustan los muchachos!
Respuesta: I like o I love?*

Sería poco cortés recibir a Jorge Baños Orellana en París sin considerar su segundo libro, *El escritorio de Lacan*, publicado en agosto de 1999 en Argentina 2.

El hecho de haber publicado y discutir hoy con cierto retraso el primero, *El idioma de los lacanianos*, 3 de marzo de 1995, no es razón suficiente para reiterar semejante desfasaje. Sobre todo porque, como suele decirse, Baños trae cola con las ideas.

La publicación de una traducción francesa de *El idioma de los lacanianos* - por cuenta de la Escuela Lacaniana - releva, como toda publicación, una política de la teoría 4. Baños - no sin prudencia y delicadeza - recorre, los bordes, incluso los que él mismo dibuja, de las tensiones que a ese respecto atraviesan el campo freudiano. Sin embargo, no por eso deja de comprometerse. ¿Es por esto por lo que sus intervenciones importan? No sólo por eso. Baños manifiesta una rara libertad 5 respecto de lo que es preciso llamar el superyo lacaniano. Esa libertad, esa manera de no quedar pegado a un sentido lacaniano, principalmente en lo que respecta al modo en que Lacan indicaba que debía ser leído - y, felizmente, en esto también Lacan ha variado - se ha vuelto, últimamente menos excepcional. Basta como prueba el libro de François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être (Lo que Lacan dice del ser)* 6 que debemos inscribir en esa misma línea.

El escritorio promueve preguntas que en la escuela lacaniana, parecemos ignorar por completo. Este libro responde también a los ataques de que fueron objeto ciertos textos de Lacan; ataques vivos, frontales, argumentados, que no por esto dejamos de reconocer como tales. Baños se ocupa de ellos y tiene razón en hacerlo. En lo que sigue se intentará la discusión crítica de uno de esos ataques y de la respuesta que Baños le dio antes de desembocar, de una manera completamente inesperada, en una apreciación y en un cuestionamiento del lazo del propio análisis de Jacques Lacan y de los avatares históricos del psicoanálisis en Francia.

Lacan falsificador

Ocurre que, por dos vías diferentes, Baños y yo nos hemos visto confrontados a un mismo problema en Lacan., problema para el cual acepto de buen grado el nombre que le da Baños, a saber, el de *falsificaciones*. En lo que hace al caso "del hombre de los sesos frescos" del que se ocupa particularmente Baños, se le puede discutir si se trata de "falsificaciones". En cambio, tratándose de Marguerite Anzieu 7, al menos para ciertas modificaciones que introdujo en el relato del caso, ese hecho es explícito en el texto de Lacan (ocurre a veces que no lo es). A decir verdad, todo lector de Lacan que tenga que vérselas con los datos clínicos que incluye, encontrará regularmente este problema, que hoy es puesto en relieve, a propósito del desde entonces célebre caso publicado por Ernst Kris. 8

Este caso, llamado aparatosamente "*el hombre de los sesos frescos*" fue llevado también por Lacan al paradigma. Ejemplifica, al menos entre los lacanianos, no sólo el acting-out, sino más precisamente, su carácter reaccional; muestra el alcance del acting-out como respuesta actuada a cierto tipo de interpretación inoportuna por parte del analista. Constituye así, un paso importante en la fábrica que Lacan hace del par "acting out / pasaje al acto", respecto del cual debió notar que el modo en que fue retomado en el *Vocabulario del psicoanálisis* comportaba (y arrastra aún) nada menos que un contrasentido.

Reservas

"*El hombre de los sesos frescos*". Es asombroso que nadie discuta jamás esa extraña denominación. Extraña, en principio, en esto que nos presenta, como sobre un plato, el concepto de un hombre teniendo muchos sesos, y además, frescos. No cabe duda de que se trata del nombre de un fantasma. Habría que rastrear la historia de ese nombre, ubicar con precisión su surgimiento entre los alumnos de Lacan, señalar según vías ha terminado pasando a "la lengua de los lacanianos" (Baños). Tal vez así, nos veríamos llevados a identificar los cadáveres aún calientes de los cuales esos sesos habrían sido extraídos, a preguntarnos quién fue el carnicero, el asesino o el sacerdote que habría dado muerte ritualmente a los cuerpos.

Siguiendo una indicación clínica que podemos encontrar en *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, surge que, en tanto persiste en el uso un nombre de caso tan manifiestamente portador de un fantasma, ese caso no puede pretender haber librado lo que es susceptible de enseñar; recíprocamente, la validez de todo lo que pueda decirse de él por fuera de este cuestionamiento, puede ser objeto de legítima sospecha; incluso las enseñanzas teóricas que se pretendan extraer de él. Sin embargo, es en el interior de estos límites que deberemos operar, a la espera de que, por fin, alguien tome decididamente el estudio de este caso.

Relato

El hecho es que en 1991, una profesora titular de la cátedra de "Psicoanálisis, Psicología del Yo" de la Facultad de Psicología de Buenos Aires publica un artículo dedicado a señalar y a denunciar cada una y (casi) todas las falsificaciones, las "distorsiones", calificadas, además, de "tendenciosas", que Lacan hizo sufrir al caso 9. Baños confirma como válidas las observaciones de la profesora Adela Leibovich de Duarte. Confiando en él, también las admitimos. Así, Lacan - en algunas de sus versiones del caso - situó ese análisis en Nueva York y no en Londres, inventó que Kris se habría levantado durante una sesión para tomar un libro de su biblioteca, inventó que, después de la intervención de Kris demostrándole - luego de haber leído el libro - que no era plagario, su paciente no dijo una palabra más hasta el final de los cincuenta minutos reglamentarios, que cerca del consultorio de Kris había restaurantes extranjeros donde se servían platos muy condimentados (recordemos el juego de palabras, muy posterior, "*ce qu' on dit ment*" - lo que se dice miente) y, - hecho quizá más grave (al menos a primera vista y si se lo juzga desde el punto de vista de la teoría del acting-out que se construyó a partir de este caso) Lacan habría inventado igualmente que, inmediatamente después de la intervención de Kris, el paciente se habría precipitado a comer sesos frescos (con los cuales se deleitaba habitualmente desde tiempo atrás).

Cosa no menos curiosa: al mismo tiempo que Lacan desplegaba esta fecundidad imaginativa desconocida por sus interlocutores, los invitaba a leer el texto de Kris donde podían encontrar - como Leibovich de Duarte en 1991 - todo lo necesario para corregir su versión del caso. Nadie lo hizo. Esto indica ya el grado de hipnosis en el que estaban respecto de una palabra recibida como magistral. Ese grado no parece haber sino aumentado en los lacanianos posteriores 10, quienes, cuando fueron a ver las cosas del lado de Kris, aparentemente no notaron nada, o al menos nada han dicho ni escrito públicamente. Ahora bien, el resultado, de todos modos molesto, de haberse abstenido de infligir a Lacan una corrección a la vez fraterna y merecida - asociado al hecho de que tarde o temprano la supuesta "corrección" habría de producirse - fue que la misma se produjo por fuera del movimiento lacaniano y provino de personas hostiles a Lacan. El problema es, aquí, quién desenfunda primero, lo que da una ventaja quizá decisiva (que sería tal si los enfrentamientos de escuelas fueran formalizables según el esquema del tiempo lógico 11). No les queda, entonces, a los lacanianos, sino intervenir después del ataque, intentando pegar los pedazos, dar razón de esas falsificaciones, a lo cual, primero entre nosotros, se ha dedicado corajudamente Baños.

Lo hace con fineza, astucia y perspicacia, lo cual no impide que su conclusión sea, en mi opinión (si se juzga por *Marguerite* y por el artículo sobre las hermanas Papin 12, donde la ficción tiene todavía un régimen distinto de los que encontramos en la tesis de Lacan), racionalmente inadmisibles. Dicho de otro modo, el precio que paga y que nos propone pagar para dar validez a las falsificaciones de Lacan es exorbitante, mucho más elevado en relación al otro precio que deberemos reglar (porque será preciso pagar por la doble falta de Lacan y de sus auditores, por lo tanto, de sus alumnos). Ese precio podría consistir en reconsiderar la teoría del acting-out tal como fue establecida por las falsificaciones del caso, a partir de una rectificación franca de las mismas (pero ya en Lacan, desde el momento en que el abordaje

del acting-out se hubo apoyado en el caso de Kris, el acting-out habría de sufrir una fuerte modificación que habría de separarlo de la alucinación con la que estaba asociado: ya no se trataría más, en lo que siguió de un "equivalente a un fenómeno alucinatorio de tipo delirante") 13 . O bien, y esta será nuestra vía aquí, ese precio podría consistir en situar el problema que plantean estas falsificaciones en otra parte que allí donde parece presentarse.

Contexto de escuela

Baños formula muy claramente cómo ese caso de Kris fue, si se permite la palabra un caso de crisis, e incluso por dos veces. En efecto, como muchos otros en el campo freudiano (y es Freud quien inaugura esta práctica) ese caso fue publicado para zanjar entre posiciones de escuelas. Se trataba en principio del enfrentamiento entre el kleinismo y la *Ego Psychology* annafreudiana. Tal es la razón o una de las razones por la cual Kris lo publica, él lo dice explícitamente en su texto 14 (Melita Schimideberg fue la primer analista en tiempos en que ella no había aún roto con su madre, Melanie Klein) Se tratará, entonces, de zanjar cuestiones entre la *Ego Psychology* y el psicoanálisis según Lacan.

La intervención de Leibovich de Duarte tiene, pues, por ambición, cuestionar la impugnación de Kris por Lacan; y Baños interviene, no para recusar los hechos expuestos para defender la *Ego Psychology*, sino para establecer según otras coordenadas de las que ella invoca (a saber la referencia a la realidad de los hechos) si no la justeza, al menos la pertinencia respecto del caso, de las falsificaciones operadas por Lacan

El giro de Baños

¿Cómo logra Baños que Lacan "caiga parado" ? Da vuelta el problema como se lo hace con un panqueque, pidiendo que se le acuerde a Lacan (y a nosotros también, de paso) el derecho a usar la falsificación en el estudio y el tratamiento de un caso. Hace valer que un tal procedimiento puede tener un valor heurístico que sería tonto prohibir a priori. Razona en dos tiempos:

I Primer paso: observa que Leibovich de Duarte da prueba de una gran ligereza, por no decir de falta de formación filosófica básica, para impugnar a Lacan en nombre de la diferencia, para ella no problemática, entre "*lo que es*" y "*lo que se dice que es*", como si "*lo que es*" fuera evidente al punto de determinar unívocamente y sin mayor dificultad, la validez de "*lo que se dice que es*", como si "*lo que es*" pudiera saberse fuera de la dimensión de "*lo que se dice que es*" 15.. Hasta allí podemos seguir perfectamente a Baños, notar con él que, sin duda, también Kris (aunque no se sepa bien cómo) 16 -, ocupado en su conflicto de escuela, nos propone una "selección tendenciosa" 17 de los hechos.

Sin embargo, este "retorno al remitente", en buena ley, no resuelve nada en el fondo, ni tampoco, lo cual es decisivo, en la forma. Baños no desconoce que el problema no está entre realidad y relato, o no solamente allí, sino que se sostiene entre dos textos. El problema que hace valer Leibovich de Duarte se plantea entre el relato de Kris y su retome por Lacan., constituyendo el relato de Kris, por otra parte, la única fuente del de Lacan, si se omite a Melitta Schimideberg, citada por Kris .El problema es, pues, el del no-uso de comillas, por parte de Lacan. Y Baños despliega muy bien las variaciones propias de Lacan que hacen posible ese no-uso de las comillas, a lo largo de las siete ocasiones en donde menciona el caso (cf. " Referencias cronológicas" al final de este artículo)

II Baños debe, entonces, recurrir a un argumento suplementario, que su primer escaramuza con Leibovich de Duarte no ha hecho sino preparar. Y es aquí donde yo no puedo seguirlo, aun si él encuentra un apoyo en Lacan. Porque él hace más que eso, él hace hablar a Lacan, reiterando quizá, en esto, el modo de Lacan, quien ya había hecho hablar a Kris (es verdad que con la cubierta abusivamente invocada de traducirlo, lo cual no hace más que cubrir el procedimiento, de un uso, cuando menos intempestivo, viniendo de un psicoanalista, que consiste en hacer hablar a alguien tomando la palabra en su lugar 18). Baños hace, pues, decir esto a Lacan, y, lo que es más, en español, (y entonces, a no traducir aquí, o solamente notarlo) una lengua que Lacan, según mi conocimiento, no hablaba:

Si Kris no cuenta exactamente lo que adivino (*se ve, ya que las cartas están dadas vuelta*) qué ocurrió después de su intervención "de superficie", eso no demuestra que tal cosa no haya sucedido, sino

simplemente que Kris, apoltronado en su satisfacción, no tuvo la penetración suficiente como para percatarse de ello. 19

Debo expresar mi admiración por esta hazaña – *tour de force* - teórica que parece también, como a veces en Lacan, como un pase – *tour de prestidigitation* - de magia. Esta frase que le hace, pues, decir a Lacan es la lección de técnica que Baños recibe de Lacan, y respecto de la cual afirma 20, siempre con un poco de audacia, que Lacan entiende dárnosla.

Enunciativamente, - creo- que la cosa habría divertido a Lacan, que era alguien capaz de atribuirse como suyas las lecciones que tal o cual le hacían dar. Hay un horizonte de la enseñanza de Lacan, (zen, si se quiere), donde Lacan no sería sino eso, dicho de otro modo, él no habría dicho nada, no habría enseñado nada, permitiendo creer a quien lo quisiera, o incluso sugiriéndolo él mismo en la ocasión, que existía realmente una enseñanza de Lacan

Discusión crítica

Así, según esta lección que recibe Baños, el psicoanalista lacaniano podría reivindicar la posibilidad de determinar la verdad de un caso, a partir (como lo diría este analista con las palabras de Baños), de "*la credibilidad*", que el caso "*hace resonar en mí, que lo leo desde mi experiencia con los casos que tengo en mi haber*", desde mi experiencia con otros casos similares. Para la discusión crítica de esta proposición, propondría dos series de comentarios: la primera serie centrada en el caso, la segunda en los atenuantes, inadmisibles en mi opinión, de esta lección lacaniana.

! En lo que concierne al caso, la primera puntuación basta para fundar mi desacuerdo: no existe la menor prueba de que las falsificaciones de Lacan sean verdaderas; así fuera esto sólo en el sentido de Baños, o dicho de otro modo, que tengan este valor de verdad performativa, cuasi oracular, que tengan esa "penetración adivinatoria" 21 que Baños les imputa.

Por otra parte, ¿cómo esas falsificaciones podrían ser verdaderas? Más adelante en la obra, aproximando a Lacan más a W. James que a Freud, Baños indica que podría ocurrir que desear una verdad terminase por constituirse como tal, por forjar una realidad conforme a esa verdad. Se trata de una puntuación de psicólogo, no más fina que eso, pero aceptémoslo. ¿Hubiera sido posible una operación semejante si el hombre en cuestión hubiera estado en análisis con Lacan? Y aun, ¿cómo distinguirla de la sugestión? Se nos dirá: "¡justamente, porque se realiza!" Pero, esta realización, ¿no sería, por el contrario, el colmo de la sugestión, algo semejante al acto bajo hipnosis que tanto había impresionado a Freud con Nancy?

Sería preciso discutir también las condiciones de posibilidad del carácter operante de un tal propósito chamánico aplicado al caso. Recordemos la ocurrencia de la práctica analítica de Lacan: "Pero usted *está* acabado" como respuesta a la confesión del sentimiento de estar acabado, que lejos de introducir al analizante en su *pathos*, le hizo gracia inmediatamente 22. Notemos, ante todo, que no funciona más que en tanto se trata de una respuesta, y luego, que Lacan no habría alterado, como lo hizo, el humor sombrío del analizante hasta hacerlo reír, si éste, por ejemplo, acabara de enterarse de que padecía un cáncer de pronóstico vital limitado, como dicen hoy nuestros buenos médicos. Todo indica que con el paciente de Kris no están dadas las condiciones para que el caso pueda validarse en los hechos, tornando verdaderas las falsificaciones de Lacan.

Segunda puntuación concerniente al caso: la solución de Baños es general, no da cuenta de ninguna de estas falsificaciones (*que, entonces, ya no lo serían más*) en su tenor, en su singularidad. Porque hay lugar - al menos según Lacan y según Freud también - para dar cuenta de los detalles en el análisis de un caso, a falta de lo cual el analista se comportaría como ese filósofo que, a diferencia de la computadora, decía Lacan, da siempre la misma respuesta, incluso cuando se le aportan datos diferentes. El análisis freudiano de un sueño no es nada, fuera del desciframiento de sus detalles.

Pero allí, Baños espera a su crítico a la vuelta. Ha previsto la objeción, o más bien, en la lógica de su argumentación, esta objeción no es tal. En efecto, coherente con la lección que habría recibido de Lacan concerniente a la palabra oracular del analista, nos dice que todo lo que hace a la documentación, a la literalidad el caso "se eclipsa" 23. Con esto, comprendemos mejor que haya bordeado, en sus dos libros, el matema lacaniano, cosa literal si la hay.

II Hemos entrado ya, así, en la segunda serie anunciada, la de los atenuantes, no admisibles, que dan sostén a este salvataje de las falsificaciones de Lacan al cual se dedica Baños, haciendo de los errores de Lacan, una virtud lacaniana. El primero entre ellos tiene que ver con una libertad tomada en el lugar de la literalidad.

El segundo, que él menciona, es la apelación a la experiencia del analista (con la cual Kris acordaría sin dificultad). No se trata sólo de que Lacan, cuanta más experiencia tenía, más se burlaba de ella, considerándola sólo como el fetiche de la notoriedad, sino también de que tenía razón para hacerlo. Los sesos frescos de analistas no aventajan en nada a los, neurológicamente estrechos, que generalmente están en el poder en Sociedades, Colegios, Asociaciones y otros Institutos. ¿Qué vale esa "seguridad terapéutica" que adquiere progresivamente todo analista en el curso de sus diez primeros años de formación 24 ", del cual habla Kris? Más bien haría correr frío por la espalda. Pero, sobre todo, el problema, para la función analista, no está allí. El problema llamado por Lacan "resistencia del analista" concierne al fantasma con el que un sujeto se embarca en una práctica del análisis: llegado a un cierto punto de cada análisis, éste sólo podría cerrarse (es una de las condiciones, no ciertamente la única) si ese fantasma, no demasiado pregnante, deja al analista un margen de maniobra para permitirse ser el objeto pequeño a, desecho del decir del analizante.

Y esto nos lleva al tercer punto, también perfectamente enunciado por Baños. Mencionaba la "credibilidad" que daría el analista a lo que hace resonar en él, el analizante. Esto no deja de, también aquí, rescatar lo que propone Kris al final de su artículo y de evocar un cierto uso de la contratransferencia que se propone regularmente en la historia del psicoanálisis. Últimamente en Francia, Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillère han retomado el tema y no es casual que también se las tengan que ver con falsificaciones de casos.

La crítica lacaniana de la contratransferencia comportaba otra lección. Esa resonancia, y, lo que es más, esa creencia, constituyen precisamente lo que su análisis debe permitir al analista dejar de lado. Esa resonancia y esa creencia, son para su cabeza. ¡Que se las arregle con eso! Lo importante es que pueda, justamente, *no* hacerlas intervenir en su posicionamiento en el caso. Proceder de otro modo, ¿no es caer en el hábito de la comprensión? En efecto, no se ve cómo llamar de otra modo a este juego entre resonancia y creencia que nos describe Baños.

Se lo constata, Baños es un autor riguroso en el sentido en que nos da los elementos que permiten determinar hasta dónde seguirlo o, más allá de ese punto, criticarlo.

Una aproximación al análisis de Jacques Lacan

Sin embargo, en cuanto "al hombre de los sesos frescos", ha hecho más aún, o más exactamente, me ha hecho más aún, permitiéndome empezar a entender una frase de Lacan a propósito de él (a propósito del "hombre de los sesos frescos", no de Baños, pero se verá, esto no es tan simple). Baños trae y cita esta frase de tal manera que se puede entrever, en principio conjeturalmente, que constituiría la punta, el avance decisivo de Lacan sobre este caso (pero, se verá, no solamente sobre este caso). En un arrebatado lírico y conclusivo de la "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite", Lacan escribe, en efecto, esto 25:

Parece accesorio preguntar cómo va a arreglárselas ahora con los sesos frescos, los sesos reales, los que se rehogan con mantequilla y pimienta para lo cual se recomienda mondarlos previamente de la pía-madre, cosa que exige mucho cuidado. No hay allí, sin embargo, una cuestión vana, pues supóngase que hubiera sido por los muchachitos por los que hubiera descubierto el mismo gusto, exigiendo no menores refinamientos, ¿no habría en el fondo el mismo malentendido? Y este acting out, como quien dice, no sería también extraño al sujeto?

He aquí, pues, a los sesos frescos devenidos (pero esta vez abiertamente, no se trata de una falsificación) muchachitos, preparados a la manteca negra, después de haberles quitado una envoltura placentaria (la "pía-madre" la han traducido en español 26, como la "pía ladrona"! (*la pie voleuse*), y agreguemos, para reunir aquí otros hilos inventados por Lacan, servidos calientes y condimentados, en un restaurant

neoyorquino. ¿Cómo va a arreglárselas con eso "el hombre de los sesos frescos"? Va a comer su *Dasein*, puesto ahí, en su plato?

Leibovich de Duarte no contó este seso-muchacho en el número de las "distorsiones tendenciosas" operadas por Lacan. Ahora bien, por una vez, el paso que describe Baños, la lección que habría recibido de Lacan (salvo la falsificación) sería operante.

Baños, por otra parte, señala el problema puesto que tiene el cuidado de decirnos que todos los protagonistas (Schmideberg, Kris, Lacan, "el hombre de los sesos frescos") tienen prácticamente la misma edad 27. ¿Por qué, sino fuera porque él entrevió también que la otra generación es la de los sesos-muchachos, que, entonces, este "hombre de los sesos frescos" es un ogro.- Baños por otra parte comenta que él era obeso.

Alentados por la puntuación de Lacan según la cual él habría sido mejor psicoanalista si hubiera delirado más (él no decía: "si yo hubiera sido delirante", matiz), vamos a seguir el hilo de esta indicación de los sesos-muchachos, disponiendo así de una nueva pista para otra lectura, aquí solamente comenzada, de las falsificaciones lacanianas. ¿Lacan inventa estos sesos-muchachos? Y bien, pongamos a su haber esta invención, y con ella, todas las "falsificaciones"! Dicho de otro modo, "el hombre de los sesos frescos", el ogro, es Lacan, quien por otra parte nos señala su identificación imaginaria con este hombre diciéndole alguien cuyo "trabajo intelectual" sería "algo muy próximo a las preocupaciones que pueden ser las nuestras" 28. Lacan supone que se trata de un analizante en didáctico de un colega por lo tanto, de un alter ego? Se notará, a este respecto, el equívoco de la frase: "He aquí entonces un sujeto (el paciente de Kris) que él (Kris) ha tomado en posición de segundo analista 29.

Gramaticalmente, se puede leer perfectamente que el "segundo analista" es el paciente de Kris, que su análisis es entonces didáctico. Por otra parte, a excepción del hecho de que este análisis sea didáctico, cómo, con qué competencia Kris habría podido verificar que su paciente no era plagio?

Los sesos frescos-muchachos igualmente son, pues, Lacan, el rombo (punzón) del fantasma (\$ losange a) que indica justamente que el sujeto barrado ocupa allí todas las posiciones. Acaso no es la permanente frescura lo que caracteriza la serie de los seminarios de Lacan? No es ella la que hace enfurecer a su biógrafo que reactivamente intenta a toda costa hacer de sus seminarios y escritos un "sistema", o sea: reducir esa frescura a la nada?

Se lo sabe (pero, sabiéndolo, ¿se lo sabe?), en ciertos momentos fuertes de crisis institucional, Lacan estaba obsesionado por el robo de sus ideas. En 1953, acusa de esto a Nacht (cf. Su "Carta a Lowenstein", que trataremos más adelante); pronto será el turno de Anzieu, luego en 1961, el de Lagache (cf. la "Carta a Paula Heimann" 30), en 1966 el de Ricoeur, y a este respecto aun se recuerda que él mismo fue acusado de robo de ideas por Clérambault, antes de que este último se auto-acusara de robo en su testamento 31.

Con todo, no hay nada de inverosímil en considerar que Lacan habría recibido del paciente de Kris ("yo plagio al otro"), su propio mensaje en forma invertida ("el otro me plagia").

El hombre de los sesos frescos es la propia imagen de Lacan en el espejo, su *i(a)*, de la cual recibe el mensaje mismo que vale a la inversa por una vía facilitada sin haber cesado nunca de ser siempre fresco, de innovar. "Todo esto, le significa su *i(a)*, no es más que plagio" (he aquí, pues, que a mi turno hago hablar a alguien, es cierto que esta vez se trata de una imagen, por lo tanto algo poco susceptible de tomar la palabra por sí mismo) Sólo alguien seriamente habitado por la cuestión del robo de ideas podía llegar a advertir que la verdad es siempre nueva. Una observación casi pleonasmática en Lacan, porque, confirmada, pasada al uso, luego, usada, una verdad, en él, se llama: saber.

Evidentemente, incluso para Lacan, el "prejuicio" de la "propiedad intelectual" que él mismo denunció 32, no es cosa fácil de desmontar. Y quizá, en efecto, podría ser así si supiéramos dar cuenta de que las ideas, si no son robadas (*volées*), son, como los pájaros de Hitchcock, volantes; a tal punto que el anotador que siempre tiene cerca, en un bolsillo o en la mesa de luz, se ha convertido en el emblema casi caricaturesco del hombre de letras. Una idea, tal vez especialmente cuando es una invención, se atrapa al vuelo (esto es lo que quiere decir el *Einfall* freudiano), gesto que puede ser fallido, como el cazador torpe

cuando deja escapar la presa. ¿Y cómo dar cuenta también de que la semi-vigilia sea, a este respecto, un instante privilegiado? El matemático mismo, asombrado por las maneras de la invención en su dominio, se inclina sobre sus extrañas vías fuera del campo de la maestría, del cálculo, de la deducción o de la inducción, convoca a la metáfora cinegética para intentar explicarlo. 33

En cuanto a los muchachos, no atolondrados, sin seso, (*écervelés*) sino "¿con seso"? "*encervelés*", después de haber sido estudiantes de la SFP, fueron la nueva generación, los jovencitos bien instruidos, bien cocinados en la universidad (en cierto momento, los de la Escuela Normal Superior). "Dejad que los muchachitos frescos y tiernos de la universidad, vengan a mí, miam, miam!". Lacan ha devorado a algunos de esos y especialmente (estaba escribiendo "*spécialemet*") tal como se precisa aquí, varones.

¿Cómo? A la manera de Joyce, él hizo para ellos de "Lacan" un lugar donde podían pasar su vida, en el amor o en el odio, rompiéndose los dientes 34

¿Ante quién?

Pero, este "hombre de los sesos frescos", a estos sesos-muchachos, él no se *los* come solo. Se los come (en español esto no es vulgar, al contrario, es usual decirlo así) - porque eso es el acting-out 35 -, delante de alguien. No se trata de un convidado, de un invitado al festín, no, los come como puede comer un actor en escena, dicho de otro modo: ante un público.

Está la proeza formidable de Madeleine Renaud en *Días enteros en los árboles*: cada noche, siendo ya muy mayor, tragaba en escena un gigantesco chucrut (al menos, cosa muy probable, que haya logrado, oficio de actor, que nos hiciéramos la ilusión de que así era). Más recientemente, en Opera de la Bastilla, Dominique Pitoiset puso en escena un Don Juan devorando tallarines a mandíbula batiente, sin, no obstante, dejar de cantar "Ah, qué plato sabroso", Leporello comenta.

Ah che barbaro appetito - Ah qué bárbaro apetito

Che bocconi da gigante - Qué bocados de gigante

Mi par prioprio di svenir - Temo desmayarme

Ante quién, pues, comía el ogro Lacan, haciendo así - puesto que es así como situaba el acting out - una demanda de interpretación tanto más actuada, [(*agie*) (*pl*)*agie*, *plat-J*.] (se trata de una "*mise à plat*": oralidad de la topología? (aplanamiento – literalmente: puesta-en-plato) y provocadora, en tanto estaba segura de no encontrar jamás su interpretación, justamente porque era una demanda de interpretación? Basta con recorrer la secuencia sintagmática lacaniana más común sobre este asunto, a saber la trinidad poco santa de la *Ego Psychology*, Hartman - Kris - Loewenstein 36, para encontrar la respuesta por simple desplazamiento metonímico del cursor: Lacan comía a los muchachos ante, delante de "Loew", delante de Loewenstein 37 . Por otra parte, se puede apostar fuerte a que ese cursor, lo haya desplazado Lacan mismo, pero en el otro sentido, esto es cuasi cierto, porque no parece que haya leído el artículo de Kris aparecido en *The Psychoanalytic Quarterly XX* en 1951 sin haber igualmente leído el de Loewenstein sobre el mismo tema: "The problem of Interpretation", publicado en ese mismo número de la revista. 38

Esta conjetura, esta entrada que hacemos en el propio análisis de Jacques Lacan, gracias a Baños, tiene la ventaja de explicar por qué Lacan emplaza o desplaza los acontecimientos (la interpretación de Kris, las comidas del "hombre de los sesos frescos") a Nueva York. Es que Loewenstein vivía en Nueva York desde 1942. Y si encontráramos su dirección de la época, seguramente podríamos verificar sin mayor dificultad, si cerca de su consultorio había restaurantes extranjeros que sirvieran platos picantes. Se le podría preguntar también a Jean Laplanche - que fue a Nueva York para ver a Loewenstein justo antes de emprender su análisis en lo de (chez) Lacan, 39 - si alguna vez ha llegado a hablar, en su análisis de los restaurantes cercanos al consultorio de Loewenstein. Esa visita a Loewenstein tuvo lugar poco tiempo antes de que Lacan modificara su interpretación del caso del "hombre de los sesos frescos", o sea el 11 de enero de 1956 (En cambio, la primera interpretación, del 10 de Febrero de 1954, veía en el acto de comer sesos frescos, una confirmación de la justeza de la interpretación de Kris). Loewenstein, por otra parte, es discretamente convocado en la "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite" que hace pública la nueva

versión lacaniana del "hombre de los sesos frescos", cuando Lacan recusa la traducción de la frase de Freud *Eine Verdrangung ist etwas als eine Verwefung* 40 firmada por Loewenstein y por su amante (*maîtresse*), la princesa Marie Bonaparte. Hay co-presencia, en este texto, del "hombre de los sesos frescos" y de Loewenstein.

Un punto de referencia para lo que nos ocupa - habida cuenta de los pocos documentos de los que disponemos -, es la "carta a Loewenstein", del 14 de julio de 1953. Releyéndola, se podrá verificar hasta qué punto Lacan ponía a Loewenstein en posición de juzgar lo que pasaba en Francia: es *delante de él* que pasa. Se verificará también en qué medida son los muchachos (los "estudiantes") lo que trata de conquistar en la confrontación con Nacht. Finalmente se verificará la presencia del tema del robo, por otra parte, explícitamente puesto en relación con la oralidad (¡se trata de varias comidas en esta carta!). Recordando una trampa que le tendió Nacht (el anuncio de una reunión donde debía decidirse el programa de estudio del Instituto, donde él mismo era reducido a la porción conveniente), Lacan le escribe a Loewenstein:

Al plato que habían cocinado en la intimidad los cómplices, también bastante graciosos, y que nos sirvieron en tono de "no lo encuentra usted excelente?", se agregaba un postre del mismo gusto : [] 41

Están aquí presentes todos los elementos que volveremos a encontrar en otra configuración cuando Lacan, no sin decir el malentendido, señale a sus sesos-muchachos, que él había tomado los hábitos del "hombre de los sesos frescos"

Pero tomemos un poco de distancia: no estamos entreabriendo el espeso velo bajo el cual parece, todavía hoy, muy fuera de alcance el análisis de Lacan con Loewenstein? Según lo que decimos hoy, este análisis, que Roudinesco, sin presentar ninguna prueba, tiene por nulo y mal avenido, no se habría cerrado con el fin de las sesiones en 1938 42 sino que habría proseguido hasta una fecha a determinar. Si Lacan es "el hombre de los sesos frescos", parece en todo caso que el nuevo régimen tomado por su análisis fue - esto queda señalado a partir del 11 de enero de 1956 - el de un acting out. Y la indicación según la cual Kris - de hecho Loewenstein - se habría levantado, habría pues abandonado su posición de analista, nos enseñaría que fue después de un resbalón de Loewenstein que Lacan se habría puesto a comer jóvenes universitarios varones delante de un Loewenstein que ya no podía.

Habiendo puesto Lacan fin a sus sesiones con Loewenstein en 1938, a nadie se le ocurriría identificarlo como siendo él el paciente del cual Loewenstein escribe en el artículo publicado al mismo tiempo que el de Kris.

Otro ejemplo de este tipo ocurrió en el caso de un joven brillante y sofisticado quien tenía una despectiva ambivalencia hacia los hombres, particularmente hacia su propio padre y sus figuras paternas. Se esperaba para entonces el estallido de la guerra (en 1939 en Francia), e informé a mi paciente que en caso de guerra interrumpiría su tratamiento para unirme al ejército. El no estaba movilizado en ese momento. Su actitud indiferente y apática hacia la situación política continuó sin un rasgo de reacción emocional de ninguna clase, y su actitud hostil hacia mí se tornó más visible. El paciente se defendía rigurosamente de compartir sus emociones con otro hombre. Un día repentinamente recordó que durante la Primera Guerra Mundial, cuando su padre era soldado en el Ejército Francés, había pasado horas dibujando elaboradas y comparativas estadísticas de los respectivos ejércitos, armadas y fuerzas aéreas. Era claro que sus estadísticas adolescentes eran una defensa mágica contra sus deseos inconscientes de muerte, pero principalmente una expresión del deseo de que su padre pudiera sobrevivir y salir victorioso. Mi única interpretación en este punto fue decirle que durante la Primera Guerra Mundial él había sido patriótico. La función y la meta de esta interpretación eran traer a la conciencia las emociones fuertemente guardadas y los sentimientos positivos hacia su padre y hacia el analista, quien como su padre tenía que dejarlo para unirse al ejército"

Salvo una posible falsificación de los datos presentados por Loewenstein (pero justamente, podemos descartarlo? Loewenstein, no tuvo, como tantos otros, como Lacan mismo en su tesis, el afán de enmascarar la identidad de su paciente deslizando aquí o allá algunos datos falsos?) podría tratarse de Lacan: Lacan habría puesto fin a sus sesiones con Loewenstein en 1938 y esto pasa en 1939. Como quiera que sea, sin embargo (y la duda subsiste, puesto que Lacan era un adolescente durante la Primera Guerra Mundial), esta manera de interpretación de la que da cuenta aquí Loewenstein, estaba ciertamente

hecha para señalar al paciente, y singularmente al paciente Lacan, que el analista se había corrido de su posición. Imaginemos a Lacan escuchando decir a Loewenstein que inconscientemente él amaba a su padre. Esta ficción se prolonga inmediatamente en la imagen de un Lacan saltando del diván al techo.

Así pues, las "falsificaciones" y otras "invenciones" de Lacan en el lugar del "hombre de los sesos frescos" nos parecen tanto formaciones sintomáticas, como retornos de lo reprimido. Mientras que el acting out no era interpretable, esos retornos sintomáticos, si lo son. De la posibilidad de estas palabras.

Se puede abrir, entonces, una investigación, se pueden hacer verificaciones, puede producirse una confirmación o una invalidación de este conjunto de conjeturas, los detalles de las "falsificaciones" (que ya no son tales, pero su transmutación aquí no es del mismo orden que la propuesta por Baños) pueden ser explicados. Y esta es una ventaja efectiva en relación con el salvataje de Lacan que nos propone Baños.

Permanecerá aún el hecho curioso de que nos haya sido preciso pasar por el trabajo de Baños para llegar hasta allí. En cierto sentido, nos encontramos haciendo exactamente lo que él propone como algo que puede ser hecho. Lo que hemos introducido, en efecto, en el caso del "hombre de los sesos frescos", el desplazamiento que hemos hecho sufrir al caso, no tiene otro estatuto, al menos a la espera de verificación, que el que da Baños a las "falsificaciones" de Lacan: una serie de aseveraciones que podrían revelarse como verdaderas. Pero con esta diferencia: para cada una de estas aseveraciones así desplazadas, puede hacerse la prueba de verdad. Dicho de otra manera, el analista bien puede poner en juego una ficción (Freud ya lo practicaba, dando testimonio de ello y teorizándolo bajo el nombre de "construcción" en el análisis) pero el carácter "penetrante" de esta ficción no podría sostenerse en su sola enunciación performativa: ella no podría ser más que el tiempo primero de una conjetura a la espera de su verdad o de su recusación (ésta era claramente la posición de Freud).

Hacia una historia psicoanalítica del psicoanálisis.

Haber capturado así un momento del análisis de Lacan (aquel en que, después de haber estado en análisis en lo de (*chez*) Loew, él se analiza con (*avec*) Loew) no es sin consecuencias. Se podría tal vez captar a partir de allí, la ausencia de solución de continuidad entre el análisis de Lacan y la historia del psicoanálisis en Francia. Pues la pregunta, se plantea, (comprendida allí bajo la forma de las respuestas que aportaba discretamente respecto Lacan, declarando que él era analizante en su seminario o también que él estaba siempre en el pase) y es: ¿qué fue del análisis de Jacques Lacan? ¿Y de sus consecuencias? La respuesta nos es dada por esta ausencia de solución de continuidad.

En suma, nadie se sorprenderá de que el momento de la historia del psicoanálisis en Francia que corresponde a la vida de la SPP (1953-1964) sea una escena ofrecida al juicio de la IPA; las comisiones de investigación estaban allí para manifestarlo. Ahora bien, esta escena –agregamos nosotros– en la que se juega un drama cuya apuesta binaria será cada vez más clara, sea la normalización o sea el rechazo de Lacan, vale también, plenamente, como un momento del análisis de Lacan, más precisamente como un acting-out de y en ese análisis, por lo tanto, una demanda de interpretación dirigida a Loewenstein, metonimia para la IPA (Loew, por otra parte, se mantendrá muy mesurado en sus juicios respecto de las acciones de los dimitentes) ¿Por qué Lacan se comprometió tanto tiempo en una demanda de reconocimiento de la SPP por la IPA? Para los que vinieron después, este compromiso, tan inútilmente perseverante, parecía absurdo, en tanto era evidente (¡a los ojos de los que sabían lo que seguía!) que esta demanda sería rechazada de antemano. Respuesta: porque se trataba de su propio análisis, que había tomado el régimen de un acting-out. Roudinesco, por otra parte, practicando *larga manu* la intuición intempestiva en lo que presenta como relatos históricos, cae justo esta vez haciendo de la última visita de Loewenstein a Europa, el acontecimiento conclusivo de la negociación de la IPA con la SPP: 43

Habrá que retener dos hechos por lo menos indicativos de este lazo que señalamos entre la incidencia del "hombre de los sesos frescos" haciendo signo hacia su análisis en el seminario de Lacan, y la escena institucional en tanto que, de allí en adelante es portadora de una apuesta concerniente al análisis de Lacan. En principio, la duración de "vida" del "hombre de los sesos frescos" en el camino que va abriendo Lacan, recubre el tiempo de las negociaciones IPA-SPP. La primera mención (el 10-2-1954) tuvo lugar poco después de que la IPA hubiera creado un comité consultivo para estudiar el problema de la afiliación

de la SFP; la sexta y penúltima mención 44 (el 23-1-63) tuvo lugar el día siguiente al día en que Serge Leclair fue elegido presidente de la SFP, última y vana tentativa de llevar a buen término, a pesar de todo, una negociación ya dirigida al fracaso, tanto que la mayoría de los alumnos de Lacan se aparta de él cuando, consigna Roudinesco, la comisión Turquet los interroga en París mayoría,

Este es también el momento en el que Lacan inventa el objeto *pequeño a*.

Está también el hecho de que la báscula de la interpretación lacaniana del caso de Kris tuvo lugar entre la primera y la segunda mención de este caso en el seminario de Lacan (respectivamente: el 10/2/1954 y el 11/1/1956) y que entre las dos aproximaciones más que diferentes respecto del modo de comer del "hombre de los sesos frescos" (la de la acción confirmando la justeza de la interpretación, luego la del acting out señalando, bajo la forma mostrativa, que la interpretación había pasado por el costado del problema) intervino el rechazo por la IPA en cuanto a admitir como a la nueva sociedad como adherente

Si volvemos ahora a la articulación acting out-pasaje al acto tal como Lacan debía desarrollarla, se captará también que la fundación de la EFP debe situarse, sobre la base de este acting-out (poner en escena) como un pasaje al acto (poner en escena sobre la escena) siempre y aún el análisis de Jacques Lacan. Bajo estos dos modos sucesivos (tres si contamos el primer tiempo cuando Lacan está en análisis), acting-out y pasaje al acto, Lacan no habría cesado de estar en análisis, tal como - ya lo he indicado - él llegó a decirlo pero sin que pudiésemos ni entenderlo ni tampoco situarlo hasta hoy. Sí, él lo fundamentó al declarar en *Televisión* " lo que yo enseñé no es un auto-análisis", puesto que esta enseñanza tomó sucesivamente los dos regímenes del acting- out y del pasaje al acto.

¿Qué hay después del pasaje al acto? Todo el asunto de la disolución de la EFP debería, siguiendo este hilo, aclarar muy bien esta cuestión. La disolución de la EFP tiene el valor de des-montaje de la escena sobre la escena. La lógica de este desmontaje no es la de la escalera, o sea, después de haber subido los escalones 1 y 2, se puede descender 2, luego 1. La escena sobre la escena - y recordemos aquí la lectura lacaniana de *Hamlet* - corresponde al comienzo del final de la obra y su desmontaje constituye el fin. El fin del pasaje al acto es también el de su estribo, el acting out. La disolución abría entonces la posibilidad de un "pasar a otra cosa".

¿A qué, entonces? Históricamente, esa otra cosa fue el nuevo régimen familiar que surgió debido a Lacan. También un malentendido, para nada bienvenido y presentando la particularidad que desde ese momento el modo de dirección de la IPA es, sociológicamente hablando, una guerra de familias, la de Lacan, levantándose contra la hegemonía de la de Freud, Sigmund y Anna, con no poca gente siguiéndolos: Kris, Hartman y Loewenstein y sus sucesores, como Leibovich de Duarte. Es algo que asusta y cuyo reconocimiento molesta, de allí el persistente y lastimoso éxito del freudo-lacanismo. Sin embargo, si se trata de eso, ¿no vale más saberlo?

La familiarización del lacanismo viene a subrayar, a acentuar, pero también a prolongar el hecho de que, desde la fundación de la Escuela Freudiana que valía como pasaje al acto de y en el análisis de Jacques Lacan, Freud ya no era más reconocido en posición de dominio (esa posición que destacaba Foucault en su conferencia " ¿Qué es un autor?"), desde donde se podía en último instancia evaluar todo lo que se produce bajo el nombre de psicoanálisis. Dos familias se disputan desde entonces esta posición dominante (y ya no una escuela opuesta a una asociación, lo cual implicaba una disparidad) – y lo hacen aunque sea flirteando la una con la otra. El pasaje al acto, que no es, como el acting out, "analizarse ante" sino " analizarse contra", se cristaliza, se endurece, se fija dando a ese "contra" la figura de un enfrentamiento ahora simétrico.

Qué implica decir "no más sociológicamente sino psicoanalíticamente"? Que eligiendo la familiarización de la transmisión de su enseñanza, Lacan reconducía su estatuto de analizante bajo el régimen del pasaje al acto. La disolución de la Escuela Freudiana de París era potencialmente portadora del fin de análisis de Jacques Lacan. A ese fin, por todo lo que él hizo más allá de esta disolución, Jacques Lacan le habrá dicho no. Aun en el momento en el que estaba más cerca de hacerlo, o sea: poco antes de morir, no dejará jamás caer a Loewenstein.

Lacan habrá fracasado en hacer de la disolución de su escuela el acto mismo por el cual habría puesto fin a su análisis.

ALGUNAS REFERENCIAS CRONOLÓGICAS

1925 - Loewenstein emigra a París

1932 - Comienzo del análisis de Lacan con Loewenstein

1934 - Fundación del Instituto

1934 - Artículo de Melitta Schimberg

1935 - Viraje de Melanie Klein

08/1936 - Congreso de Marienbad . Lacan enfrenta allí a Kris

1939 - Fin de las sesiones de Lacan con Loewenstein después de la transacción : " Yo nombro titular a tu Hartmann y tú aceptas mi Lacan (Pichon dixit)

1940/1944 - Grandes controversias entre M. Klein y Anna Freud

1941 - Loewenstein emigra a Estados Unidos

1951 - Artículo de Kris donde presenta a su paciente plagario

1952 - Loewenstein publica Psicoanálisis del antisemitismo

06/53 - Fundación de la SFP

xx/xx/1953 - Londres, XVIIIº Congreso de la IPA: creación de un comité consultivo para estudiar la afiliación de la SFP a la IPA

10/2/1954 – 1º presentación por Lacan del caso de Kris con Hyppolite: el acto como confirmación, bajo la forma denegativa, de la justeza de la interpretación –

(Sem. I - Escritos Técnicos)

26/7/1955 - Génova, XIXº Congreso de la IPA: rechazo a admitir al "grupo Lagache" como sociedad adherente de la IPA

11/1/1956 - 2º mención: el acto como acting out (Sem. III, Las Psicosis)

6/1956 - J. Favez – Boutonier, presidente de la SFP, escribe a Hartmann para convencerlo de aceptar a la SFP con Lacan

3/1956 – 3º: El caso de Kris en el texto de la "Respuesta al comentario de J. Hyppolite"

13/7/58 – 4º Discusión del caso en Royaumont (cf. "La dirección de la cura", publicada en 1961)

1/7/1959 - 5ª Reconsideración del caso de Kris por Lacan (Sem. VI, *El deseo y su interpretación*)

7/1959 - Nueva demanda de afiliación de la SFP a la IPA

2/8/1961 - Edimburgo, XXIIº congreso de la IPA. Lebovici propone que se separe "la paja del trigo" de la SFP

9/1961 - Lacan habla del "complot de Edimburgo". Emergencia del slogan " Lacan contra Chicago" (HPF, p. 343)

10/1961 - Lacan es llevado a la presidencia de la SFP, Dolto a la vicepresidencia

9/1962 - Leclaire negocia con Turquet

1/11/1962 - Turquet confía a Leclaire que el frágil equilibrio del comité es ha roto. Leclaire se lo anuncia a Lacan . El comité quiere reubicar en su justo lugar a una "personalidad de excepción".

Navidad 1962 - Carta de Lacan a Leclaire (HPF, p. 346)

1/1963 - Interrogatorios de la comisión Turquet en París. Una mayoría de alumnos de la SFP manifiesta su hostilidad a la técnica de Lacan. Invención del objeto petit a.

22/1/1963 - Leclaire elegido presidente de la SFP

23/1/1963 - 6º: Mención del caso (Sem.X, *La angustia*)

Primavera 1963 - Turquet va a París a informar de las conclusiones de la Comisión a la SFP. Lacan es inaceptable en la IPA

23/5/63 - La comisión de la SFP modifica la lista de los didactas. Lacan, presente, le pregunta a Favez si ha liquidado su transferencia con Hartmann.

10/6/1963 - Leclaire hace público su informe

22/23/6/1963 - Reunión en Westminster entre los miembros de comité y representantes del campo francés. Turquet exige "la proscripción sin retorno » de Lacan. Ruptura de Lacan con Lagache. Granoff da lectura a una antigua carta de Loewenstein a favor del éxito de una negociación.

27/6/1963 - Carta de Lacan a P. Heimann, acusando a Lagache del robo de sus ideas, redactadas justo desp ués del seminario (HPF, p. 346)

13/10/1963 La escisión de la SFP se hace efectiva (HPF, p. 363)

1ª/11/1963 - Laplanche interrumpe su análisis con Lacan (HPF, p.366)

20/11/1963 - Ultimo seminario de Lacan en Saint.Anne (HPF, p.367)

11/12/1963 - Creación del GEP

15/1/1964 - Sesión inaugural del seminario de Lacan en la ENS.

10/5/1964 - Creación del Grupo de Estudio Francés, que se convirtió, el 26, en la APF (HPF, p. 376)

21/6/1964 - Fundación de la EFP

Otoño 1964 - Loewenwtein viaja a Europa (HPF, p. 377)

1966 – Ninguna referencia a Loewenstein en "De nuestros antecedentes"

1966 – Lacan re-escribe el párrafo del Informe de Roma en el que se ocupaba de Kris.

8/3/1967 - 7º Reconsideración del caso, referencia al "Comentario" (Sem. XIV, *La lógica del fantasma*)
Rumor según el cual Derrida fue el analista de Loewenstein (HPF, T II, p.636)

1975 – Rumor según el cual Derrida fue el analista de Loewenstein. (HPF, T II, P 636

20 –24 /3/1976 - Congreso de Estrasburgo de la EFP: Inhibición y acting out.

1977 - Traducción de los artículos de Kris y Schimideberg en Argentina .

1986 - Artículo de Palomera

1988 - Publicación del artículo de Kris en *Ornicar?*

1989 - Publicación de "*Schreber de memoria*" (sobre otras "falsificaciones" de Lacan) -Faig

1991 - Artículo de Leibovich de Duarte

1999 - Libro de Baños

Notas

1 Expuesto en el coloquio « El Góngora del psicoanálisis, para servirle", propuesto por la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, en París, el 26 y 27 de Febrero de 2000, en ocasión de la publicación del libro de Jorge Baños Orellana "*Del hermetismo de Lacan, Figuras de su transmisión*", París, EPEL, 1999.

2 Jorge Baños Orellana, *El escritorio de Lacan*, Buenos Aires, Oficio Analítico, 1999

3 J. Baños Orellana, *El idioma de los lacanianos*, Buenos Aires, Atuel, 1995

4 Ella no es del gusto del gusto de todo el mundo. Es así como he recibido al respecto una carta (y escribirme, antes que no hacerlo, era un gesto confraterno) anunciándome la reprobación de esta publicación, por nosotros, por parte de un "milleriano". Respondí preguntando a qué afirmación se refería mi interlocutor para identificar semejante especie que, según las indicaciones que él habrá podido leer en "Gel" (en *La transferencia en todas sus erratas*, París, EPEL, 1991) precisamente no existe.

5 Por ejemplo, declara en *El idioma*, que va a usar metalenguaje, ignorando la prohibición que pesa, sin duda ampliamente y a justo título, sobre esta manera de proceder.

6 François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être, (Lo que Lacan dice del ser)* París, PUF, 2000

7 Jean Allouch, *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, 2º ed., París, EPEL, 1994

8 Ernst Kris, Ego Psychology and Interpretation in Psychoanalytic Therapy", *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 20, nº 1, 1951. Una primera y breve mención del caso (citada por Kris) había sido hecha por la primera analista del paciente (cf. Melitta Schimideberg, "Intellektuelle Memmung und Ess-störung", *Zeitschrift für Pädagogik*, VII, 1934, y en *International Journal of Psychoanalysis*, 1938)

9 Adela Leibovich de Duarte, "Crónica de una distorsión en Psicoanálisis", *Rev. Asoc. Esc. Arg. de Psicoterapia para Graduados* nº 17, 1991, Buenos Aires.

10 Perdónesenos esta palabra que evita hablar de "generaciones" como si, tratándose de transmisión del psicoanálisis, esta familiarización fuera de suyo.

11 Jacques Lacan, " El tiempo lógico y la aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma». *Cahiers d'art*, 1940/44, y en *Écrits*, París, Seuil, 1966.

12 J. Lacan, « Motivos del crimen paranoico», *Le Minotaure* nº ¾, 1933/34

13 J. Lacan, *Les psychoses*, sesión del 11 de enero de 1956, versión de estenografiada - p. 12

14 Ernst Kris, "Psychologie du moi et interpretation dans la thérapie analytique » (Psicología del Yo e interpretación en la terapia analítica) traducido del americano por Jacques Adam, *Ornicar ?* Nº 46, otoño 1988, París, Navarin, ed. P.11. La suposición científica según la cual del análisis kleiniano (el primer tramo) al de la Ego Psychology, "[] son exactamente los mismos problemas los que vemos retornar pero bajo una nueva luz, o bajo un nuevo ángulo de la relación a partir del momento en que "inyectamos interpretaciones de tipo diferente, "más de superficie", implica, sin formularlo, un " siendo iguales, por otra parte, todas las condiciones ", lo cual no es para nada satisfecho en esto, como lo prueba el hecho de que el paciente de Kris permanece habitado por el temor de que su primera analista esté al corriente de lo que hace con el segundo.

15 J. Baños, *El escritorio de Lacan*, op..cit, p. 159.

16 A diferencia de los casos de Freud, que según Lacan, ofrecen a sus lectores los elementos capaces de invalidar la presentación que de ellos que propone Freud.

17 J. Baños, *El escritorio de Lacan*, op.cit, p. 130.

18 J. Lacan, " Respuesta al comentario de Jean Hyppolite", *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 397.

19 J. Baños, *El escritorio de Lacan*, op. cit., p.159: Si Kris : Si Kris no cuenta exactamente lo que adivino que ocurrió después de su intervención "de superficie", eso no demuestra para nada que tal cosa no sucedido, sino solamente que Kris, apoltronado en su satisfacción, no tuvo la penetración suficiente para percatarse de ello.

20 *Ibid.*, p.160.

21 J. Lacan, "Réponse...", op. cit., p. 393, Baños imputa, pues, a Lacan, exactamente lo que Lacan dice explícitamente no encontrar en Kris.

22 J. Allouch, "*Allô Lacan? .Certainement pas!*" París, EPEL, 1998. Una reseña burlona de esta obra aparecida en la *Evolution Psychiatrique*, le atribuye la proeza de haber catalogado « todos los ecos, todas las huellas de las humoradas de Lacan ». ¿Por qué esta totalización, allí donde no hay más que series abiertas a suplementar? Respuesta: la reseña cataloga no 321 sino 2131 "ocurrencias". Seguramente el autor, Jacques Postel, tiene algunas para contarnos. Serán bienvenidas.

23 J. Baños, *El escritorio de Lacan*, op. cit., p. 160

24 E. Kris, "*Psychologie du moi*", op. cit., p. 8

25 J. Lacan, « *Réponse...* », op. cit., p. 398-399. No hay rastros de estos sesos-muchachos en la sesión del 11 de enero de 1956 (seminario *Les psychoses*) donde Lacan, por primera vez, cataloga como un acting-out el hecho de que el paciente de Kris coma sesos frescos. Y, como el texto publicado de la "Respuesta" retoma el contenido de esa sesión, se puede concluir que estos sesos-muchachos provienen estrictamente del escritorio de Lacan, no de una puesta por escrito de su palabra.

26 *Piamadre*, y no pía madre (cf. Baños, *El escritorio*, op. cit., p. 165)

27 *Ibid.*, p. 131.

28 J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, sesión del 10 de Febrero de 1954, versión estenografiada, p. 32.

29J. Lacan, "Réponse...", *op. cit.*, p. 394.

30 Cf. Élisabeth Roudinesco, *La batalla de los cien años, Historia del Psicoanálisis en Francia* t. II, París, Seuil, 1986, p. 356

31 *Ibid*, p 123-124

32 «La ocasión era bella no obstante que se podía percibir que, si hay un prejuicio al menos del cual el psicoanálisis debería ser desatado por el psicoanálisis, es el de la propiedad intelectual" en "Réponse...", *op. cit.*, p. 395. Lo mismo que para los sesos-muchachos, se buscaría en vano esta observación en la sesión del 10 de Febrero de 1954. Las dos novedades están pues ligadas. El 11 de enero de 1956, en el momento mismo en que Lacan escribía su "Réponse..." (que es pues un texto muy sensiblemente diferente de la respuesta efectivamente dada a Hyppolite, allí también hay falsificación), él declaraba: " el plagiarismo no existe, no hay propiedad simbólica, el símbolo es de todos" La ausencia de los sesos-muchachos el 11 de enero de 1956 nos hará inclinar hacia la conjetura de una escritura de la "Repones" simultánea, así es que lo propone Baños, o justo posterior a la sesión del 11 de enero de 1956.

33 J. Hadamard, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique*, Princeton, 1945, traducido por A. Blanchard, París, 1959, citado por Nicolás Bouleau « L'inconscient mathématicien", inédito

34 Recordar aquí el caso que Lacan hace de Joyce, dando hilo a retorcer a la universidad.

35 Las observaciones que siguen se apoyan en la teoría lacaniana del acting out en su articulación posible con el pasaje al acto. No es cuestión aquí de resumir el conjunto de esta problemática que, como se indicó, se ha "movido" en Lacan, y de la cual ciertas aseveraciones han devenido fórmulas (ejemplo: el acting out es una transferencia sin análisis). Se podrá consultar la publicación en las *Lettres de l'École freudienne*, del congreso de la EFP titulado: "Inhibición y acting out " celebrado en Estrasburgo del 20 al 24 de marzo de 1976. (*Bulletin interieur de l'école freudienne* nº 19, julio de 1976), que fue un momento fuerte de escuela, aun cuando ciertas intervenciones (pero no la mía!) caen exactamente bajo las críticas de las cuales Baños hace caso.

36 Estos tres fueron tomados en conjunto, como los mosqueteros que no eran cuatro, por efecto de tres artículos firmados por estos tres nombres y aparecidos los tres en *Psychoanal. St. Of Child*: 1946: "Comments on the Formation of Psychic Structure" 1949: "Notes on the Theory of Agression", y 1962: "Notes on the Superego".

37 En los *Ecrits*, Lacan cita al "team" siempre en el mismo orden: Hartmann, Kris, Loewenstein (cf. P. 490, 644,651) que viene, observa Baños, en orden alfabético. La única otra vez en que Loewenstein es citado, Lacan se dedica a una "traducción" tan poco literal como de la que nos ocuparemos pronto aquí.

38 El texto de Kris fue presentado durante un debate sobre las implicaciones técnicas de la Ego Psychology organizado en Nueva York por la Asociación Psicoanalítica Americana, en 1948: el de Loewenstein, ligeramente posterior, fue presentado durante un encuentro organizado por la misma asociación en Montreal en mayo de 1949. Loewenstein menciona el artículo de Kris en sus referencias y Kris en su texto. Su insistencia en la verbalización le proveyó una apreciación del acting out " [...] el cambio terapéutico puede ser logrado cuando la tendencia gratificada en el acting out es primero inhibida y luego verbalmente expresada: entonces su motivación puede ser transformada en insight".

No se privará aquí el lector de una ocurrencia de la práctica analítica de Freud contada a Loewenstein por Hartmann y llevado al escrito por Loewenstein en ese artículo, " Hartmann me contó de un paciente analizado por Freud. Cuando el paciente contó que en su pubertad había soñado una vez con tener relaciones con su madre y con su hermana, Freud observó que el paciente debía de haber estado muy enamorado de una chica en el tiempo en que tenía este sueño incestuoso" Decididamente, Freud no era freudiano.

39 É. Roudinesco, *op. cit.*, p. 299. Laplanche estuvo en análisis con Lacan hasta 1963

40 J. Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p.387. Cf :É. Roudinesco, *op. Ccit.* P. 395

41 J. Lacan, " Lettre a Rudolf Loewenstein » en *La scission de 1953*, suplemento al N° 7 de *Ornicar ?*. La comunidad psicoanalítica en Francia I, París, 1976.

42 É. Roudinesco, *op. cit.*, p. 137.

43 É. Roudinesco, *op. cit.*, p. 377: Loewenstein tiene los honores del último párrafo del capítulo " Vida y muerte de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis"

44 La última (del 8/3/1967) remite a la "Réponse...". El lazo entre el acting-out y la alucinación ha desaparecido, lo mismo que los sesos-muchachos (conforme a lo que preveía nuestro análisis puesto que este discurso tiene lugar más allá del pasaje al acto fundador de la EFP que mencionaremos enseguida) dejando lugar al acting-out situado como "[..] el objeto pequeño a oral [..] presentificado, traído sobre un plato por el paciente".

TGV

Jorge Baños Orellana

1. TGV: Train de Grande Vitesse

Mientras viajaba a Estrasburgo, el cuarto destino del circuito por ocho ciudades que tan eficientemente organizó la EPEL para la presentación de *El idioma de los lacanianos*, sentía que todo, el tren que me transportaba y el texto que iba leyendo, me llevaba hacia adelante en un movimiento lineal uniforme, veloz y cordial. El tren flecha era el TGV, el texto flecha es el que Jean Allouch acaba de pronunciar. La noche anterior a la partida a Estrasburgo, él me adelantó que iba a hablar en el coloquio acerca de mi segundo libro y que, por tratarse de un comentario polémico, creía conveniente que yo lo leyera con anticipación y, si era mi deseo, que fuera preparando una contestación de unos veinte minutos. Estoy muy agradecido de su gesto.

Créanme que, por disciplina o por pánico, esperé al otro día y hasta el momento de estar sentado en el TGV con el *billet* debidamente *composé*, para abrir su texto. Pero a partir de entonces nada conseguí distraerme. La estructura, la novedad y la energía de la argumentación de Allouch son tan atrapantes que les aseguro que lo leí como una novela, olvidando que, en buena medida, esas páginas progresaban a expensas de un cortés pero también severísimo cuestionamiento de uno de los capítulos clave de *El escritorio de Lacan*. Necesité de una segunda lectura para ponerme a la defensiva y de una tercera para organizar mi defensa.

Pero antes de poner en consideración de ustedes esa defensa, permítanme contarles que en mi primera impresión también sentí que algo me enviaba hacia atrás. Esas páginas nunca vistas tenían algo de *deja-vu*. Eso se debía al querido recuerdo de Alicia Páez, la brillante discutiadora del debate del último capítulo de *El idioma de los lacanianos*. Por eso, cuando alcancé el punto final del comentario crítico de Allouch, mi entusiasmo y reconocimiento se mezcló con el lamento (sí, soy insaciable) de haberlo leído una vez ya publicado *El escritorio de Lacan*. De haberlo conocido antes, me decía en el TGV, yo me habría animado a pedir autorización a Allouch para convertirlo, acompañado de la respuesta que ahora pasaré a dar, en un final más vibrante y eficaz para mi segundo libro. Me gusta que los libros luchen por alcanzar un máximo de coherencia y unidad, pero también que den espacio a las críticas que les cabe; en especial aquellas que no consiguen resolver enteramente --como sucederá ante las objeciones que acabamos de escuchar. Teóricamente hablando, es posible que un autor horade la lógica de su propia argumentación, que anime cierto distanciamiento interior; es lo que ensaya Allouch cuando primero censura que yo haya puesto en boca de Lacan frases que nunca dijo y luego, un poco más adelante, él se permite la misma impertinencia: «*Laissez venir à moi les petits garçons frais et moulus de l'université, miam miam !*» Sin embargo, por muy brechtianos que procuremos ser, nada es más convincente que delegar el propósito descompletador en otra voz, en otra firma. Alicia Páez, y ahora Jean Allouch, me hicieron el honor de ocupar ese lugar difícil y generoso.

Es cierto que los dos lo cumplen con un rigor y esplendor que, sin quererlo, humillan la medianía de mi texto; pero fundamentalmente lo que hacen es regalarme dos grandes oportunidades. Una es la de darme la posibilidad de precisar aquello que, sin proponérmelo, dejé inconcluso o ilegible; la otra es la oportunidad de que yo vislumbre desarrollos inimaginados que conducen mucho más lejos los pasos dados por mi texto. Al respecto, A. Páez me ayudó sobre todo en el primer sentido; su lectura persigue sin distracciones la argumentación y se concentra en preguntarse hasta qué punto esas páginas consiguen o no demostrar lo que pretenden. La toma de distancia de Alicia era de ese orden, ella conseguía que uno se agarrara la cabeza por lo que había dicho, no por lo que no se le había ocurrido decir. La lectura de Allouch, en cambio y con no menores beneficios para mí, sigue el método crítico inverso.

No estoy negando que su lectura tenga intensos momentos de una atención microscópica dirigida a lo que puse por escrito, sólo quiero decir que, a mi entender, sus comentarios más logrados ocurren cuando él se ocupa de desarrollar lo que no se me ocurrió; es algo que sucede a partir del apartado "Un aperçu de l'analyse de Jacques Lacan", y cada vez que emplea mi texto como pre-texto, cuando hace una lectura de mi capítulo que, implica no sólo un despegamiento temático sino incluso un forzamiento del sentido. Sí, los cargos de Allouch en contra de los derechos que le concedo a Lacan para tergiversar, no lo privan de

cometer a su vez tergiversaciones para volver esos cargos más persuasivos. Lo cual me parece muy bien. En primer lugar, me parece bien por razones tácticas. Si, como intentaré probar, "Jacques Lacan s'analysant" tuerce la argumentación de "¿Tergiversaciones privadas y rectificaciones públicas?" (que es el título del capítulo en discusión) y eso no impide que, al mismo tiempo, "Jacques Lacan s'analysant" sea un texto valioso para el psicoanálisis, entonces, "Jacques Lacan s'analysant" es una confirmación complementaria de lo que se empeña en invalidar en el orden metodológico... En segundo lugar, lo apruebo porque, en tanto autor, es inútil e ingrato quejarse de las tergiversaciones productivas de las que se pueda ser objeto. Pretender que a uno se lo lea únicamente al pie de la letra, es desestimar injustamente el valor de provocación del propio texto. Un libro puede valer tanto o más por los malos entendidos que provoca, que por lo que da a entender. ¿Pero es autor de esos dos efectos por igual? En un sentido amplio, él es causa no sólo de lo que afirma sino de los malos entendidos a que induce; sin embargo, muy excepcionalmente se podrá decir que es el autor intencional de estos últimos. Lamentablemente, no cabe que se me atribuya responsabilidad alguna en la notable hipótesis que a Allouch se le ocurrió para explicar la tergiversación lacaniana por la cual Kris se levanta del sillón de analista: "*l'indication selon laquelle Kris (en fait Loewenstein) se serait levé de son fauteuil, aurait donc quitté sa position d'analyste nous apprendrait que ce fut à la suite d'un tel dérapage de Loewenstein que Lacan se serait mis à manger des jeunes universitaires mâles devant Loewenstein.*" Como en psicoanálisis sostenemos que la verdad tiene la belleza de lo ingenioso, seguramente esta interpretación es verdadera. Otro tanto debo reconocer frente al hallazgo suyo de ese fragmento de un artículo de Loewenstein que muy probablemente se trate del relato disfrazado del caso Jacques Lacan. Al respecto, la única veleidad que puedo tener es la de suponer que para realizar esos vuelos tuvo que pagar el precio (nada exorbitante) de tergiversar un poco mi capítulo; aunque admito para mis adentros que, tarde o temprano, él iba a alcanzar esas conclusiones por algún otro camino. Porque se puede alcanzar una conclusión a partir de distintas premisas, incluso a partir de premisas falsas (no hablo de la justificación lógica última de la conclusión, sino de cómo es que efectivamente se genera en nosotros). No, no soy el autor responsable de sus hipótesis. Anduve unos meses dando vueltas alrededor de la cuestión Kris/Lacan y no se me ocurrieron. Admito mi envidia. Sin embargo, al mismo tiempo, no soy menos sincero si digo que de haberseme ocurrido algo de eso, de haber yo tenido esa enorme suerte, no me hubiese permitido incluir tales ideas en *El escritorio de Lacan...* ¡Desde luego que las habría guardado como un tesoro!, pero para emplearlas en otra ocasión, no en este libro puesto que no sería pertinente. Veamos por qué.

Sucede que para *El idioma de los lacanianos* y después para *El escritorio de Lacan*, me impuse una regla extraña y hasta contraria a lo que hacemos en los consultorios: la de dejar de lado lo que una expresión pudiese tener de carga sintomática, de inclusión fantasmal. No es que esa dimensión no me importe (¡los analistas vivimos de eso!), lo que sucede es que quise subrayar lo que, en la enseñanza de Lacan, su estilo tiene (también) de racionalidad deliberada, de recurso metódico. Pasar por alto lo que su estilo evidenciaba de su propia subjetividad y restringirme a lo que evidenciaba de su reflexión acerca del Sujeto. Admito que tiene un alto precio, desentenderse del deseo de Lacan significa mucho más que apartarse de los intereses del biógrafo, porque es algo que desborda su singularidad y que afecta a todos los que seguimos su enseñanza --Lacan decía otro tanto a propósito del deseo de Freud. Ciertamente eso falta en "¿Tergiversaciones privadas y rectificaciones públicas?"; Allouch lo señaló con razón e intentó reparar esa ausencia. ¡Pero convengamos que se trata de una falta reglada, de una falta de interés metódica!

Por esa vía mis dos libros quieren focalizar la atención sobre ciertos rasgos de estilo complicados de Lacan. Hablo de *rasgos*, vale decir de recursos que Lacan emplearía sistemáticamente, y de *rasgos complicados*, que lo son o bien por su hermetismo (no en vano *El idioma de los lacanianos* se tradujo como *De l'hermétisme de Lacan*), o bien por su carácter inesperado y hasta reprochable para el canon de los textos psicoanalíticos --como creo que lo son sus tergiversaciones y otros recursos (de los que se ocupa *El escritorio de Lacan*). La identificación de tales rasgos implica, entonces, la búsqueda de generalidades, es decir una búsqueda de ojos entrecerrados que se desentienden del detalle particular, por más que esas particularidades sean decisivas para investigar otros propósitos. Mi estudio de las tergiversaciones lacanianas del caso de Kris es eso: subraya lo que tienen de rasgo general y de empleo eventualmente generalizable. Si Lacan dice que Kris se levanta del sillón de analista, no habiendo nada en la versión original que lo avale, lo que importa es lo que esa tergiversación tiene de puro desvío y de cómo se la puede sumar a otras que aparecen en diferentes textos y a propósito de diferentes cuestiones, y no lo que manifiesta en tanto desvío puntual acerca de, por ejemplo, las vicisitudes de Lacan analizante.

¿Acaso no pueden coexistir los dos tipos de análisis? Teóricamente sí, sin embargo tienen una cohabitación complicada. Las justificaciones interpretativas tienen, entre nosotros, una enorme pregnancia

y dejan poco lugar a las consideraciones funcionales y racionales del mismo acto. Por eso, si Jean Allouch hubiese revelado su hipótesis (seguramente verdadera) acerca de por qué Kris se levantó del sillón en las tergiversaciones de Lacan, yo seguramente no habría escrito "¿Tergiversaciones privadas y rectificaciones públicas?" con el subtítulo de "Las siete maneras de Lacan de contar un caso de Kris", sino, por ejemplo, con el de "Las algo más de siete maneras de Lacan de contar *Mencious on the Mind* de I.A. Richards" o uno vinculado a sus modos de tergiversar al obispo Berkeley. En el viaje en el TGV de Bruselas a París, Graciela Siciliano Bouquet me indicó que debía incluirse al Dante en la lista. Este cambio no sería por razones de validez (el anticipo de Allouch no habría convertido en falsas mis observaciones acerca de Kris/Lacan), pero sí por razones de persuasión.

¿De qué quiere convencer mi capítulo? De que hay que tomar en cuenta ciertas precauciones para leer a Lacan y no convertirnos en víctimas de nuestra ingenuidad. Si en *El escritorio* privilegié largamente las tergiversaciones que Lacan comete con el caso publicado por Kris y con la vida y obra de Joyce por sobre otras posibles ilustraciones, eso fue porque son las dos tergiversaciones que más número de víctimas trajo entre los ultralacanianos y los antilacanianos. Entre los ultralacanianos porque, en su sencillismo hagiográfico, ellos presumen que para decir la verdad, Lacan debía ser necesariamente veraz. Y entre los antilacanianos porque, en su incredulidad, sólo pueden presumir que si Lacan no era veraz, únicamente podía no serlo para ocultar la verdad, y/o para cerciorarse de su poder maléfico sobre sus adeptos.

En resumen, cuando se hace hincapié sobre el carácter generalizado de las tergiversaciones de Lacan, lo cual creo que no es una banalidad como guía de lectura, se toma por no pertinente (aunque no por eso inexistente o intrascendente) lo que, una por una, tales tergiversaciones tienen de particular y privado.

2. TGV: Tale of the Given Versions

Ahora bien, cuando uno se concentra en la singularidad de una expresión, se ve obligado a sacrificios semejantes; la única diferencia es que el escotoma cambia de lugar. Siempre habrá algún detalle que permite definir el orden de lo general que quedará fuera de la visión. Eso se nota en "Jacques Lacan s'analysant". Para llevar adelante su interpretación acertada de las tergiversaciones de Lacan a propósito del caso publicado por Kris, lo que hace Jean Allouch es insistir en dos cosas y descuidar una.

(1) El subraya algo en lo que estamos todos de acuerdo (la profesora Leibovich de Duarte, Allouch y yo): en que en cada oportunidad que Lacan menciona ese caso, lo hace torciendo el relato original de Kris. Y (2), que entre nosotros hay respuestas diferentes a propósito de por qué Lacan hace eso. Leibovich de Duarte denuncia que por deshonestidad; Allouch, interpreta que porque allí se juega el *acting-out* que queda como resto del análisis de Lacan con Loewenstein (alias Loew=love); yo, que por esa vía puede hablar encubiertamente de sus propios casos. Ahora bien, lo que Allouch descuida (y hace bien en descuidar) es (3) que en *El escritorio* yo insisto con que para estudiar ese *porqué* de las tergiversaciones de Lacan hay que considerar sus diferencias internas, vale decir, *cómo* difieren esas siete variaciones entre sí. Mi idea es que no alcanza con señalar que las siete tergiversaciones de Lacan tienen en común la voluntad de torcer el relato de Kris, ni con explicar a qué cosa en particular envía cada una; sino que hay que ver cómo difieren entre sí en su grado de alejamiento, de transformación del original Kris. En la práctica, eso es menos inmanejable de lo que puede parecer, porque pronto se distinguen dos nítidos subconjuntos: el de las tergiversaciones que se originan en el seminario, donde Lacan se atreve a desvíos audaces y muy distorsivos, y el de las publicadas en los artículos que, más tarde, se reunirán en los *Escritos*, donde las desviaciones son mínimas y respetuosas del diseño básico del relato de Kris.

El eje argumentativo de mi capítulo consiste en dejar bien establecida esta división y en desalentar explicaciones ligeras, como la de suponer que Lacan improvisaba de memoria en los seminarios, sin tener a mano los documentos del caso. De allí mi insistencia en cómo la memoria siempre le "fallaba" en el mismo sentido y mi minuciosidad con el detalle de las secuencias y las fechas, que demuestran que la redacción de esos escritos y el dictado de esos seminarios van alternándose y que, a veces, son prácticamente simultáneos. Esto último es lo ocurrido con la clase del 11 de enero de 1956 del seminario de *Las psicosis*, que coincide con las fechas de entrega de la "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite" para la revista *La psychanalyse* del mes de marzo; las dos se producen al mismo tiempo y, sin embargo, en esa clase aparece la lista completa de las tergiversaciones que enumeró hace un rato Allouch, mientras que en la revista figura sólo una de ellas, la más discreta. Focalizarse en estos detalles, permite reconocer

que el no uso de comillas libertino que Lacan practica en el círculo privado de los seminarios (particularmente en el de los anteriores a 1964), contrasta con el no uso de comillas recatado de cuando escribe para el gran público (en el que sus alumnos son una fracción minoritaria, aunque asegurada). El principal propósito de mi capítulo es distinguir estos dos subconjuntos de las siete versiones e insistir con que su agrupación depende del soporte, oral-privado o escrito-público, en que fueron apareciendo; es por eso que lleva el título de "¿Tergiversaciones privadas y rectificaciones públicas?". Se puede estar o no de acuerdo con la importancia de esa distinción, pero no es algo que pueda pasar desapercibido al leer sus páginas; por eso, en la medida en que la crítica de Allouch en ningún momento la nombra, la omisión me resulta tan llamativa que me atrevo a darle el título de "tergiversación".

¿A qué puede deberse esta tergiversación de "Jacques Lacan s'analysant"? Creo que responde a un importante motivo que, al menos ante mis ojos, justifica su pecado. Ocurre que si tomara en cuenta el detalle de las diferencias internas que guardan las siete versiones de Lacan, eso debilitaría el vigor persuasivo de su seguramente verdadera hipótesis de que en Lacan había algo del orden de un acting-out joyceano. Aceptar que Lacan modulaba su fantasma según hablara a pocos o escribiera para muchos, no es un dato que invalide a "Jacques Lacan s'analysant", pero le quita golpe retórico. No impide seguir conjeturando que hubo ahí un *acting-out*, pero fuerza a precisar que es uno que proviene del inconsciente de un maestro sutil. No hay nada más lacaniano que afirmar que lo inconsciente es muy intelectual, sin embargo, el retrato romántico de que el hombre es el *zombie* de su fantasma, sigue todavía resultando más electrizantemente verdadero, y eso es algo que el escritorio de Allouch no ignora.

Hay algo de mi propio escritorio que quisiera ahora aclarar, es respecto a mi decisión de poner en boca de Lacan uno o dos parlamentos y de haber novelado el final de la escena de Kris con su paciente. Veo que me equivoqué, los efectos que pretendí provocar no se producen. Fue un mal chiste y, como tal, genera desconcierto y tiene que ser explicado. Ocurre que mi intención no era la de abrir las puertas a un todo-vale en la lectura de casos, sino la de reproducir y llevar hasta el límite lo que hacía Lacan. Pretendí describir y al mismo tiempo ejecutar yo mismo, en caricatura, ese rasgo de estilo de Lacan. Yo creo que Lacan hacía frecuentemente esto del describir y mostrar, e incluso del mostrar en lugar de describir. Es otro rasgo complicado de su estilo, distinto al de las tergiversaciones, que desarrollé en otro capítulo de *El escritorio* que se ocupa de "Joyce el síntoma" y que lleva el título de "Cuando comentar es mostrar". Es una maniobra que puede dar lugar a consecuencias desopilantes e incluso más nefastas que las que traen las tergiversaciones. ¿Deberíamos nosotros mismos también practicarla? Tengo la duda desde hace tiempo. En *El idioma de los lacanianos* probé eso de un modo más inocente, incluyendo ilustraciones de cuentos infantiles en un capítulo sobre el apego al *Kitsch* de cierto lacanismo --es una ironía que hago caer dudosamente sobre mí mismo y que, prudentemente, la traducción francesa no recoge. A lo que voy, es a que estoy de acuerdo con las críticas de Allouch, hay que tener extrema prudencia con el uso de estos recursos, aun sin proponérselo pueden transmitir lo peor.

3. TGV: Tergiversación Generada por la Vitalidad

En cambio, hay otro punto en el que no puedo acordar con él. Me refiero a cuando insiste en distinguir netamente las tergiversaciones generadas por la vitalidad de su propia investigación, de aquellas otras que se encuentran en Lacan:

En un certain sens, nous nous sommes trouvés faire exactement ce qu'il propose comme pouvant être fait. Ce que nous avons introduit en effet, dans le cas de « l'homme aux cervelles fraîches », le déplacement que nous avons fait subir au cas, n'a d'autre statut, au moins en attendant vérification, que celui que donne Baños aux « falsifications » de Lacan: une série d'assertions qui pourraient s'avérer vraies. Mais avec cette différence que ces assertions ainsi déplacées, l'épreuve de cette vérité peut, pour chacune, être faite.

Es verdad que, en buena parte, las conclusiones de "Jacques Lacan s'analysant" podrían ser verificadas, incluso bajo las exigencias del realismo tradicional ("*L'on pourrait aussi demander à Jean Laplanche, qui était allé voir Loewenstein à New York juste avant d'entreprendre son analyse chez Lacan, s'il lui est arrivé de parler, dans son analyse, des restaurants proches du consultoire de Loewenstein*"). ¡Pero de Lacan debe decirse otro tanto! Su conclusión acerca del carácter reaccional del *acting-out* a las interpretaciones,

puede comprobarse en el consultorio de cada uno de nosotros. Lo tergiversado en Lacan no es el punto de llegada, sino el de partida. Los escritos y seminarios que mencionan el caso publicado por Kris no tienen por asunto la obra de Kris, esa no es su meta. Cada vez que menciona dicho caso es como excusa para ilustrar consideraciones generales acerca de la negación o el *acting-out*. Lacan lo tergiversa a Kris porque lo emplea como un resto diurno, no como una premisa en la que sostiene su conclusión, ¡Allouch hace exactamente lo mismo!

Al comenzar señalé que "Jacques Lacan s'analysant" adquiere su vuelo más alto a partir de "Un aperçu de l'analyse de Jacques Lacan". Si se está de acuerdo con esto, es fácil convencerse de que Allouch comienza ese ascenso con una aserción imposible de verificar, esa en la que quiere que reconozcamos el objeto *cervelles fraîches-garçons* en el siguiente párrafo de la "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite":

Il semble accessoire de demander comment il va s'arranger avec les cervelles fraîches, les cervelles réelles, celles qu'on fait revenir au beurre noir, y étant recommandé un épiluchage préalable de la pie-mère qui demande beaucoup de soin. Ce n'est pas là pourtant une question vaine, car supposez que ce soit pour les jeunes garçons qu'il se fût découvert le même goût, exigeant de non moindres raffinements, n'y aurait-il pas au fond le même malentendu ? Et cet acting-out, comme on dirait, ne serait-il pas tout aussi étranger au sujet?

¿Cómo puede leerse? Yo lo hice a la manera más clásica, en dos pasos. Primer paso, consideré el antecedente inmediato de los párrafos anteriores. Lacan viene de subrayar (a) que ese ir por un plato de sesos frescos tiene que ver, en el paciente de Kris, con "*una relación oral primordialmente cercenada*" de la que ya había hecho observaciones su primera analista, y con (b) un *pattern* de introyección que se ocupa también de tragar el Yo del analista. A esta altura, Lacan ironiza, haciendo votos a favor de que esa introyección haya apuntado a la parte sana del Yo de Kris, a la parte que armonizaba con el ideal de productividad intelectual de los norteamericanos. Segundo paso, leí del modo más literal posible el párrafo señalado. Ahí encuentro que, sin perder el tono irónico, Lacan pasa a considerar un aspecto diferente de los sesos frescos; deja a un lado su carácter comestible y la función de los sesos en la producción de ideas y, en su lugar, se detiene en la ceremonia culinaria y en el valor de distinción social que supone la elección de ese plato en un restaurante. Describe cómo se preparan, demorándose en el detalle de la necesidad de despegar completamente los sesos de la membrana meníngea que los envuelve cuando se compran en la carnicería. Una vez que los sirve en la mesa de los jovencitos refinados, Lacan se pregunta hasta qué punto la elección gastronómica del paciente de Kris no fue también, o principalmente, otro resultado del anhelo de pertenecer a los elegidos y de ese deseo de hacerse de lo ajeno que lo gobernaba. En otras palabras, hasta qué punto no podemos sospechar que, incluso en ese *acting-out*, hay plagio. Esta lectura la resumí muy brevemente en mi capítulo, señalando que Lacan cuestiona acá "*la posible originalidad del Hombre de los Sesos Frescos (¡ni siquiera sería capaz de crear un acting out sin espiar al vecino!)*." Para entenderlo así, debí corregir una palabra de la traducción española, que comete el error de convertir la « pie-mère » en una devota «pía madre», en lugar de dejarla como la «pímadre» de los anatomistas.

En contraste, la lectura que lleva adelante Allouch es de una intrepidez alarmante:

Voici donc les cervelles fraîches devenues des jeunes garçons, préparés au beurre noir, après qu'on leur ait enlevé une enveloppe placentaire (la « pie mère » a-t-on traduit en espagnol, comme « la pie voleuse » !), et ajoutons, pour rassembler d'autres traits inventés par Lacan, servis chauds et condimentés dans un restaurant new yorkais.

Como puede verse, él lee ese fragmento de los *Escritos* sirviéndose de la mala traducción española hecha por Tomás Segovia, un poeta que sabe mucho francés pero nada de anatomía. "Jacques Lacan s'analysant" juega con el chiste de suponer allí algo maternal, y se toma la libertad de transformar la pímadre en una membrana placentaria, cuando como se sabe (y tanto más lo sabe Allouch, por ser médico psiquiatra como yo) la pímadre es la membrana interna de las meninges. Además, los jóvenes dejan de ser el modelo de los que saben qué elegir en un restaurante, y pasan a convertirse ellos en los sesos mismos. Reuniendo estas dos tergiversaciones y la razonable decisión anterior de atribuirle a Jacques Lacan el nombre de "el caso de los sesos frescos", Allouch obtiene, al término de su prestidigitación, un Lacan devorando a jóvenes recién despegados de la placenta universitaria...

¿Acaso el hecho de que "Jacques Lacan s'analysant" tergiversar un poquito mi capítulo y algo más un párrafo de la "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite", invalida sus conclusiones? No. En esta oportunidad, Allouch asciende a la manera en que solía hacerlo Lacan, a partir algunos ejercicios de tergiversación, para luego alcanzar conclusiones a cuya solidez lógica habrá que buscarle otros fundamentos. Lo que importa, en uno como en otro, es leerlos sabiendo que queda para nosotros el poner a prueba sus conclusiones y el buscarles premisas de las que se las pueda derivar y justificar consistentemente; porque los escalones por los que subieron ahí no tienen ninguna importancia, son los de la escalera de Wittgenstein: hay que deshacerse de ella una vez que se llegó arriba. Es a advertir esto último que apuntan varios capítulos de *El escritorio*. Destacar que hay que leer los seminarios e incluso los escritos de Lacan como un pensamiento que se va generando, no como un silogismo impecable; como una serie de conclusiones que no nacen siempre de premisas, en sentido estricto, sino muchas veces de fabulaciones. Al respecto, así como en *El idioma de los lacanianos* me ocupé de aspectos irritantes y aún vergonzantes del lacanismo, cuidando no caer en la injuria, en *El escritorio de Lacan* hablé de los aspectos más desconcertantes y aún decepcionantes de Lacan, cuidando no caer en la denuncia.

TGV

Jorge Baños Orellana

1. TGV: Train à Grande Vitesse

Alors que j'étais en route pour Strasbourg, quatrième destination du circuit de huit villes qu'EPEL avait organisé avec tant d'efficacité pour la présentation de *De l'hermétisme de Lacan : figures de sa transmission*, j'avais l'impression que tout, le train qui me transportait et le texte que je lisais, me portait en avant dans un mouvement linéaire uniforme, rapide et cordial. Le train flèche était le TGV, le texte flèche, celui que Jean Allouch vient de prononcer. La veille du départ pour Strasbourg, il m'avait annoncé qu'il aller parler de mon second livre et s'agissant d'un commentaire polémique, il pensait qu'il convenait que je le lise à l'avance et si tel était mon désir, que je prépare une réponse d'une vingtaine de minutes. Je lui suis très reconnaissant de ce geste. Par discipline ou par panique, je vous assure que j'ai attendu le lendemain et le moment d'être assis dans le TGV, le billet dûment composté, pour ouvrir son texte. Mais à partir de ce moment-là, rien n'a réussi à me distraire. La structure, la nouveauté et l'énergie de l'argumentation d'Allouch sont si prenantes que je l'ai lu comme un roman, oubliant que ces pages progressaient dans une bonne mesure aux dépens d'un questionnement courtois mais aussi très sévère d'un des chapitres-clef de *El escritorio de Lacan [L'écritoire de Lacan]*. J'ai eu besoin d'une seconde lecture pour me mettre sur la défensive et d'une troisième pour organiser ma défense.

Avant de vous soumettre cette défense, permettez-moi de vous raconter que lors de ma première impression, j'ai aussi ressenti quelque chose qui me renvoyait en arrière. Ces pages jamais vues avaient quelque chose de déjà-vu. C'était lié au cher souvenir d'Alicia Páez, la brillante discutante du débat du dernier chapitre de *De l'hermétisme de lacan : figures de sa transmission*. C'est pourquoi quand j'ai atteint le point final du commentaire critique d'Allouch, ma déception (oui, je suis insatiable) de ne l'avoir lu qu'après la publication de *El escritorio de Lacan* se joignit à mon enthousiasme et ma reconnaissance. Si je l'avais connu plus tôt, me disais-je dans le TGV, j'aurais demandé à Allouch l'autorisation d'en faire, accompagné de ma réponse, la fin vibrant et plus efficace de mon second livre. J'aime les livres qui luttent pour obtenir un maximum de cohérence et d'unité, mais qui laissent également la place aux critiques, en particulier celles qu'ils n'arrivent pas à résoudre entièrement ? comme ce sera le cas avec les objections que nous venons d'entendre. D'un point de vue théorique, il est possible qu'un auteur rompe la logique de son argumentation, qu'il encourage une certaine prise de distance intérieure ; c'est ce que fait Allouch lorsqu'il commence par censurer le fait que j'ai mis dans la bouche de Lacan des phrases qu'il n'a jamais prononcées et qu'un peu plus tard il se permette la même impertinence : " Laissez venir à moi les petits garçons frais et moulus de l'université, miam miam ! ". Cependant, pour autant que nous souhaitions être Brechtiens, rien n'est plus convaincant que de déléguer le propos désunifiant à une autre voix, à une autre signature. Alicia Páez, et maintenant Jean Allouch, m'ont fait l'honneur d'occuper cette place difficile et généreuse.

Il est indiscutable que tous les deux le font avec une rigueur et un talent qui, sans le vouloir, humilient la médiocrité de mon texte ; mais ils ce qui ils font fondamentalement c'est m'offrir deux grandes opportunités. L'une consiste à me donner la possibilité de préciser ce qui est malgré moi resté inachevé ou illisible ; l'autre, à me donner l'occasion d'entrevoir des développements inimaginables qui conduisent beaucoup plus loin la réflexion de mon texte. À ce propos, Alicia Páez m'a surtout aidé dans le premier sens ; sa lecture poursuit sans relâche l'argumentation et se concentre sur la question de savoir jusqu'à quel point ces pages réussissent ou non à démontrer ce qu'elles prétendent. La prise de distance d'Alicia était de cet ordre, elle réussissait à ce que je m'arrache les cheveux à cause de ce que j'avais dit, et non à cause de ce que je n'avais pas eu l'idée de dire. La lecture d'Allouch, en revanche, et ce n'est pas d'un moindre bénéfice pour moi, suit la méthode critique inverse.

Je ne suis pas en train de nier qu'il y ait dans sa lecture d'intenses moments d'une attention microscopique fixée sur ce que j'ai écrit, je veux seulement dire que, à mon sens, ses commentaires les plus réussis se produisent lorsqu'il s'occupe de développer ce dont je n'ai pas eu l'idée. C'est ce qui se produit à partir de la section " Un aperçu de l'analyse de Jacques Lacan. ", et chaque fois qu'il emploie mon texte comme un pré-texte, quand il fait une lecture de mon chapitre qui implique non seulement un décollage thématique mais aussi un forçage du sens. Oui, les critiques d'Allouch contre le droit à la distorsion que je concède à

Lacan ne l'empêchent pas de commettre à son tour des distorsions pour rendre ses critiques plus persuasives. Ça me semble très bien, et en premier lieu pour des raisons tactiques. Si, comme je vais essayer de le montrer, " Jacques Lacan s'analysant " déforme l'argumentation de " Distorsions privées et rectifications publiques ? " (titre du chapitre en discussion) cela n'empêche pas que, en même temps, " Jacques Lacan s'analysant " soit un texte valable pour la psychanalyse. Et à ce titre, " Jacques Lacan s'analysant " est la preuve supplémentaire de ce qu'il s'efforce d'invalider sur le plan méthodologique. En second lieu, je l'approuve parce que, en tant qu'auteur, il est inutile et ingrat de se plaindre des distorsions productives dont on peut être l'objet. Prétendre être lu uniquement au pied de la lettre revient à mésestimer injustement la valeur de provocation du texte même. Un livre peut avoir autant de valeur si ce n'est plus du fait des malentendus qu'il provoque que par ce qu'il donne à entendre. Mais est-il l'auteur de ces deux défauts au même titre? Au sens large, il est non seulement la cause de ce qu'il affirme que des malentendus qu'il induit. On ne pourra cependant dire que très exceptionnellement qu'il est l'auteur intentionnel de ces derniers.

Hélas, il est impossible de m'attribuer la moindre responsabilité dans la remarquable hypothèse d'Allouch concernant l'explication de la distorsion lacanienne selon laquelle Kris se lève de son fauteuil d'analyste : " l'indication selon laquelle Kris (en fait Loewenstein) se serait levé de son fauteuil, aurait donc quitté sa position d'analyste nous apprendrait que ce fut à la suite d'un tel dérapage de Loewenstein ". Comme en psychanalyse nous soutenons que la vérité a la beauté de ce qui est ingénieux, alors sûrement cette interprétation est vraie. Je dois tout autant le reconnaître face à sa trouvaille de ce fragment d'un article de Loewenstein qui est très probablement un récit déguisé du cas Jacques Lacan. À ce propos, je ne peux avoir que la velléité de supposer que pour ces envolées, Allouch a dû payer le prix (non exorbitant) de distordre un peu mon chapitre ; bien que j'admette en moi-même que, tôt ou tard, il allait aboutir à ces conclusions par un autre chemin. Parce qu'on peut aboutir à une conclusion à partir de différentes prémisses, et même à partir de prémisses fausses (je en parle pas de l'ultime justification logique de la conclusion, mais de la façon dont effectivement elle se génère en nous). Non, je ne suis pas l'auteur responsable de ses hypothèses. J'ai réfléchi pendant quelques mois sur la question Kris / Lacan et ça ne m'est pas venu à l'esprit. J'admets mon envie. Cependant, en même temps, je ne suis pas moins sincère en disant que si j'avais eu cette idée, si j'avais eu cette énorme chance, je ne me serais pas permis de la faire figurer dans *L'écritaire de Lacan* je l'aurai bien sûr gardée comme un trésor, pour l'employer à une autre occasion, pas dans ce livre, car ce n'aurait pas été pertinent. Voyons pourquoi.

Il se trouve que pour *De l'hermétisme de Lacan* et ensuite pour *L'écritaire de Lacan*, je me suis imposé une règle étrange et même contraire à ce que nous faisons dans les consultoires : celle de laisser de côté ce qu'une expression peut avoir comme charge symptomatique, comme éventuelle inclusion fantasmatique. Ce n'est pas que je n'accorde pas d'importance à cette dimension (les analystes, nous vivons de cela), c'est que j'ai voulu souligner, dans l'enseignement de Lacan, la part de rationalité délibérée, de recours méthodique de son style. Négliger ce que son style révélait de sa propre subjectivité et me restreindre à ce qu'il révélait de sa réflexion sur le Sujet. J'admets que cela a un prix élevé, se désintéresser du désir de Lacan signifie beaucoup plus que s'éloigner des intérêts du biographe, parce que c'est quelque chose qui déborde sa singularité et qui affecte tous ceux qui suivent son enseignement ó Lacan en disait tout autant à propos du désir de Freud, et cela fait certainement défaut à " Distorsions privées et rectifications publiques?". Allouch l'a justement signalé et a essayé de réparer cette absence.

Mais convenons qu'il s'agit d'une faute réglée, d'une faute liée à un choix méthodique !

De cette façon mes deux livres veulent centrer l'attention sur certains traits compliqués du style de Lacan. Je parle de traits, c'est-à-dire de recours que Lacan aurait employés de façon systématique, et de traits compliqués, qui le sont, soit du fait de leur hermétisme (ce n'est pas pour rien que *El idioma de los lacanianos* a été traduit par *De l'hermétisme de Lacan*), soit du fait de leur caractère inattendu et même condamnable eu égard au canon des textes psychanalytiques ó comme c'est, à mon sens, le cas pour ses distorsions et autres recours (dont traite *L'écritaire de Lacan*). L'identification de tels traits implique, alors, la recherche de généralités, c'est-à-dire une recherche les yeux entrouverts qui néglige le détail particulier, même si ces particularités sont décisives pour une recherche qui se donne d'autres finalités. Mon étude des distorsions lacaniennes du cas de Kris s'est proposée de souligner quel trait général et quel emploi éventuellement généralisable elles indiquent. Si Lacan dit que Kris se lève du fauteuil de l'analyste, sans que rien ne l'avalise dans la version originale, ce qui importe c'est la pure déviance de cette distorsion, et la façon dont on peut l'ajouter à d'autres qui apparaissent dans des textes différents et à propos de questions

différentes, et non ce qu'elle manifeste en tant que déviance ponctuelle à propos, par exemple, des vicissitudes de Lacan analysant.

Les deux types d'analyse ne peuvent-ils pas coïncider? En théorie oui, leur cohabitation est cependant compliquée. Les justifications interprétatives ont, parmi nous, une prégnance énorme et laissent peu de place aux considérations fonctionnelles et rationnelles du même acte.

C'est pourquoi, si Jean Allouch avait révélé son hypothèse (sûrement vraie) sur les raisons pour lesquelles Kris s'est levé du fauteuil dans les distorsions de Lacan, moi, je n'aurais sûrement jamais écrit " Distorsions privées et rectifications publiques ?" avec le sous-titre " Les sept façons de Lacan de raconter un cas de Kris ", mais avec celui-ci par exemple : "Les un peu plus des sept façons de Lacan de raconter Mencioux on the Mind de I.A. Richards " ou un autre en relation avec ses manières de distordre l'évêque Berkeley. Au cours du voyage en TGV de Bruxelles à Paris, Graciela Siciliano Bousquet m'a indiqué qu'il fallait inclure Dante à la liste. Ce changement ne tiendrait pas à des raisons de validité (l'anticipation d'Allouch n'aurait pas rendu fausses mes observations à propos de Kris / Lacan), mais à des raisons de persuasion.

De quoi mon chapitre veut-il convaincre ? Qu'il faut prendre en considération certaines précautions pour lire Lacan et ne pas devenir victimes de notre naïveté. Si dans *L'écritoire*, j'ai largement privilégié les distorsions que Lacan réalise sur le cas publié par Kris et sur la vie et l'œuvre de Joyce par rapport à d'autres illustrations possibles, c'est parce que ce sont les deux distorsions qui ont fait le plus grand nombre de victimes parmi les ultra-lacaniens et les anti-lacaniens.

Parmi les ultra-lacaniens, parce qu'ils présument dans leur simplicité hagiographique que, pour dire la vérité, Lacan devait nécessairement être véridique. Et parmi les anti-lacaniens, parce qu'ils ne peuvent que présumer dans leur incrédulité que si Lacan n'était pas véridique, il en pouvait l'être que pour cacher la vérité, et / ou pour s'assurer de son pouvoir maléfique sur ses adeptes.

En résumé, quand on souligne le caractère généralisé des distorsions de Lacan, ce qui, je pense, n'est pas un guide de lecture banal, on considère comme non pertinent (bien que ce ne soit pas pour autant inexistant ou dépourvu d'intérêt) ce que de telles distorsions ont une par une de particulier et de privé.

2. TGV: Tale of the Given Versions

Ceci dit, lorsqu'on se concentre sur la singularité d'une expression, on se voit dans l'obligation de faire de tels sacrifices; la seule différence c'est que la malvoyance se déplace. Il y aura toujours un détail qui permette de définir l'ordre du général qui restera hors-champ. On peut remarquer cela dans " Jacques Lacan s'analysant".

Pour mener à bien son interprétation réussie des distorsions de Lacan à propos du cas publié par Kris, Jean Allouch insiste sur deux choses et en néglige une.

(1) Il souligne quelque chose sur quoi nous sommes tous d'accord (le professeur Leibovich de Duarte, Allouch et moi) : à savoir qu'à chaque fois que Lacan mentionne ce cas, il le fait en déformant le récit original de Kris.

(2) Il souligne aussi que parmi nous, il y a des réponses différentes sur les raisons pour lesquelles Lacan a fait cela. Leibovich de Duarte dénonce son manque d'honnêteté ; Allouch interprète que par là se joue l'acting out comme reste de l'analyse de Lacan avec Loewenstein (alias Loew = love) ; et moi que par cette voie il pourrait parler à mots couverts de ses propres cas.

Ceci dit, ce qu'Allouch néglige (et fait bien de négliger) c'est que (3) dans *L'écritoire*, j'insiste sur le fait que pour étudier le pourquoi des distorsions de Lacan, il faut considérer les différences internes, c'est-à-dire, comment ces sept variations divergent entre elles. Je pense en effet qu'il ne suffit pas de signaler que les sept distorsions de Lacan ont en commun la volonté de tordre le récit de Kris, ni d'expliquer à quoi en particulier chacune réfère, mais il faut voir comment elles diffèrent entre elles dans leur degré

d'éloignement et de transformation de l'original de Kris. Dans la pratique, ceci est moins difficile à manier qu'il ne semble, parce que deux sous-ensembles se dégagent très nettement: celui des distorsions qui ont leur origine dans le séminaire, où Lacan s'aventure à des déviances audacieuses et très déformantes, et celui des publications dans les articles qui, plus tard, seront réunis dans les Écrits, où les déviations sont minimales et respectueuses du schéma de base du récit de Kris.

L'axe argumentatif de mon chapitre consiste à laisser cette division bien établie et à décourager les explications légères, comme celle qui consiste à supposer que Lacan improvisait de mémoire dans les Séminaires, sans avoir sous la main les documents du cas. De là mon insistance à montrer comment la mémoire lui faisait " défaut " dans le même sens et ma minutie à détailler les séquences et des dates, qui montrent que la rédaction de ces écrits et la dictée de ces séminaires alternent et, parfois, sont pratiquement simultanées. C'est ce qui se produit avec la séance du 11 janvier 1956 du séminaire Les psychoses, qui coïncide avec les dates de remise de la " Réponse au commentaire de Jean Hyppolite " pour la revue La psychanalyse du mois de mars; les deux se produisent en même temps, et cependant dans cette séance apparaît la liste complète des distorsions que Jean Allouch a énumérées voici un instant, alors que dans la revue n'en figure qu'une seule, la plus discrète. Se focaliser sur ces détails, permet de reconnaître que l'absence libertine d'utilisation de guillemets que Lacan pratique dans le cercle privé des séminaires (en particulier dans ceux qui sont antérieurs à 1964), contraste avec l'absence prudente de guillemets des écrits adressés au grand public (où ses élèves sont une fraction minoritaire, bien qu'assurée). Le principal objectif de mon chapitre est de distinguer ces deux sous-ensembles des sept versions et d'insister sur le fait que leur regroupement dépend du support, oral-privé ou écrit-public, où ils apparaissent; c'est pourquoi il s'appelle"

Distorsions privées et rectifications publiques? ". On peut être ou non d'accord sur l'importance de cette distinction, mais c'est quelque chose qui ne peut pas passer inaperçu en lisant les pages de Lacan; c'est pourquoi, dans la mesure où la critique d'Allouch n'y fait jamais allusion, son omission me semble si criante que j'irais jusqu'à lui donner le titre de "distorsion ".

À quoi peut bien être due cette distorsion de " Jacques Lacan s'analysant ? " Je pense qu'elle répond à une raison importante, qui, au moins à mes yeux, justifie le péché. Il se trouve que si cette étude avait pris en considération le détail des différences internes entre les sept versions de Lacan, cela aurait affaibli la vigueur persuasive de son hypothèse, au demeurant sûrement vraie, qu'il y avait chez Lacan quelque chose d'un acting-out joycien. Accepter que Lacan ait modulé son fantasme selon qu'il s'adressait à quelques uns ou qu'il écrivait pour beaucoup, n'est pas un fait qui invalide " Jacques Lacan s'analysant ", mais l'affaiblit rhétoriquement. Cela n'empêche de continuer à conjecturer qu'il y a eu là un acting out, mais cela oblige à préciser que c'en est un qui provient de l'inconscient d'un maître subtil. Il n'y a rien de plus lacanien que d'affirmer que l'inconscient est très intellectuel, cependant, le portrait romantique que l'homme est le zombie de son fantasme continue d'être vrai de la façon la plus électrique, et ça, c'est quelque chose que *L'écritaire* d'Allouch n'ignore pas.

Je voudrais maintenant éclaircir un point concernant mon propre bureau, qui touche à ma décision de mettre dans la bouche de Lacan une ou deux tirades et d'avoir romancé la fin de la scène de Kris avec son patient.

Je vois que je me suis trompé, les effets que j'ai essayé de provoquer ne se sont pas produits. C'était une mauvaise blague, et, en tant que telle, elle désarçonne et mérite donc d'être expliquée. Je n'avais nullement l'intention d'ouvrir les portes à un tout-est-bon dans la lecture des cas, mais bien celle de reproduire et de porter jusqu'à l'extrême ce que faisait Lacan. J'ai essayé de décrire, et en même temps de rendre, en le caricaturant, ce trait du style de Lacan. Je pense que Lacan utilisait fréquemment ce qui consiste à décrire et à montrer, et même à montrer au lieu de décrire. C'est un autre trait compliqué de son style, différent de celui des distorsions, que j'ai développé dans un autre chapitre de *L'écritaire* qui aborde " Joyce le sinthome " et qui s'intitule " Quand commenter est montrer ". C'est une manœuvre qui peut aboutir à des conséquences désopilantes et même plus néfastes que celles auxquelles conduisent les distorsions. Devrions-nous nous-mêmes également la pratiquer ? J'en doute depuis un certain temps. Dans *De l'hermétisme de Lacan, figures de sa transmission*, j'ai essayé de le faire sur un mode plus innocent, en intégrant des contes d'enfants dans un chapitre sur le goût du kitsch de certains lacaniens où c'est une ironie que je fais retomber sur moi-même et que, prudemment, la traduction française ne recueille pas. Ce que je veux dire, c'est que je suis d'accord avec les critiques d'Allouch, il faut être extrêmement prudent dans l'utilisation de ses figures, qui, même sans se le proposer, peuvent transmettre le pire.

3. TGV : disTorsion Générée par la Vitalité

En revanche, il y a un point sur lequel je ne peux pas être d'accord avec lui. Je me réfère à son insistance à distinguer nettement les distorsions générées par la vitalité de sa propre recherche, de celles qui se trouvent chez Lacan :

En un certain sens, nous nous sommes trouvés faire exactement ce qu'il propose comme pouvant être fait. Ce que nous avons introduit en effet, dans le cas de "l'homme aux cervelles fraîches", le déplacement que nous avons fait subir au cas, n'a d'autre statut, au moins en attendant vérification, que celui que donne Baños aux "falsifications" de Lacan: une série d'assertions qui pourraient siavérer vraies. Mais avec cette différence que ces assertions ainsi déplacées, l'épreuve de cette vérité peut, pour chacune, être faite.

Il est vrai que, en grande partie, les conclusions de " Jacques Lacan s'analysant " pourraient être vérifiées, même dans le cadre du réalisme traditionnel (" L'on pourrait aussi demander à Jean Laplanche, qui était allé voir Loewenstein à New-York juste avant d'entreprendre son analyse chez Lacan, s'il lui est arrivé de parler, dans son analyse, des restaurants proches du consultoire de Loewenstein "). Mais on doit en dire autant de Lacan! Sa conclusion sur le caractère réactionnel de l'acting-out aux interprétations peut se vérifier dans le consultoire de chacun d'entre nous. Ce n'est pas le point d'arrivée qui est distordu chez Lacan, mais le point de départ. Les écrits et les séminaires qui mentionnent le cas publié par Kris n'ont pas pour sujet l'œuvre de Kris, tel n'est pas leur but. Chaque fois qu'il mentionne le cas, c'est comme excuse pour illustrer des considérations générales sur la négation ou l'acting-out. Lacan distord Kris parce qu'il l'utilise comme un reste diurne, et non comme une prémisse sur laquelle il soutiendrait sa conclusion. Allouch fait exactement la même chose!

En commençant, j'ai signalé que "Jacques Lacan s'analysant " atteint des sommets à partir de "Un aperçu de l'analyse de Jacques Lacan". Si on est d'accord avec cela, il est aisé de se convaincre qu'Allouch commence cette ascension avec une assertion impossible à vérifier, celle dans laquelle il veut que nous reconnaissons l'objet cervelles fraîches-garçons dans le paragraphe suivant de la " Réponse au commentaire de Jean Hyppolite ":

Il semble accessoire de demander comment il va s'arranger avec les cervelles fraîches, les cervelles réelles, celles qu'on fait revenir au beurre noir, y étant recommandé un épluchage préalable de la pie-mère qui demande beaucoup de soin. Ce n'est pas là pourtant une question vaine, car supposez que ce soit pour les jeunes garçons qu'il se fût découvert le même goût, exigeant de non moindres raffinements, n'y aurait-il pas au fond le même malentendu? Et cet acting-out, comme on dirait, ne serait-il pas tout aussi étranger au sujet?

Comment peut-on lire cela? Je l'ai fait de la façon la plus classique, en deux temps. Premier temps, j'ai considéré l'antécédent immédiat des paragraphes antérieurs. Lacan vient de souligner:

a) que le fait d'aller chercher un plat de cervelles fraîches est en rapport, chez le patient de Kris, avec " une relation orale primordialement "retranchée", que son premier analyste avait déjà observée et

b) avec un pattern d'introjection qui s'occupe aussi d'avalier le moi de l'analyste. À ce niveau, Lacan ironise, en priant que cette introjection ait porté sur la partie saine du moi de Kris, la partie qui était en harmonie avec l'idéal de productivité intellectuelle des nord-américains.

Deuxième temps, j'ai lu de la façon la plus littérale possible le paragraphe signalé, et j'y trouve que, sans se départir du ton ironique, Lacan en vient à considérer un aspect différent des cervelles fraîches ; il laisse de côté le caractère comestible et la fonction des cervelles dans la production des idées, et, à leur place, il s'arrête sur la cérémonie culinaire et sur la valeur de distinction sociale que suppose le choix de ce plat dans un restaurant. Il décrit comment ça se prépare, en s'arrêtant sur le détail de la nécessité de décoller complètement les cervelles de la membrane méningée qui les entoure quand on les achète à la boucherie. Après les avoir servies à la table des jeunes gens raffinés, Lacan se demande jusqu'à quel point le choix gastronomique du patient de Kris n'a pas été aussi, ou principalement, le résultat d'un souhait de faire partie des élus et du désir qui le gouvernait de s'appropriier le bien d'autrui. En d'autres termes, jusqu'à quel point en sommes nous pas en mesure de soupçonner que, même dans cet acting-out,

il y a plagiat. Cette lecture, je l'ai résumée très brièvement dans mon chapitre, en signalant que Lacan questionne là " la possible originalité de l'Homme aux Cerveilles Fraîches (qui ne serait même pas capable de créer un acting out sans espionner son voisin !) " pour le comprendre de cette façon, j'ai dû corriger un mot de la traduction espagnole, qui commet l'erreur de transformer la " pie-mère " en une dévote " mère pieuse ", au lieu de laisser la " pie-mère " des anatomistes.

En regard, la lecture que mène Allouch est d'une intrépidité alarmante:

Voici donc les cervelles fraîches devenues des jeunes garçons, préparés au beurre noir, après qu'on leur ait enlevé une enveloppe placentaire (la " pie-mère " a-t-on traduit en espagnol, comme la " pie voleuse " !), et ajoutons, pour assembler d'autres traits inventés par Lacan, servis chauds et condimentés dans un restaurant new yorkais.

Comme on peut le voir, il lit ce fragment des *Écrits* en se servant de la mauvaise traduction espagnole faite par Tomás Segovia, un poète qui si y connaît en français, mais pas en anatomie. " Jacques Lacan s'analysant " joue avec la plaisanterie de supposer là quelque chose de maternel et il prend la liberté de transformer la pie-mère en membrane placentaire, alors que comme il le sait la pie-mère est la membrane interne des méninges. En plus, les jeunes ne sont plus pris comme le modèle de ceux qui savent quoi choisir dans un restaurant, ils deviennent eux-mêmes les cervelles en question. Réunissant ces deux distorsions et la raisonnable décision antérieure d'attribuer à Lacan le nom de " le cas des cervelles fraîches ", Allouch obtient, au terme de sa prestidigitacion, un Lacan dévorant les jeunes tout juste décollés du placenta universitaire. Le fait que " Jacques Lacan s'analysant " distord un petit peu mon chapitre et un peu plus le paragraphe de la " Réponse au commentaire de Jean Hyppolite " peut-il invalider ses conclusions? Non. À cette occasion, Allouch s'élève, à la manière habituelle de Lacan, à partir de quelques exercices de distorsion, pour atteindre ensuite des conclusions dont la solidité logique devra trouver d'autres fondements. Ce qui importe, chez l'un comme chez l'autre, c'est de les lire en sachant qu'il nous reste à mettre à l'épreuve leurs conclusions et à leur chercher des prémisses dont on puisse les faire dériver et les justifier de façon consistante, parce que les marches qu'ils ont gravies n'ont aucune importance, ce sont celles de l'escalier de Wittgenstein: il faut s'en débarrasser une fois qu'on est arrivé en haut. Plusieurs chapitres de *L'écritaire* sont consacrés à montrer cela. À mettre en relief le fait qu'il faille lire les séminaires et même les écrits de Lacan comme une pensée en train de se générer et non comme un syllogisme parfait, comme une série de conclusions qui ne naissent pas toujours des prémisses, au sens strict, mais souvent de fabulations. À ce propos, tout comme dans *De l'hermétisme de Lacan: figures de sa transmission* je me suis occupé des aspects irritants et même honteux du lacanisme, en prenant soin de ne pas tomber dans l'injure, dans *L'écritaire* de Lacan, j'ai voulu parler des aspects les plus déconcertants et même décevants de Lacan, en prenant soin de ne pas tomber dans la dénonciation.

La traducción y el trabajo del analista (*)

Norma Ferrari

En este artículo me propongo recorrer y plantear algunas cuestiones en torno a dos vías que me han interrogado desde hace tiempo: la función del trabajo de traducción y la función de la traducción en nuestro trabajo.

Dejo aquí apuntado para desplegar más adelante: traducción hecha por analistas, no por traductores.

Ubicada esta cuestión, una primera aproximación sin red, esto es, sin acudir a textos que pudieran ser soportes de esa exploración, bordea lo que siempre me ha suscitado el aprendizaje de otra lengua: la noción de un placentero pasaje, del atravesamiento de una barrera, la que supone el sometimiento a la batería de significantes de la lengua madre. Curioso modo de nombrar la lengua con la que se estructura nuestra condición de seres parlantes. El aprendizaje de otra lengua pareciera ser una sugestiva maniobra con aquello que determina al sujeto desde el origen.

En rigor, habría que pensar en un doble franqueamiento, en tanto se traspasa también la barrera / barra de la lengua a la que se accede, a cuya batería significativa se pasa a quedar sometido en tanto se hable o escriba en esa lengua.

Recurriendo en algunos diccionarios a las acepciones de los términos traducir y traducción surgieron algunas puntuaciones interesantes.

Traducir aparece como hacer pasar de un lugar a otro. Expresar en una lengua lo escrito o expresado en otra. Convertir, trocar, mudar. Explicar, glosar, *interpretar*, representar, expresar. La traducción aparece como el *sentido* que dan a un texto los *intérpretes* o glosadores.

Traslación, *versión*.1

En estas acepciones surge el interpretar y la interpretación como términos asociados al traducir y a la traducción. Más adelante volveré sobre este punto.

El recorrido por algunos textos permite en principio situar diferentes modos de ubicar, referirse o concebir la traducción.

Retomando una vez más a Freud, en la carta a Fliess del 30-5-1896, afirma que la conversión responde a lo no-traducido (en palabras) y ubica a las escenas sexuales de la histeria en un período, hasta los 4 años, en el cual no es posible que los restos mnémicos sean traducidos en imágenes verbales. (No así para las escenas en la neurosis obsesiva y la paranoia).

En la carta del 6-12-1896, luego de plantear que los restos mnémicos experimentan un reordenamiento al que nombra como "transcripción" y presumir que esas transcripciones son por lo menos tres (el S-perc.: signo perceptivo, el Ics.: inconsciente y el Pcs.: preconscious)", destaca que las transcripciones representan la obra psíquica de distintas épocas de la vida.

En lo que Freud denomina como límites de esas épocas, dice que el material psíquico sufre una traducción.

La falta de traducción de ciertos materiales psíquicos produciría las particularidades de las psiconeurosis.

"...La falta de traducción es lo que clínicamente conocemos por represión. Su motivo es siempre la provocación del displacer que resultaría de la traducción efectuada, como si ese placer engendrara un trastorno del pensamiento que a su vez impediría el proceso de traducción" 2

En su trabajo sobre Fetichismo (1927) Freud resalta el caso de un joven que había exaltado a la categoría de fetiche cierto "brillo sobre la nariz".

Este joven había sido criado en Inglaterra. Luego pasó a Alemania donde olvidó por completo su lengua materna.

"El fetiche, derivado de su más tierna infancia debía descifrarse en inglés y no en alemán. El *Glanz auf der Nase* (brillo sobre la nariz, en alemán), era en realidad *A Glance on the Nose* (una mirada sobre la nariz, en inglés), o sea que el fetiche era la nariz...". 3

En las cartas a Fliess, se puede ubicar cómo Freud, en esa época de su obra, nombraba en términos de traducción y transcripción a cierto funcionamiento del aparato psíquico. Puede pensarse que el modo como aquí se refiere a la traducción, es en referencia a la acepción del término como convertir, trocar, mudar - en palabras, aquello que por ejemplo, la conversión, muestra - o en referencia a la noción de hacer pasar de un lugar a otro, cuando enlaza la traducción a la transcripción.

En el caso del paciente fetichista, el modo como se refiere a la traducción tiene un sesgo diferente.

En principio, alude a la traducción como pasaje de una lengua a otra.

Por otro lado pone de relieve la función de la lengua madre en la estructuración del sujeto. Finalmente produce, casi sin formularla, una indicación que orienta la modalidad de abordaje del analista sobre el relato del paciente, en tanto apunta a que en el desciframiento de la estructura del sujeto, es la traducción una de las operaciones con la lengua que pueden estar en juego.

En el capítulo de su libro *Letra por Letra - Traducir Transcribir, Transliterar* 4, dedicado justamente a estas tres operaciones, Jean Allouch las articula para abordar aquello que sub- titula el capítulo: "Su juego en una secuencia: incidente de la víspera, sueño, chiste interpretativo".

En los dos capítulos precedentes se propone atenerse a leer con el escrito, interrogándose acerca de si habría que distinguir dos modos de lectura según prevalezca la letra o el sentido, y qué efecto produce en la lectura la introducción del escrito.

Toma una cita de *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, donde Lacan dice que lo escrito se distingue por una preeminencia del texto, preeminencia cuya función es impedir lo que puede haber allí de demasiado flexible habitualmente en ese juego entre lo imaginario y lo simbólico tan importante para nuestra comprensión de la experiencia.

Allouch plantea para esta flexibilidad la posibilidad de tres respuestas:

-Ubica a la traducción en relación a una preeminencia del sentido, y en particular del sentido único, pudiendo operar como respuesta a la flexibilidad entre lo imaginario y lo simbólico en tanto esté incluido el orden de la escritura....

- A la transcripción como tomando apoyo en el sonido, determinando la escritura fonética. "Un sonido por una letra, una letra por un sonido".

Plantea Allouch que esto último es más bien el ideal de la transcripción, dado que algo resiste en la escritura a su reducción a una duplicación de la palabra.

Si la transcripción fuera lograda en estos términos no funcionaría la escritura en su apretamiento, como plantea Lacan, como un modo de sortear la flexibilidad aludida.

- Y ubica como un tercer modo de cernimiento más preciso a la transliteración, regulando "el escrito no ya con el sentido o el sonido sino con la letra".

La transliteración nombra un modo de leer que promueve el psicoanálisis con la preeminencia de lo textual. A través del pormenorizado análisis de un sueño, plantea que el sueño "retoma el incidente de la víspera para leerlo con un escrito".

En ese análisis, el incidente de la víspera, una frase que oyera como resto diurno, dice Allouch que ha sido objeto de una traducción, que caracteriza como orientada, ya que revela en un punto de vaciamiento de sentido la dirección hacia aquello que el sueño despliega.

Aquí traducción no remite al pasaje de una lengua a otra, sino a uno de los virajes de la lengua con el cual se puntúa uno de los momentos por los cuales el sueño pasa en su intento de responder al incidente de la víspera.

Haciendo intervenir en ese análisis el temario de operaciones: traducción-transcripción y transliteración, dice que el sueño escribe y al escribir, el sueño lee, y antes que todo lee lo que en la víspera no pudo ser ligado, dicho de otro modo, no pudo ser leído y leído con un escrito .

Tomando el sueño como un cifrado, sostiene que cifrar no es traducir, aunque ésta pueda ser considerada como un modo de cifrado, ni tampoco el cifrar puede ser reducible a transcribir.

El cifrado se produce no sólo en la escritura del sonido sino también del escrito. Es la transliteración, que escribe el escrito, la operación en la cual se entranan cifrado y desciframiento.

Interesante planteo de la articulación lectura-escritura. que puede pensarse como apuntando a ubicar dos direcciones: una, en la clínica analítica. en cuanto a la posibilidad de precisar la particularidad de esas operaciones por ejemplo en un sueño, o en cualquier otra formación del inconsciente; esto es, ninguna de estas operaciones podrían consistir en la formación del inconsciente de la que se trate, pero su articulación en el temario en que las ubica Allouch propone para el trabajo del analista una valiosa modalidad de lectura.

Otra dirección que podría despejarse de este capítulo orienta hacia la aplicación de este temario de operaciones en el trabajo con los textos que el analista efectúa como uno de los ejes de su práctica.

En una breve nota 5 que Freud escribe sobre la versión castellana de su obra, dirigida a Luis López Ballesteros, manifiesta su admiración por el trabajo de traducción hecho por alguien que no comparte el campo de la medicina ni de la psiquiatría y comenta que siendo estudiante quiso leer El Quijote en el original en lengua castellana. El aprendizaje del castellano para leer El Quijote es lo que le permitió luego comprobar que su pensamiento había sido correctamente *interpretado* al ser traducido a esa lengua.

Más allá de lo que podría apuntarse como dificultades de traducción en la versión de López Ballesteros que diferirían de esta apreciación freudiana, esta nota permite por lo menos dos puntuaciones: una, la que en la pluma de Freud aparece como una necesidad: leer los textos en la lengua en que fueron escritos, necesidad con la cual frecuentemente nos identificamos o se nos impone. Otra, que la traducción implica un orden de interpretación, más allá del trabajo técnico que pone en juego.

La referencia a las cartas de Freud a Fliess, al capítulo del libro de Allouch y finalmente a esta nota de Freud respecto a la versión castellana de su obra, vienen a sustentar el planteo de una modalidad homóloga de lectura en juego en la clínica y en relación a los textos. Ambas prácticas se encuentran en el mismo campo discursivo, en una constante articulación, y en ese marco es de fundamental importancia para el trabajo del analista la ubicación de estas operaciones en juego en esa estructura, en tanto estructura de lenguaje.

Pasaré a referirme a la cuestión particular de la lectura de textos. Al comienzo de este artículo, señalaba que iba a referirme a la traducción hecha por analistas, no por traductores.

Y a analistas cuya lengua madre es el castellano, en relación a la obra freudiana escrita en alemán y a la obra lacaneana, escrita y hablada en francés.

Es aquí que la cuestión de la traducción toma para nosotros un valor particularmente complejo.

Nuestra lectura de los textos lacaneanos y freudianos supone una suerte de intermediación de las traducciones (efectuadas por otros o por nosotros mismos).

Tomando esto en cuenta: ¿podemos pensar en una dirección del trabajo de traducción en nuestra práctica?

En principio, tal vez se podría coincidir con una dirección general del trabajo de traducción: generar la menor diferencia posible entre las dos lenguas, entre el original y su traducción. Para el analista, esta dirección incluye un punto de imposibilidad, determinado por la estructura misma del lenguaje.

Así como no podría establecerse identidad entre significantes de una misma lengua, esto tampoco sería posible en el pasaje de una lengua a otra.

Esa hiancia, que podríamos pensar en términos de $a = a$ (el significante no es idéntico a sí mismo, no se significa a sí mismo) es ineliminable.

En tren de ubicar la operación en juego en la traducción, si consideramos que algo del orden de una reescritura se pone en juego, apelaremos a ubicar allí a la operatoria de la repetición, en tanto que en ella se registra la producción de una identidad y de una diferencia.

Por otra parte es interesante puntuar lo que Lacan releva respecto a la repetición: el resorte del encuentro fallido, de la oportunidad perdida, ubicando la función del malogro en el centro mismo de esta operación 6

En esta dirección es que apuntamos.

Se puede pensar a la traducción como un proceso que afecta la barra significante-significado de ambas lenguas, poniendo en relación sus términos de modo de producir un efecto de sentido.

El franqueamiento de las barras y esa relación podrían plantearse como una correspondencia recíproca que es la que permitiría la traducción de una lengua a otra.

Pero. ¿y el punto de imposibilidad?

Se podría plantear que si hay efecto de sentido la tarea estaría cumplida, pero la producción de sentido no es aquello que particulariza la transmisión cuando se trata del campo del psicoanálisis.

"...si para reaprehender el verdadero objeto del psicoanálisis, conviene hacer retorno a Freud, esto implica que algo del psicoanálisis sea inmune a la diferencia de1 alemán al francés. Para hablar estrictamente. no es un asunto de traducción buena o mala; más exactamente se puede traducir a Freud mejor de lo que está., pero en ausencia de traducción apropiada, se puede, mediante comentario e interpretación, dispensarse de una traducción que sería veraz...

...La tesis es aún más sorprendente en tanto que por otra parte se sostiene que el objeto del psicoanálisis está de parte a parte atravesado no solamente por el lenguaje sino por las lenguas, esto. sin embargo, no impide que haya de Freud hablando y pensando en alemán a Lacan hablando y pensando en francés una posibilidad de transmisión integral..." .

De este pasaje de *La Obra Clara* de Jean Claude Milner 7 , tomaremos sólo tres cuestiones, ligadas a algunas afirmaciones que en él se encuentran:

- - La traducción implica cierta relación con el comentario y la interpretación. Anotaremos esto, junto con el resto de las referencias en las que la interpretación aparece ligada a la traducción., como un plus., un algo en más que la mera producción de sentido.
- - El retorno a Freud desde la operación de lectura de Lacan (del alemán al francés) permite que el psicoanálisis pase. Esto es, la diferencia de las lenguas no hace de barrera infranqueable para que aquello que según Milner es el "núcleo duro" del psicoanálisis, se transmita.

- - La tercera afirmación es que en ese pasaje se produce una transmisión integral.

Ahora bien: ¿cómo pensar este planteo de la transmisión integral?

Esto lleva a interrogar cómo concebir la transmisión integral en el campo del psicoanálisis y en el campo de la ciencia, articulando esta cuestión con la noción de sujeto que se pone en juego.

A nuestro entender no podríamos pensar la transmisión integral al modo en que es concebida en el campo de la matemática, es decir una transmisión sin resto.

Lacan afirmó: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Y en Encore: el lenguaje hecho de lo que nombra como la lengua (llamada no en balde, materna). El lenguaje como lo que se procura saber respecto de la lengua.

Plantea que este punto también es abordado por la ciencia, con la diferencia de que ésta desconoce al inconsciente. El inconsciente como "testimonio de un saber que en gran parte escapa al que habla".

"Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de la lengua, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla puede enunciar".

El inconsciente como los efectos de la palabra sobre un sujeto, sujeto constituido por los efectos del significante.

Significante que no tiene relación con el significado. Su referencia es a un discurso, a un modo de funcionamiento del lenguaje como lazo entre seres parlantes, atravesados por la dimensión de la vida y de la muerte, de lo que resulta una radical ambigüedad significante.

Dice Lacan que sepa o no de qué significante es efecto, es el sujeto lo que se desliza en la cadena significante.

El "él no lo sabía" que Freud ubica como la enunciación fundamental del inconsciente, diferencia fundamentalmente al discurso del psicoanálisis del discurso de la ciencia, discurso que por estructura, no olvida nada.

Que se diga, queda olvidado tras lo que se dice, en lo que se escucha, construye Lacan en L'etourdit. 8

La palabra no transmite integralmente. Su dimensión de equívocidad, ineliminable, lo impide. La transmisión del psicoanálisis supone siempre la existencia de un resto, de una pérdida, que adviene al lugar de causa de otro movimiento discursivo.

Con lo que podríamos pensar que son los efectos de esa particular estructura discursiva los que transmiten el psicoanálisis.

"La diferencia que asegura al campo de Freud su segura subsistencia, es la de ser un campo que por su propia índole se pierde. En este punto la presencia del analista es irreducible, por ser testigo de esa pérdida".

"...pérdida sin compensación, sin ningún saldo a favor, salvo el de ser retomada en la función de la pulsación" 9

En el campo del psicoanálisis no habría posibilidad alguna de aislar de la cuestión de la estructura del lenguaje, la concepción de inconsciente y de sujeto que esa estructura pone en juego.

Es en el lugar del Otro donde se sitúa la batería significante que determina al sujeto en su división, ubicando la función de la falta como inaugural.

A esta falta Lacan la ubica superpuesta a otra, la falta real situada en el campo del ser viviente, de la pulsión, de la reproducción sexuada, sometido por tanto a la dimensión de la muerte.

Ubicando la concepción del sujeto para el psicoanálisis en estos términos, ¿cómo pensar su estatuto en relación a la transmisión integral?

En La ciencia y la verdad dice Lacan que en la ciencia el saber se comunica según una forma lógica de ese saber que sutura al sujeto que implica.

El discurso del psicoanálisis y su transmisión supone la ineliminable dimensión del sujeto, dimensión necesaria, no contingente. Dimensión no sustituible.

Pensar la transmisión integral por la vía del pasaje del alemán al francés, según el planteo de Milner, supondría pensar la estructura del lenguaje y su atravesamiento por las lenguas como una suerte de andamiaje que funciona per se, (como una fórmula, como un matema), prescindiendo de la dimensión del sujeto de la transmisión.

"No se trataría de reducir al significante al estatuto de un etiqueta pegada a una cosa, dice Lacan", porque esto sería "desconocer la esencia misma del lenguaje". Es necesario articular allí la función del sujeto.

Es interesante remitirnos al comentario de Lacan respecto a la traducción en el artículo de Freud "Recuerdo, repetición y elaboración, de los términos *Trieb* y *triebhaft*, que fueron traducidos por instinto e instintual, señalando lo problemático que esto introduce en la transmisión del psicoanálisis.

Si bien se puede apuntar que no se trata allí solamente de una cuestión de buena o mala traducción, podríamos agregar que de todos modos esta cuestión no es sin consecuencias cuando la podemos ubicar *après coup* entramada con momentos de cristalización, de cierre del discurso, de desconocimiento de la experiencia analítica. Cuestiones, todas estas, que hacen a la particularidad del campo del psicoanálisis y su transmisión.

En el editorial del N° 5 de *Poubellication* hacíamos referencia a lo expresado por Jacques Alain Miller en el postfacio del seminario Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis, cuando refiriéndose a la transcripción del Seminario dice: "On a voulu ici compter pour rien..." {Se ha querido aquí no contar para nada).

Ubicábamos allí una dimensión de imposibilidad. dado que la transcripción supone una lectura., una posición, y por consiguiente un sujeto.

Considero que así como en el establecimiento de un texto no hay modo de "no contar" , también en el trabajo de traducción en el campo del psicoanálisis. tomando provisoriamente por ahora sólo la dimensión de interpretación que supone, no hay forma de descontar al traductor-analista.

Es contando con esto que tal vez se pueda bordear la cuestión acerca de la función y la dirección de la traducción en el campo del psicoanálisis.

Por otra parte, en relación por ejemplo a los Seminarios de Lacan, ¿podríamos suponer que los analistas de habla francesa tienen allanado el camino, que por no mediar la traducción se les facilita la tarea, en relación a los no-franco parlantes?

Dice Danielle Arnoux 10 :

"La transmisión de la enseñanza de Lacan disjunta de la voz que la profería ha pasado a otro modo con el escrito y la operación de ese pasaje no es nula"

"Hay exigencias de acotamiento que imponen caídas en el pasaje del discurso proferido a su escritura y aquí se inician hipótesis o elecciones de lectura".

"...Se ve que el pasaje a la escritura del Seminario en ningún caso puede ser tenido por el seminario mismo".

De esto se desprende que la tarea del establecimiento de un texto supone una compleja trama de operaciones que implican un modo particular de incidencia sobre el mismo, incidencia que podemos pensar tan determinante para el texto en su lengua original como en su traducción.

El planteo de D. Arnoux coloca en un plano singular la noción de "original", de "fuente", por el sesgo de interrogarnos acerca de si podemos pensarlos como aprehensibles. (Salvando la diferencia que su referencia es al Seminario, transmitido en forma oral, pero permitiéndonos la posibilidad de desdibujar la diferencia entre lo hablado y lo escrito, para poder precisar si no nos encontramos allí en un nuevo punto donde se registra una distancia no eliminable).

¿Cómo pensar entonces la tarea del analista en relación a la/las traducciones, versiones? Pareciera que la operación que está en juego, más allá del pasaje de una lengua a otra, es una articulación entre interpretación y construcción.

Esto como un modo de cernir, de bordear aquello que pueda concebirse como "el original", contando con que el abordaje de ese original como una suerte de captura de lo escrito, está marcado por una dimensión de no cesar de no advenir.

"...la traducción necesita otra referencia además del sentido para luchar contra lo que Lacan hacía notar cuando decía que el sentido pierde como un recipiente agujereado. Con sentido no se detiene la pérdida de sentido."¹¹

Si la traducción en general supone "el escrito y la transmisión" ¹² y también cierto orden de interpretación, plantearemos que la traducción en el campo del psicoanálisis redobla ese orden, ya que a la interpretación ligada al traducir articula aquella que está en juego en la lectura, y demanda al analista una tarea donde la confrontación de textos, la comparación, las decisiones en el campo de su operatoria de lectura implican una construcción. Construcción a la que se puede ubicar entre una y otra versión. En el lugar de la hiancia, la diferencia, del traspié, de la discordancia.

Construcción que no tiene como función rellenar los agujeros del recipiente del sentido al que se refería Lacan, sino relanzar una y otra vez, uno de los fundamentos de la relación del analista con su práctica, uno de los ejes en los que apela a sostener su clínica.

Notas

(*) Artículo publicado originalmente en Poubellication Lacaneana 6/7.

1 Enciclopedia Sopena. Nuevo Diccionario Ilustrado de la Lengua Española. Ed. Ramón Sopena S.A. Barcelona. Diccionario Larousse. Ed. Larousse Arg. SA.

2 Freud, S.: *Ms orígenes del Psicoanálisis*. ~ Editorial S.A. Madrid.

3 Freud. S.: O.C. T. II. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Biblioteca Nueva.

4 Allouch, J.: *Letra por Letra. Traducir, Transcribir, Transliterar*. EDELP (École Lacanienne de Psychanalyse)¹.

5 Idem. Nota 3. Tomo I

6 Lacan. J.: Seminario II Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Ed. Paidós. Bs. As. Barcelona-Madrid

7 Milner, J-C.: *L'ouvre claire - Lacan., la science, la philosophie*. Ed. du Seuil.

8 L'etourdit.. Scilicet 4. Ed. du Seul

9 Idem 6. Cap. X.

10 Boletín 5. Stéclrture. Aviso. Danielle Arnoux.

11 Idem. Nota 4.

12 Berman. A.: El lugar de la traducción (Ensayo)

Referencias

-Lacan, J.: *Seminario 20 "Aún"* . Ed. Paidós.

- Lacan, J.: *Escritos*, "La ciencia y la verdad" .

- Actas reuniones del grupo de trabajo sobre "Cuestiones de Escuela", años 94/95.

La traducción: entre transmisión e interpretación (Un comentario teórico, una nota al pie y un caso práctico)

Lluís Solera

Comentario teórico

En mi lengua de uso habitual, el catalán, aún hoy continúa viva la que para mí es una bella palabra de origen árabe: *torsimany* (trujamán se puede encontrar en el Quijote, en castellano) que proviene de *turgumân* 'intérprete', derivado de *tárgam* 'traducir', a su vez posible préstamo de otra lengua semítica de donde también provienen las palabras del hebreo rabínico *targem* 'interpretar' y *Targum* 'interpretación'.

La forma en que aparece la palabra en sus primeros orígenes -la predominante catalana (*torcimany*) e italiana (*turcimanno*)- es francamente interesante, ya que en la transmisión directa de la pronunciación mozárabe, donde la *g* pasa como *c*, se observa cómo ésta se produce prácticamente obligada a través de un cruce con el románico *torcere*. Tanto es así, que en catalán hasta aproximadamente el siglo XIX era entendida popularmente en el sentido de 'persona hábil', torticera, podríamos incluso muy bien decir. Por donde entramos aquí de través en la dimensión del engaño, de la que da cuenta la histórica expresión en lengua italiana, mundialmente conocida, de *traduttore traditore*, traductor traidor.

Podemos ver claramente, pues, al hablar sobre la problemática de la traducción, que íntimamente unida a la significación del *traducere* original latino como 'transportar, transferir', aparece ligada a ella la cuestión de la interpretación y que ésta tiene, podemos decirlo así, un sentido fuerte.

En efecto, la interpretación, considerada en sus orígenes etimológicos, no se limita a ser un mero trasvase del sentido semántico, sino que adquiere un carácter próximo a la práctica religiosa, moviéndose en el terreno de la conjetura y la exégesis, véase la *ermhneutikh*, la hermenéutica. Como es sabido, los problemas del lenguaje no sólo jamás han sido ajenos a la reflexión teológica, por el contrario, han adquirido un papel sumamente relevante. Sirva de ejemplo la polémica suscitada alrededor de la cuestión de los universales, con las dos posiciones contrapuestas, nominalismo y realismo, a que dio lugar.

El mito de Babel nos habla de un logos universal original y primitivo, la «lengua de Dios» con la que habría creado el mundo con el mero hecho de hablar. Para los dioses, pues, no habría separación entre lenguaje y acto, y los hombres encontrarían el correlato de las palabras en los objetos inmediatos de la realidad, sin fractura alguna. Después de aquí, toda una larga tradición filosófica y filológica dará cuenta de los intentos de restablecer esta lengua original ya perdida para siempre. Y no necesitamos buscar ejemplos demasiado remotos en el tiempo, recordemos la importancia de la pronunciación exacta de los escritos sagrados en la tradición talmúdica, que sostenía que ésta era la lengua de Dios, o la función creadora de la palabra en el pensamiento mágico -no es siquiera necesario pensar en los sortilegios, basta observar en los espectáculos de magia del mundo de hoy el famoso «abracadabra» que formula el mago antes de iniciar el pase.

Así pues, la cultura occidental incide plenamente desde sus orígenes en esta problemática que impregna todo lo relativo al fenómeno de la traducción. La necesidad de la transmisión del mensaje divino, el texto bíblico, abrió el paso a una, con mucho, más peliaguda cuestión: la de su interpretación.

Crucial, justamente, porque se puede incluso afirmar que es precisamente el momento de la vulgarización de la Sagrada Escritura, de su paso a las distintas lenguas vernáculas, en el que históricamente se define y se construye en Europa el entramado de las diversas nacionalidades, por un lado. Por el otro, dicha traducción, en términos de lectura interpretativa, estará también en el origen del cisma religioso, sirva para ello el caso de Lutero.

La traducción tiene como objeto primero la transmisión de un conocimiento oculto en el entramado de otra lengua. En este sentido, el término inglés, *translation*, nos recuerda que *traducir* no fue la palabra que designaba inicialmente esta práctica en las lenguas románicas, sino que fue precedida de *trasladar*. De

hecho, en el castellano actual, es plenamente vigente en el ámbito del lenguaje jurídico-administrativo la expresión *dar traslado* (de una sentencia, por ejemplo), en el sentido de enviar una copia.

El problema, en realidad, no radica tanto en que lo que se trata sea el establecimiento de una copia - imposible, por otro lado, por razones inherentes al propio lenguaje- como en el hecho de que la traducción crea un doble que cobra plena autonomía y que en la mayoría de ocasiones su función viene a ocupar el lugar del original, todo ello escapando a nuestra propia percepción del fenómeno. ¿Cuántas veces no hemos afirmado haber leído a Tolstoi, Proust, Shakespeare o García Márquez, sin reparar en que a lo que hemos tenido acceso no era otra cosa que la traducción de sus textos? Como la carta robada de Poe, queda oculta y cumple perfectamente su función. De lo que no sabemos es de las transformaciones que sufrió en el camino.

Es aquí donde retomaré lo que constituía el punto inicial de mi reflexión, después de aceptar el compromiso de realizar este trabajo que se me presentaba un poco sin objeto, teniendo en cuenta que para mí el trabajo del traductor se inscribe en el campo de una praxis, lo cual no impide, es cierto, la reflexión sobre el marco en que se establece dicha práctica.

Para decirlo sin rodeos, empezaré en un lugar que a mí siempre me ha parecido de una obviedad aplastante: traducción es interpretación.

El traductor es, esencialmente y de manera primigenia, un lector. Y leer es interpretar. Respecto a lo que comentábamos antes sobre la relación entre interpretación y transmisión, la cosa se presenta un poco invertida: se transmite lo que se interpreta. Lo cual no impide que después a su vez el lector interprete lo que se le transmite. Se cumple aquí el esquema que Pearce definió como «la semiosis ilimitada» y al cual en alguna forma rinde tributo la obra lacaniana: un significante remite a otro significante, que a su vez remite a un tercero etcétera, y así *ad infinitum*, con la consiguiente abolición de la referencia al objeto.

Ahora bien, si partimos del hecho que traducción es interpretación ¿de qué interpretación se trata?

¿Podemos inferir que se trata aquí del concepto de interpretación tal como lo formula Lacan? Es decir ¿una intervención sobre el texto que oscilaría entre la cita y el enigma? Es una posibilidad, si entendemos por ello aquel arco que va desde la pura literalidad a la suspensión de la significación más allá del sentido. Dicho de otra manera, entre un «parecer querer decir», como ilusión de la mera remisión de un significante a una significación unívoca, y la apertura a toda significación posible, donde el recorte y fijación como sentido que efectúa el contexto no detendría la significación, sino que la situaría como entre paréntesis, donde lo uno abre paso a lo múltiple, dejando de lado la linealidad teleológica que marca la dictadura del sentido.

Digamos, un poco como de pasada, que entre uno y otro polo en tensión podríamos hablar de dos tipos de lector: el lector-entendedor, aquél que centra su interés en la transferencia de sentido, en un ¿qué dice? que se me antoja como correlativo de la cada vez más frecuente traducción automática; y un lector-intérprete, animado por una interrogación donde el texto mantiene una clave supuestamente oculta a su deseo detrás de la disposición significante.

Me resulta sin embargo mucho más interesante y evocador tomar como punto de partida una concepción de la interpretación muy cercana a como es tomada desde el punto de vista musical. A saber, como la ejecución de una codificación donde la instrumentación de la materia significante (del lenguaje) nos abre las resonancias del acto creativo.

Tenemos, pues, una dimensión significante (la partitura, el escrito) que se encuentra como necesariamente correlativa de la dimensión del acto. Relación necesaria, porque sin una cierta mirada evocadora sobre ellos su valor es inexistente. Tanto una como otro son un texto mudo cuya significación es igual a cero.

Esta forma de aproximarnos a la interpretación, más vinculada a la vertiente del acto que a la del significante, nos permite traer de la mano otra de las cuestiones recurrentes en todo discurso sobre la traducción: la originalidad. Todo acto podemos decir que es siempre contingente, lo cual lo caracteriza como una experiencia única e irrepetible. Una misma partitura dará lugar a diferentes interpretaciones según la particularidad del estilo de quien la ejecute e incluso del diferente momento en que lo haga, que

siempre producirá una variación de matices. De la misma manera, podemos encontrar diversas traducciones de la misma obra e incluso criterios que nos harán escoger una u otra según nuestras preferencias. Variaciones, estas, que no únicamente dependen de cuestiones tan personales como el estilo o la habilidad del traductor. Las traducciones también han ido siendo diferentes según la época e incluso el género, difuminando los márgenes entre lo que podríamos denominar traducción o versión libre, pero al mismo tiempo el lenguaje también ha sufrido grandes transformaciones, tanto en la lengua de partida como en la de llegada. Así, en la traducción de un texto del siglo XIX, en principio encontraremos un lenguaje sustancialmente diferente en una versión actual que en una coetánea, a no ser que aquélla pretenda crear, por el motivo que sea, un efecto de distancia temporal recreando el lenguaje de la época. Pero exceptuando estos casos, realmente excepcionales, ni lo que conocemos como clásicos se libran de dichos avatares. Son factores que incidirán invariablemente a pesar de la ingente producción elaborada en materia de técnica y teoría de la traducción.

De todas formas, la cuestión de la originalidad en traducción no se plantea habitualmente en términos de 'innovación', sino más bien de distancia con el original. Quiero decir con ello que lo que suele exigirse como criterio cualitativo es que sea 'fiel'. El problema es qué se entiende por fidelidad. En primer lugar, porque el lenguaje es, por su misma naturaleza equívoco, esto es, no unívoco. Sujeto a intervalo, múltiples juegos de condensación y desplazamiento, con estructuras sintácticas divergentes en las diversas lenguas, etc. En segundo lugar, ya hemos hablado de ello, porque el traductor, en tanto que lector, interpreta, es decir, elige y selecciona, lo que también hace a su vez el lector.

La traducción como interpretación implica establecer una selección, elegir y decidir sobre las significaciones posibles y sobre las posibilidades significantes, lo cual nos devuelve, a su vez, al terreno de la apuesta, terreno correlativo, como hemos dicho, al del acto, y en concreto al del acto creativo.

La exigencia de fidelidad, en cambio, imposible por otro lado, estaría más cercana al concepto de reproducción, y mantendría un cierto paralelismo con el concepto de «original» en pintura, a partir del cual la traducción funcionaría como una copia cuyo valor habría que establecer siempre en relación con la existencia del texto primigenio que quedaría colocado en el lugar de objeto-fetiché.

La paradoja de todo ello es que la *Kultur* de la que hablaba Freud, es decir, en el sentido más amplio de civilización o sociedad, establece una relación mucho más neurótica y menos sacralizada que todo eso, hasta el punto que lo que en realidad se ha producido es un efecto bastante diferente, al que sin duda alguna ha contribuido la reproducibilidad técnica a la que aludía Benjamin. Así, como ya habíamos introducido anteriormente, la mayor parte de nuestro acervo cultural está formado por un conocimiento del que no hemos bebido en sus fuentes originales, sino accediendo a él gracias a que hemos tenido a nuestra disposición traducciones a las que recurrir de manera mucho más cercana e inmediata.

Si tenemos en cuenta esto podemos decir que, más que una copia, la traducción crea en realidad un doble que viene a ocupar el lugar del original, substituyéndolo absolutamente en todas sus funciones significantes, de manera que éste, a título de referencia, quedaría en cualquier caso relegado en última instancia a un discretísimo segundo plano, ya que habitualmente sólo se trabaja con uno de los dos elementos y habitualmente nadie suele poner reparos en tomar la traducción como si se tratara de una fuente original.

Y, como ocurre con el doble, también puede llegar a presentar su lado verdaderamente más siniestro. Riesgo evidente en el caso de los textos que son sometidos a un intenso proceso hermenéutico, por cerrar el círculo, como en el caso ya comentado que se produjo históricamente con las sagradas escrituras. Valga el ejemplo, precisamente, porque esto es posible desde una doble vertiente: por un lado, cuando por determinadas coyunturas se institucionaliza una cierta sacralización del texto, lo cual conduce siempre a un punto de inefable, pues parecería que el texto habla por sí mismo, obviando el acto lector, fenómeno que en principio afecta al original y por ende a la traducción, por el otro, por el hecho mismo que la traducción, por su propio carácter interpretativo, efectúa un establecimiento del texto, es decir, una lectura y no otra, con lo cual incluso podría darse la paradoja de que dos lectores de un mismo autor en versiones idiomáticas diferentes sostuvieran tesis divergentes, e incluso contradictorias, sobre un mismo punto.

Conjurar este peligro implica mantener abierto permanentemente el horizonte de la interpretación, su carácter de ciframiento y desciframiento permanente, ya que todo acceso a lo real no se produce sino al precio de una mediación simbólica. Por el contrario, todo intento de dominio, de apropiación sobre el texto,

conlleve como resultado su reducción a un fetiche petrificado, vacuo recetario tautológico, o su elevación metafísica, con su surgimiento como verdad revelada; es decir, la estéril soberbia autoreferencial o la segregación e incluso el asesinato.

Nota al pie

El hecho traductor exige, pues, una gran responsabilidad, con su consiguiente deriva ética, ya que toda elección implica siempre una pérdida, puesto que se trata de una apuesta donde hay que jugársela y como todo acto no es nunca sin consecuencias.

Hasta aquí el comentario teórico y la nota al pie, con lo que paso ahora a coger el rábano por las hojas, el toro por los cuernos o el conejo por las orejas.

Caso práctico

Aún a riesgo de levantar la liebre sobre un tema ciertamente delicado en el ámbito en que nos movemos, me permitiré relatar una anécdota personal de hace algunos años que creo que explicita adecuadamente la problemática que he intentado esbozar en este artículo. Se trataba de escoger para el catalán -donde no hay lo que podríamos decir una tradición terminológica claramente establecida de psicoanálisis, especialmente en lo que respecta a Lacan, de quien apenas se puede encontrar un seminario y unos pocos escritos- la traducción de *la passe*.

Para resumir, avanzaré que había encontrado algunos artículos donde se hablaba del *passí* (equivalente del *pase* en castellano, aunque con un contenido semántico mucho más restringido, puesto que designa únicamente, traduzco: «Documento que sirve para poder entrar en un lugar, espectáculo o local, sin restricciones, o para circular de un lugar a otro»). Era evidente para mí, pues, que la traducción adecuada tenía que ser *pas*, equivalente al castellano *paso*, y que recoge también el resto de acepciones de *pase*.

Todo esto me llevó a un problema colateral: teniendo en cuenta la significación de uno y otro término, ¿era correcta la elección para el castellano de *pase*, en lugar de *paso*?

Cada uno saque sus propias conclusiones -para ello, adjunto al final del texto las definiciones recogidas por el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia-. Por supuesto, también puede deducirse la mía, pero lo que realmente más me interesa es introducir ciertas reflexiones y comentarios que denotan la importancia de una u otra elección, cuyo alcance siempre va mucho más lejos de lo que parecería a simple vista.

Vaya, de entrada, el hecho que no es lo mismo el uso terminológico, en un campo especializado, que el uso común de una palabra. Lo cual tampoco evita que las connotaciones derivadas del uso común alcancen también al uso terminológico (este sería otro tema también extenso).

Tanto *pase* como *paso* dan cuenta de la acción y efecto de pasar, cualquiera de las dos serviría, indistintamente.

En cuanto a *pase*, es algo que se muestra a alguien que tiene capacidad de decidir, lo cual remite a la existencia de una autoridad externa que sanciona o no la posibilidad, fijémonos bien, de entrar a algún sitio. Por otro lado, ese algo que se muestra no es cualquier cosa, digamos que ya está convenido de qué se trata, y por tanto se trata únicamente de verificar si la enunciación coincide con lo (ya) enunciado. Tiene que ver también con la nominación (es nominal, concedido por alguien autorizado) y, en cualquier caso, nominal o no, el peso recae sobre el objeto (y el lugar) y no sobre el sujeto, que hace las veces de mero portador. Digamos que entraríamos en una dialéctica de inclusión/exclusión en relación con el tener.

Respecto a *paso*, aun haciendo referencia a un lugar, se pone más bien el acento sobre el movimiento y lo transitorio, pero también sobre el acontecimiento y la experiencia (no olvidemos las resonancias de la definición del concepto en psicoanálisis como de transmisión de un saber... en la experiencia, y los debates sobre la permanencia del AE). Implica una puesta a prueba de nuestro deseo e implica una

decisión personal, lo que apunta a la responsabilidad sobre un acto como pura enunciación, que no aparece en la otra acepción donde, como mucho, lo subjetivo podría remitir a una cierta habilidad. En un paso, se pone el hincapié en el lugar *por* el que se pasa, mientras que en el pase, por tratarse de una entrada, lo importante es el lugar que *al* que se pasa (¿podríamos hablar de función y estatuto?). En fin, tiene más confluencias con el autorizarse a sí mismo que con el reconocimiento.

Vayamos ahora a la cuestión sintáctica, la estructura en funcionamiento, para lo cual propongo un pequeño ejercicio: *faire la passe*... ¿hacer el pase?, ¿hacer el paso? o... ¿dar el paso?

Lo dicho: a cada cual su respuesta. Ahora bien, después de tantos años en los que el término *pase* ha sido plenamente difundido, y por tanto establecido, si vuestra respuesta va en sentido contrario a la tradición, ¿quién le pone el cascabel al gato?

Valencia, diciembre de 2000

* * *

pase1

1. m. Acción y efecto de pasar.
2. [m.]Acción y efecto de pasar en el juego.
3. [m.]Cada uno de los movimientos que hace con las manos el magnetizador, ya a distancia, ya tocando ligeramente el cuerpo de la persona que quiere someter a su influencia.
4. [m.]Esgr. finta2, amago de golpe.
5. [m.]Taurom. Cada una de las veces que el torero, después de haber llamado o citado al toro con la muleta, lo deja pasar, sin intentar clavarle la espada.

de castigo

1. Taurom. El que da el torero de modo que el toro haga un gran esfuerzo en la embestida y pierda poderío.

de muleta

1. Taurom. Cada una de las veces que el matador deja pasar al toro para preparación o adorno.

pase2

Imper. del verbo pasar, palabra con que por lo común empiezan esta clase de documentos.

1. m. Permiso que da un tribunal o superior para que use de un privilegio, licencia o gracia.
2. [m.]Dado por escrito, se suele tomar por pasaporte en algunos países.
3. [m.]Licencia por escrito, para pasar algunos géneros de un lugar a otro; para transitar por algún sitio, para penetrar en un local; para viajar gratuitamente, etc.
4. [m.]El que da el Estado a los rescriptos y bulas pontificias y a los agentes extranjeros.

de pernocta

1. El que se da a los soldados para que puedan ir a dormir a sus casas.

paso1

Del lat. passus.

1. m. Movimiento de cada uno de los pies para ir de una parte a otra.
2. [m.]Espacio que comprende la longitud de un pie y la distancia entre este y el talón del que se ha movido hacia adelante.
3. [m.]paso romano.
4. [m.]peldaño, escalón.
5. [m.]Movimiento regular y cómodo con que camina todo cuadrúpedo, levantando sus extremidades una a una y sin dar lugar a salto o suspensión alguna.
6. [m.]Acción de pasar.
7. [m.]Lugar o sitio por donde se pasa de una parte a otra.
8. [m.]Diligencia que se hace en solicitud de una cosa. Ú. m. en pl.
9. [m.]Estampa o huella que queda impresa al andar.
10. [m.]Licencia o concesión de poder pasar sin estorbo.
11. [m.]Licencia o facultad de transferir a otro la gracia, merced, empleo o dignidad que uno tiene.
12. [m.]exequátur.
13. [m.]En los estudios, especialmente de gramática, ascenso de una clase a otra.
14. [m.]Repaso o explicación que hace el pasante a sus discípulos, o conferencia de estos entre sí sobre las materias que estudian.
15. [m.]Lance o suceso digno de reparo.
16. [m.]Adelantamiento que se hace en cualquier situación, de ingenio, virtud, estado, ocupación, empleo, etc.
17. [m.]Movimiento seguido con que anda un ser animado.
18. [m.]Modo o manera de andar.
19. [m.]Trance de la muerte o cualquier otro grave conflicto.
20. [m.]Cualquiera de los sucesos más notables de la Pasión de Jesucristo.
21. [m.]Efigie o grupo que representa un suceso de la Pasión de Cristo, y se saca en procesión por la Semana Santa.

22. [m.]Lucha o combate que en determinado lugar de tránsito se obligaban a mantener uno o más caballeros contra todos los que acudieran a su reto.

23. [m.]Cada una de las mudanzas que se hacen en los bailes.

24. [m.]Cláusula o pasaje de un libro o escrito.

25. [m.]Puntada larga que se da en la ropa cuando, por usada, está clara y próxima a romperse.

26. [m.]Puntada larga que se da para apuntar o hilvanar.

27. [m.]Acción o acto de la vida o conducta del hombre.

28. [m.]Pieza dramática muy breve; como, por ejemplo, el de Las aceitunas, de Lope de Rueda.

29. [m.]Cada uno de los avances que realiza un aparato contador.

30. [m.]Geogr. Estrecho de mar. PASO de Calais.

31. [m.]Mec. Distancia entre dos resaltes sucesivos en la hélice de un tornillo.

32. [m.]Mont. Sitio del monte, por donde acostumbra pasar la caza.

33. [m.]Vol. Tránsito de las aves de una región a otra para invernar o estar en el verano o primavera.

34. [m.]V. ave, mula de paso.

35. [m.]pl. Dep. En baloncesto, falta en que incurre el jugador que da más de tres pasos llevando la pelota en la mano.

36. adv. m. Blandamente.

37. [adv.]Quedo, en voz baja.

(Nota: excluyo de aquí las más de 3 páginas de expresiones y frases hechas que figuran en esta 1ª entrada de *paso*; la 2ª entrada carece de interés para nuestra referencia)

El testamento de Jacques Lacan

Michel Sauval

Se sabe...

.... que hay que callarse

Se sabe que la transcripción de los seminarios de Jacques Lacan, en algún sentido, implica "problemas". Se lo sabe, aunque mas no sea porque se comenta (algunos lo han leído en los diarios, hace tiempo) que no se ha vacilado en apelar a todos los recursos del estado para defender "La" versión existente de dicho seminario.

Pero sobre esta cuestión "no se habla".

Y este silencio recibe el acuerdo tácito de casi todos, aunque sea con diferentes argumentos y se pertenezca a diferentes "bandos". Para algunos, porque esto no tiene importancia, todo se reduce a un problema de derechos de autor zanjado correctamente a favor de Miller, no hay nada que saber, ni investigar, ni pensar.

Para otros porque aún acusando a Miller de haber hecho valer un "espurio" control monopólico sobre los seminarios de Lacan, paradójicamente, tampoco habría demasiado que saber o pensar puesto que ese juicio es tan lapidario como el anterior.

... que "da lo mismo"

Se sabe, aunque también bajo el mismo modo renegado que en el caso anterior, que el seminario "de" Lacan no sería tan "de" Lacan.

El "cuidadoso" reparto de roles respecto de la "autoría" que aún conservan Seuil y Paidós ("*Le séminaire de Jacques Lacan - Texte établi par Jacques-Alain Miller*") suele desaparecer en la simplificación que exigen, por ejemplo, las bases de datos y herramientas de búsqueda de las librerías electrónicas donde en el lugar del autor aparece simplemente "*Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller*".

Lo mismo pasa también, ya no con computadoras, sino con muchos estudiantes de las facultades de psicología para quienes "da lo mismo" quien "lo dijo", Lacan o Miller.

Miller es el primero en confirmar la validez de esta equivalencia: "*siempre confirmé con Lacan los contratos de edición, jurídicamente tengo el estatuto de coautor*" (1) (subrayado MS).

Justamente, esta "coautoría" es la que ha sido sancionada/ratificada como tal por el Estado, en el fallo judicial referido inicialmente.

Mi formación política me sugiere un razonamiento sencillo: una intervención estatal implica forzosamente que una lógica extra analítica se ha ubicado en posición dominante.

Por eso siempre me llamó la atención que la comunidad analítica despreciara las consecuencias que podían resultar de tales hechos.

Mi propuesta es detenernos a pensar un poco sobre ello, sacar el tema del silencio y hacerlo objeto de análisis.

El caldero del seminario

Miller señala claramente que no solo se trata del estatuto jurídico de su coautoría sino también de habría razones psicoanalíticas que avalarían su posición de "redactor" ("establecimiento" del texto) del seminario.

Estas razones, se ordenan, en gran medida, como las del ejemplo freudiano del caldero. Por eso mismo conviene recorrerlas todas (en particular, analizar como se van montando las escenas), a lo largo de la conocida entrevista con F. Ansermet sobre el "establecimiento" del seminario.

"El original no existe"

El primer problema que se plantea en el "Entretien..." (1) es que el "original" se habría "perdido". F. Ansermet recuerda que en el epílogo de la edición del seminario de 1964 se indica que "se trata de una transcripción que de ahora en más dará fe y valdrá, en el porvenir, por **el original que no existe**" (subrayado MS) a lo que Miller responde: "El problema es el pasaje de lo oral a lo escrito. **No hay obra oral. Una obra oral se mide por sus consecuencias en el que escucha**".

Ahora bien, si fuera así, entonces tampoco podría haber edición "oficial" del "seminario". Como tantas enseñanzas orales, solamente tendríamos noticias de ella por el testimonio que diesen, diferentemente, cada uno de los alcanzados por ella.

En el caso de Lacan, a diferencia de Freud, hubo una elección por el desarrollo de una enseñanza oral. Como bien dice Daniele Arnoux, "es posible que no hayamos aún percibido (pris la mesure) todas las consecuencias de esa elección ni su pertinencia en relación a su objeto. Que un debate tenga lugar sobre la transcripción crítica del seminario forma parte de esas consecuencias" (2).

En suma, que no haya escritura, por Lacan, de su seminario, no significa que no haya "texto" en absoluto. Conscientes o no, tanto Lacan u otros, de la posibilidad de que algún día hasta "el mas insignificante de sus dichos pudiese ser respetado", el hecho es que a partir de 1953 se tomaron todos los cuidados y reparos necesarios para que de esa enseñanza oral perduren marcas, marcas de escritura.

- desde 1953 en términos de una estenotipia de cada una de las sesiones del seminario:
- desde diferentes otros momentos, en términos de los registros propios de los diferentes tipos de dispositivos que fue generando el desarrollo tecnológico (cassettes de audio, videos, etc.)

Es así que hoy en día existen grabaciones (registros sonoros) de algunos seminarios respecto de los cuales bien podríamos hablar de "obra oral", del mismo modo que podríamos hablar de "obra", por ejemplo, para "The Kolhn Concert" de Keith Jarret (y no solo porque se pueda obtener la "partitura" de dicho concierto sino en tanto registro sonoro de lo que fue aquella improvisación). Ya no se trata solo de poder "leer" los seminarios. Insisto, hoy podemos **escucharlos !!!!**, podemos seguir a Lacan en sus entonaciones, sus pausas, su ritmo, y porque no decirlo, hasta su "música".

Por lo tanto, **no puede argumentarse la inexistencia de marcas** para justificar alguna decisión o criterio sobre la transcripción de esa enseñanza "oral".

"Quien?"

Por eso es también el propio Miller el que, en el mismo "Entretien...", unas páginas después de haber dicho que los originales no existen, reconocerá que los "originales", finalmente existen. La siguiente imagen es elocuente: Lacan "ante el armario abierto que contenía las versiones estenográficas de sus seminarios, que se acumulaban año tras año", suspirando "¿**Quien** se ocupará de todo eso?" (subrayado MS)

El problema ya no es entonces la inexistencia de los "originales", el problema pasa a ser que ellos no se bastan a sí mismos: "Lacan (...) nunca consideró publicables las versiones estenográficas de su enseñanza". Hace falta "alguien" que "se ocupe de todo eso".

Durante esos 20 años de espera hubo intentos, de parte de algunos de los asistentes al seminario, de dar cuenta de esa enseñanza. Pero, obviamente, medidos con la vara de las exigencias de un ejercicio de transcripción "fiel" que pudiera alcanzar la pretensión de llevar la firma del propio Lacan, estos "intentos" no podrían sino desecharse, por la sencilla y estricta razón de que nunca pretendieron ser mas que el "resumen" o "versión" que los firmantes podían testimoniar de esa enseñanza oral a la que habían asistido. Que yo sepa, ninguno de ellos pretendió redactar un texto que pudiera ser firmado por Lacan.

Sin embargo Miller hará jugar, sobre este escenario, y tal como es su costumbre, diferentes niveles, mezclándolos y pasando de uno a otro (sin que se note) según sus conveniencias.

Al nivel de la competencia (el nivel de la aptitud para postular al "quien" que convoca aquella imagen de Lacan ante el armario) Miller agregará el nivel de las "finalidades". Dirá así que los trabajos de Pontalis, Safouan, Nassif y Conté fueron "*tentativas de explotación del Seminario*" (subrayado MS).

La incompetencia se tiñe entonces con la oscuridad semántica que aporta el término "explotación" en la superposición de un campo de "finalidades".

Pero que significa, concretamente, esta "explotación"? ¿Cual es la acusación en juego?

Esto se aclara en la página siguiente, cuando Miller intenta justificar sus intervenciones judiciales post mortem de Lacan. En esa página utiliza el mismo término "explotación", pero esta vez acompañado de una serie de adjetivos que no dejarán dudas o ambigüedades sobre la cuestión en juego: "**explotación comercial desvergonzada de las ediciones llamadas piratas**" (subrayado MS).

Una página de distancia es lo suficientemente grande como para desprenderse de una referencia demasiado directa a la serie de nombres propios adelantados (Pontalis, Safouan, Nassif y Conté), al tiempo que es lo suficientemente corta como para sostener la relación entre una "explotación" y otra.

Lo que no habría que pasar por alto es que de una página a otra también hemos saltado por encima de otros "diez años", pues la segunda "explotación" a la que refiere Miller ya no remite a ninguna de las situaciones ocurridas en vida de Lacan, sino al proceso judicial de 1985 contra los miembros de Stécriture. En la página anterior tenemos los nombres propios de los autores de los diferentes resúmenes, descalificados, principalmente, por su incompetencia. Pero desde ahí mismo un puente queda tendido hacia las "finalidades" (obviamente aviesas, malas) para que estas sean las que predominen a la hora de referirse, en la segunda instancia, a los miembros de Stécriture (que nunca son nombrarlos), es decir, a aquellos respecto de los cuales la acusación de "incompetencia" difícilmente podría sostenerse (como lo prueban ampliamente las consecuencias editoriales que tuvo la edición de "*Le transfert dans tous ses erratas*", entre ellas la suspensión hasta nuevo aviso, por parte de Paidós, de la edición de la versión al español del seminario VIII).

Descartados los unos por "incompetentes" y los otros por sus aviesas "finalidades" ("comerciales", "desvergonzadas", etc.), la respuesta al "quien" se va cerrando sobre un solo nombre: Jacques-Alain Miller, el "al menos uno" que supo "escuchar" y "leer" a Lacan: "*desde un principio tuve, hay que decirlo, la reputación de ser **el que comprendía a Lacan***" (subrayado MS).

"Al menos uno"

Sigamos analizando las razones que va dando Miller. Nuevamente encontraremos la mezcla de dos niveles.

- Por un lado encontraremos toda una serie de planteos que dan cuenta del grado de elaboración, "redacción", e incluso "invención", que, como todo el mundo debería saberlo, requiere el "establecimiento" del texto del seminario.
- Y por el otro, tendremos toda la serie de argumentos que dan cuenta de porque el único que podía (y podría) realizar esta tarea es Miller.

Importa analizar y separar cada serie porque cada una, a su modo, justifica la importancia de una edición crítica del seminario, al tiempo que da cuenta de los problemas en juego en la impasse en que esa tarea se encuentra actualmente.

Veamos entonces.

Primeramente tenemos a F. Ansermet, quien señala: "*Todo trabajo de interpretación supone anticiparse al sentido: esta anticipación se sitúa en la relación con la palabra que se pronunció. ¿Cómo decidir el **sentido** en ese contexto?*" (subrayado MS)

Miller responde:

- "... el trabajo que hago con el Seminario, lo hago bajo la condición de la certeza, no bajo la condición de la duda. Cuando digo que decido acerca del sentido, digamos que me pongo en la posición más desfavorable. Considero que **restituyo el sentido** cuando los meandros de la expresión oral lo obliteran. Pero **en nombre de ese sentido tengo que decidir aquello que pasará al escrito.**" (subrayado MS)
- "Así pues, **inventar la edición del Seminario**, suponía en efecto **una decisión acerca de lo que es la enseñanza de Lacan**" (subrayado MS)
- "... mi decisión está respaldada por un estudio de larga data de la enseñanza de Lacan, y mi colaboración para la edición de los Seminarios que salieron en vida de Lacan".
- "creo que mi particularidad en esa materia es **haber captado la articulación lógica de la enseñanza de Lacan, llegar tan lejos en ella como para poder restituirla a la escritura**" (subrayado MS).

Repasemos.

Por un lado, Miller no duda a la hora de señalar que él "decide" (por ejemplo, quitar palabras que, a su juicio, "obliteran" el sentido que debe "restituirse", o agregar otras) e incluso "inventa" la edición del seminario (decidiendo así acerca "de lo que es la enseñanza de Lacan"). En otros párrafos subrayará cuanto se pone en juego a la hora de decidir una letra de más o de menos (lo que, por otra parte, es el abc del psicoanálisis). Hasta aquí no podríamos sino acordar sobre la relevancia de lo que está en juego en esta tarea de transcripción o establecimiento del texto.

Por otro lado, Miller desarrolla su interpretación del famoso "no contar para nada" que figura en el epílogo de la edición del seminario de 1964: ese "no contar para nada" implicaría la "particularidad" de poder hacer propia la enunciación del propio Lacan, "**entrar en su lógica hasta el punto de redactar su enseñanza a su entera satisfacción**" (subrayado MS). Esta particularidad propia de Miller, en realidad, equipara rápidamente el no menos famoso "al menos uno" con la "unicidad".

El sentido "restituido"

En realidad este pasaje del "al menos uno" a la "unicidad" es la consecuencia lógica de una cuestión planteada en el punto anterior: entender la enseñanza de Lacan desde la perspectiva de un sentido que habría que "restituir".

Miller lo dice con todas las letras: decide "*lo que pasará al escrito*" en "*nombre de ese sentido*", de ese sentido que debe "restituirse", restituido de entre sus obliteraciones, es decir, **un sentido que ya estaba antes** (sino, ¿cómo podría "restituirse"?).

Tenemos una constante oscilación donde por un lado el "establecimiento" del texto implica una nueva redacción, una "invención", una serie de decisiones tomadas más allá de los registros estenográficos (una serie de decisiones que implican al que las toma), y por el otro, una constante referencia a un sentido que ya habría estado ahí, es decir, un punto previo, anterior al malentendido que podría resultar a partir de dichos registros, algo que sería el sentido propio de **lo que Lacan quería decir**, y que es lo que debe ser restituido.

Esta oscilación es homóloga a la que hay en torno al "contar para nada", donde por un lado tenemos la particularidad única de Miller, esa que le permite ser el "al menos uno" que "comprendía a Lacan", y por el otro, esa extrema mimetización que finalmente permite que el "je" de Miller pueda ser equivalente al "je" de Lacan, es decir, pueda anularse completamente en esta equivalencia, de modo que el texto "establecido" por Miller pueda llevar la firma de Lacan (es decir, ser el seminario "de" Lacan).

¿Donde se origina la posibilidad de estas oscilaciones? ¿Cual es la contradicción que anida en ellas?

Lo mismo y lo diferente

Me parece importante percibir que estas mismas cuestiones se reencuentran, también, constantemente, en el centro de las grandes discusiones políticas en relación a Miller y la AMP.

No voy a extenderme demasiado en ellas. Voy a tomar tan solo dos ejemplos, mas o menos recientes, a modo de ejemplos.

Por un lado el libro "El psicoanálisis frente al pensamiento único" editado a mediados del 2000 por los Foros del Campo Lacaniano, destinado a dar cuenta de su fractura de la AMP (3). En su introducción encontramos una frase que dibuja rápidamente toda perspectiva de libro: exponer "*el modo en que una política de dominación falsifica el proyecto originario*" (subrayado MS).

Por otro lado, A. Eidelsztein, en una nota del último número (diciembre 2000) de la revista Agenda Imago, plantea que deberíamos reconocer que el "millerismo" es un "nuevo psicoanálisis" (según él, ubicado en el eje Freud - Klein - Winnicott) (4).

Los planteos de Eidelsztein y C. Soler son muy diferentes entre sí, pero tienen esto de común: insistir en **la cuestión de si Miller es (o no) "lo mismo" que Lacan, se inscribe (o no) en "continuidad" con Lacan.**

Como vimos, este es el mismo eje de discusión que impulsa el propio Miller en la entrevista que estuvimos analizando. Según esta lógica, la cuestión que nos ocupa, el establecimiento del texto del seminario, se resolvería según alguna de estas opciones:

- Si Miller es "lo mismo", no cabe duda que es la persona habilitada para cumplir con la tarea de establecimiento del seminario.
- En cambio, si Miller no es "lo mismo" que Lacan (sea porque ha creado "un nuevo psicoanálisis", sea porque ha "falsificado el proyecto originario", o por lo que sea), lo menos que cabría esperar de parte de quienes sostienen esa perspectiva es algún cuestionamiento sobre el establecimiento del seminario.

Volviendo una última vez mas al libro de C. Soler, es llamativo que un pretendido intento por "historizar" aquella falsificación del "*proyecto originario*", y donde reencontraremos, en un supuesto apres coup, acusaciones tan terribles como la imputación de "*una vigilancia incansable, paciencia en todos los instantes y ... una contención* [que se habría iniciado ya en 1981] *de la que algún día habría de vengarse*", "*no vayamos a suponer que cambió la persona; veamos mas bien que en 1981, la necesidad obligaba*", en 1990 "*saltó a escena el 'yo' contenido durante tantos años*", "*pretende ser el amo de los dos poderes, el Uno único de la política y también de la orientación doctrinaria*", "*este hombre cree férreamente, y trata de hacer creer, que solo él encarna el psicoanálisis*", u otras diatribas por el estilo, no se considere, no digamos siquiera relevante, al menos mencionable, el fallo judicial contra Stécriture en el 85 y la posición que ha tenido Miller en relación a la cuestión del establecimiento del texto del seminario de Lacan para lo que ha sido esa "historia" de la AMP.

Para C. Soler y las otras personas que participaron en la recopilación de ese libro, el acatamiento a la legalidad burguesa parece ser una cuestión de principios, de principios aún superiores a los que pudieran derivarse de alguna relación con las exigencias propias del discurso analítico.

Sobre lo que el Estado ha fallado, ni siquiera cabe opinar (la única referencia al problema, en todo el libro, es una nota a pie de página donde se recuerda que Miller es el titular del "derecho moral" sobre la obra de Lacan).

En síntesis, esta lógica dual "millerista - antimillerista", "lo mismo - no lo mismo" o "continuidad - discontinuidad" respecto de Lacan, o sus diferentes variantes, solo sirve para marearnos, y no permite resolver el problema.

¿A qué nivel habría que ubicar el problema para que podamos encontrar alguna salida a los impasses que esa lógica dual nos somete?

Lacan y su familia

Hay un punto que, al menos para mí, aparece claro y establecido, y que creo permite ordenar rápidamente la discusión desde otra perspectiva: **así fue como lo quiso el propio Lacan.**(5)

Y esto es lo que vino a ratificar el fallo judicial de 1985 contra Stécriture.

El testamento de Lacan

Por eso conviene que analicemos algunos detalles del mismo.

Para comenzar, recordemos que fue publicado marginalmente (no figura en el sumario de la contratapa y sus páginas no se incluyen en la numeración general) en el número 35 (invierno del 85/86) de la revista ORNICAR? (revista del Campo Freudiano)

Ahí se establecen claramente los fundamentos válidos de la relación de Miller con la enseñanza de Lacan:

- Jacques-Alain Miller es el ejecutor testamentario en lo que concierne a la obra **publicada y no publicada** de Lacan (subrayado MS)
- Este derecho se ejecuta en los términos que establece la ley francesa del 11 de marzo de 1957, la cual, en particular, estipula lo que ahí se denomina "derecho moral" sobre una obra.
- La aplicabilidad de esta ley así como la posición de Miller de ejecutor testamentario resultan de la voluntad de Jacques Lacan expresada en el testamento que firmó con fecha 13 de noviembre de 1980 (poco menos de un año antes de su muerte)

Es interesante ver, en ese fallo, como son descartadas las discusiones que pudieran apelar a la propia enseñanza de Lacan.

Cuando la asociación responsable de la edición del boletín Stécriture intenta argumentar que Lacan ha dicho cosas como que "*contrariamente a mi amigo Lévi-Strauss, no dejaré una obra*" (subrayado MS) sino un método de pensamiento, o intenta apelar a otros dichos o fragmentos de su enseñanza que pudieran demostrar que la posición de Lacan era la de ridiculizar la "propiedad privada" sobre las ideas, o la pretensión de poder establecer un "lo que quise decir" superior a lo que concretamente se dijo, u otras cuestiones conceptuales similares, el tribunal insiste en que eso no tiene importancia y que "**el testamento no deja ninguna duda sobre su voluntad** [la de Lacan] *puesto que confió, por el mismo, a su yerno Jacques Miller, la carga de ejecutor testamentario en lo que concierne a su 'obra publicada y no publicada', en referencia expresa a la ley del 11 de marzo 1957"* (6) (traducción y subrayado MS)

En suma, para el tribunal, Lacan puede haber dicho lo que sea, pero finalmente lo único que cuenta es lo que el dice el testamento y los alcances que tiene la ley del 11 de marzo de 1957 (por ejemplo, el artículo 19 de la misma señala las facultades y derechos que tiene un autor de modificar (en francés figura "*remanier*") o establecer las redacciones de sus conferencias o instancias similares).

En otros términos, por la acción del Estado, la "palabra" escrita y firmada de Lacan de su testamento del 13 de noviembre de 1980 anula y elimina los alcances que pudieran tener las "palabras" previas. Desde entonces, y **por esta decisión testamentaria del propio Lacan, la transmisión de su enseñanza ha sido legada a su familia.**

Lo que correspondería diferenciar aquí, si ello fuese posible, es "enseñanza" de "voluntad", pues lo que la intervención del Estado, en ocasión de este proceso, ha refrendado, es la "voluntad" de Lacan (la que fue expresada en el testamento).

Lo cual es lógico, pues este es el único tipo de materia sobre el que la justicia podría fijar posición. ¿Cómo podría el Estado dictaminar, en cambio, sobre aspectos conceptuales de su enseñanza?

Creo, entonces, que las impasses en que nos perdíamos en la discusión sobre si Miller es, o no, "lo mismo" que Lacan, si Miller falsificó, o no, un "proyecto originario", etc., podrían condensarse en la ambigüedad del término "testamento".

¿Cual es el "testamento" de Lacan?:

- El que corresponde al legado de los bienes, con fecha 13 de noviembre de 1980?
- El que corresponde a una enseñanza, sostenida en gran parte, en forma oral, durante mas de 20 años?

El punto en que Miller es "lo mismo" que Lacan es el que corresponde a la familiarización de la transmisión de la enseñanza de Lacan, es el punto en el que Miller es el "representante" de Lacan, su ejecutor testamentario.

Y es desde esta posición que Miller sostiene (al menos desde 1985) su "derecho" a establecer su "propia" versión del seminario "de" Lacan.

Ya veremos que consecuencias resultan de todo esto.

Pero creo que conviene que quede claro que esto es así porque fue el propio Lacan quien así "lo quiso". Fue una elección del propio Lacan familiarizar la transmisión de su enseñanza, y Miller no es mas que el agente de dicha "voluntad".

Discípulo vs familiar

Ahora bien, Lacan, lo mismo que cualquier otro, podía "querer" cosas. Porque no?

Pero no es a título de estas "voluntades" que importa para el psicoanálisis. Lo que importa para el psicoanálisis es su enseñanza, la que, forzosamente, va más allá de él y sus "voluntades".

Al igual que con Freud, cuyo deseo sigue animando, mas de cien años después de la publicación de la Traumdeutung, el deseo de muchísima gente, y en particular, de muchos analistas, se trata de invenciones, de desarrollos que, justamente, es en la medida en que han trascendido a la persona que se han transformado en marca en la cultura (ver referencias de Lacan sobre el deseo de Sócrates en el seminario sobre la transferencia)

Hay que diferenciar entonces entre la posición del discípulo y la de miembro de la familia.

Como bien señala Allouch, *"no podría haber (il ne saurait y avoir) publicación decente (es decir, crítica) de sus [de Lacan] seminarios si no a partir de un "decir no" a esta familiarización (...) la inhibición en la que nos mantenemos respecto de una tal publicación de los seminarios y otras intervenciones de Lacan no podrá ser levantada mas que si nos autorizamos a cuestionarlo a él mismo [a Lacan] (le contester lui-même) en su decisión de familiarizar la transmisión de su enseñanza"* (Z) (traducción y subrayado MS).

Si vale el dicho que de muestra basta un botón, el ejemplo del título del seminario XVI ilustra los efectos que resultan de colocarse en una posición de subordinación sin críticas a la "palabra" de Lacan: hubo que esperar hasta 1991, es decir, 10 años después de su muerte, para que Miller se aviniera a las evidencias de que el título que se imprimía en las tapas de la edición de cada seminario no podía ser "De un otro al Otro", sino, al contrario, "De un Otro al otro".

Es el propio Miller quien cuenta que fue Lacan el que le había indicado el título incorrectamente.

Podemos entonces preguntarnos: durante esos 10 años, ¿qué es lo que se sostuvo en la tapa de la edición de los seminarios: la "enseñanza" de Lacan o la posición de este en tanto jefe de familia?

Justamente, Miller no estaba en posición de poder problematizar (y mucho menos cuestionar) esa "indicación" de Lacan. Es un hecho: no se puede decir "si" y decir "no" al mismo tiempo.

Este "cuestionarlo" al propio Lacan no es una cuestión de puro capricho. Por el contrario, es una cuestión fundamental, pues es desde donde se define la posición en que nos ubicamos respecto de su enseñanza y su familia. Si no lo cuestionamos lo que estamos haciendo es aceptarlo como jefe de familia (o, lo que es equivalente, demandando el ingreso a su familia).

Si lo cuestionamos, nos salimos de la familia, y podemos eventualmente tomar su enseñanza con independencia y más allá de esta cuestión familiar.

Pero **no se puede trabajar y cuestionar una enseñanza si la misma está recubierta con el "respeto" familiar.**

Podríamos responder entonces a la anteriormente mencionada sugerencia de Eidelzstein de reconocer en el "millerismo" un "nuevo psicoanálisis" diciendo que para que algo así fuese posible, sería necesario que Miller pudiera salirse de la familia, pudiera hacer valer su nombre propio mas allá de la delegación de Lacan (este decía, ya en "Los complejos familiares", que "*el individuo que no lucha para ser reconocido fuera del grupo familiar no alcanza jamás la personalidad antes de la muerte*").

Como la posición mas común de los psicoanalistas lacanianos que no adhieren a la AMP es la de protestar contra los "abusos" y otras "maldades" de Miller (es decir, quejarse porque no los dejan formar parte de la familia de Lacan), no es común reflexionar sobre este atrapamiento en que se encuentra el propio Miller, y en particular, en la dimensión de obstáculo que constituye para él esa posición de "yerno", para poder alcanzar esa otra posición que tanto anhela, la de "maestro".

Sus propios seminarios ya han comenzado a editarse, pero los mismos no pueden aún adquirir el estatuto de una enseñanza, entre otras cosas porque los únicos seminarios que por ahora importan para el psicoanálisis, son los de Lacan. No haber terminado con la tarea de editar los seminarios de Lacan, no poder sacarse de encima esa tarea, hace que sus propios seminarios no tengan autonomía o vuelo propio. Miller sigue siendo, antes que cualquier otra cosa, el "yerno".

Como pensar la posición del discípulo?

Son varias las referencias que podrían tomarse. En esta ocasión quisiera recordar algunas de las cosas que planteaba Lacan en una conferencia en Sainte Anne a fines del 67, intervención conocida como "Pequeño discurso a los psiquiatras":

*"He planteado como principio, desde el comienzo, que **no hay propiedad intelectual** - esto lo dije siempre, lo dije desde los primeros días, desde los primeros minutos de mi enseñanza - en fin. Lo que cuento, ¿porque algún otro no lo retomaría?, y aún, si quiere retomarlo como si fuera de él, no vería absolutamente ningún obstáculo"*

(...)

*Hay una cuestión muy llamativa: es que **los que hacen el trabajo de la transmisión sin citarme, pierden regularmente la ocasión, a menudo visible, como aflorando en sus textos, de hacer, justamente, el pequeño descubrimiento que podrían extraer de ahí!**"*

(...)

***Y porque harían el pequeño descubrimiento si me citaran?** No sería por citarme, sino porque **el hecho de citarme** presentificaría - es lo mismo que para los nombres propios en un análisis, ya saben que es muy útil que la gente los digan - **evocaría el contexto**, a saber, el contexto **de pelea en el que yo empujo todo esto**. Por el solo hecho de enunciarlo, este contexto de pelea, **eso me ubicaría en mi lugar**, les permitiría, a ellos, hacer el pequeño descubrimiento posterior y decir 'pero vean, es groseramente incompleto, podemos decir algo mucho mas inteligente' " (8) (traducción y subrayado MS).*

Paradójicamente, podríamos decir que uno de los que mas se ve empujado a "no citar" a Lacan es aquél que aparentemente más lo hace: Miller (9).

Digo esto porque, como supongo que se entenderá, no se trata del simple formalismo de "citar". Hay maneras muy tramposas de "citar" sin citar. Lacan lo dice con todas las letras: no se trata del "citar" en forma abstracta, es el "citar" en tanto esto "*presentifica el contexto de pelea*" que lo determina a él (a Lacan), pues esto es lo que lo "*ubicaría en su lugar*" (a Lacan). Solo a partir de entonces alguien puede decir "y a partir de aquí hablo yo", y en ese marco, eventualmente, pronunciar una frase como la que sugiere el propio Lacan al final de ese párrafo.

Para aplicar esto a uno de los puntos que hemos venido siguiendo, el establecimiento del seminario, podríamos decir que ubicar este "*contexto de pelea*" implica, por ejemplo, contemplar los malentendidos, los eventuales "errores" y "lapsus", y todas las complejidades implicadas en la dimensión oral de esa enseñanza.

Algunas consecuencias de la intervención estatal

Respecto de la enseñanza de Lacan, la situación general del psicoanálisis, en un aspecto, parece ser similar a la que había respecto de Freud (antes de Lacan): una producción esterilizada por los impasses de la familiarización de la transmisión y consumida en las reyertas por la administración de las instituciones.

La "renovación" (por llamarla de algún modo), tuvo que surgir desde fuera de la "familia" de Freud. Sabemos que no era precisamente la "intención" de Lacan terminar en esta "excomuni3n". Fue una exigencia l3gica (10).

Pero, a diferencia de lo que ocurriera con Lacan, en el caso de Freud, nunca hubo una intervenci3n estatal que viniera a defender el "derecho moral" sobre su obra. El 3nico derecho que se ejerci3 fue el derecho com3n (en t3rminos de derechos de autor). Pero no se pusieron l3mites a las posibilidades de interpretaci3n, lectura, discusi3n, cuestionamiento, de esos textos.

La condici3n de miembros de la familia de Freud no dej3 de tener sus efectos esterilizantes sobre los integrantes de la IPA, pero en ning3n momento esto encontr3 el aval de una intervenci3n estatal.

Con Lacan, en cambio, tenemos una situaci3n diferente. El fallo judicial contra St3criture ha colocado el problema de familiarizaci3n a nivel del Estado, es decir, al nivel del conjunto de la sociedad. La subordinaci3n a la familia de Lacan no ha quedado acotada al 3mbito de la sociedad civil. La subordinaci3n a la familia de Lacan ha quedado como una exigencia legal, estatal.

Obviamente, quien quiere trabajar los textos de Lacan de un modo diferente, puede hacerlo. Pero no es indiferente que deba hacerlo en el silencio, en el aislamiento, en los m3rgenes de la ley, a que lo pueda hacer en p3blico y libremente.

Obviamente, ese fallo judicial no puede ser revertido, pero quiz3s podr3a dar lugar a una falla (siempre y cuando los analistas estuviesen dispuestos a aventurarse por ella). Esto requerir3a tambi3n un cambio en la posici3n pol3tica del conjunto de la comunidad anal3tica, pues el respeto por los "derechos" de la familia va de la mano del respeto por la legalidad burguesa y las ilusiones en la formalidad pol3tica llamada "democracia occidental".

Esto implicar3a un nudo donde la resoluci3n de estas impasses del psicoanálisis se articular3a a las exigencias del cambio social.

"Ah3 est3, es un freudomarxista!, es un freudomarxista!" gritar3a mas de uno, aprovechando el descr3dito que ha ca3do sobre esa f3rmula.

Pero ya estoy acostumbrado a esas cosas. Si no fuera "freudomarxista", ser3a cualquier otro ep3teto (11) que sirviese para liquidar las preguntas planteadas o las discusiones iniciadas con una oportuna descalificaci3n de su autor.

Ese es uno de los grandes vicios del psicoanálisis.

Con que se pueda levantar un poco el mandato de silencio que hasta ahora se ha mantenido sobre estos temas, me dar3 por hecho.

Notas

(1) "*Entretien sur le S3minaire*", t3tulo con que se public3 en "*Bloc-notes de la psychanalyse*" una entrevista a J.A. Miller, transcripta por F. Ansermet, y que fue publicada en espa3ol por Tres Haches con el t3tulo de "*El establecimiento de 'El Seminario' de Jacques Lacan*".

(2) D. Arnoux, "A qui la faute", en "Le transfert dans tous ses erratas", Edelp

(3) La lectura de ese libro ([ver presentación](#)) no dejará de provocar sentimientos de extrañeza. Primeramente porque es difícil entender como alguien puede escribir tan críticamente de una experiencia de la que ha sido tan intrínsecamente partícipe, y hacerlo con tan poca autocrítica en juego. Esto tiene su importancia pues acota muchísimo la crítica que pretende desarrollar a un simple colección de trivialidades y superficialidades, mas ligadas a lo personal que a lo estructural (el fundamento de todo, finalmente, siempre será lo "malo" que es Miller)

Pero segunda y principalmente, produce extrañeza ver como alguien puede criticar una metodología de acción política al mismo tiempo que la repite contra terceros. Los interesados en el tema encontrarán muchos documentos interesantes en el [Foro de Política del Psicoanálisis](#), en la parte relativa a los Foros del Campo Lacaniano

(4) Como le escribí personalmente a Eidelsztein, creo que finalmente serán muchos los que estarán contentos con su nota: los "millerianos" porque la misma "admite", finalmente, el carácter de "maestro" de Miller, y los "antimillerianos", por haberlo tratado a Miller de "kleiniano".

(5) Sin ser, obviamente, el primero en plantearlo, hace ya un tiempo que vengo planteando esto, en particular, ver el artículo "[El fracaso de las instituciones 'analíticas'](#)"

(6) ORNICAR? nº 35, página con numeración separada del resto: "IV - Un jugement"

(7) Jean Allouch, Gel, en "Le transfert dans tous ses erratas", Edelp, page 195

(8) Versión en francés: "*J'ai tout de suite posé comme principe au départ qu'il n'y a pas de propriété intellectuelle - ça je l'ai toujours dit, je l'ai dit dès les premiers jours, dès les premières minutes de mon enseignement -enfin, n'est-ce pas, ce que je raconte pourquoi est-ce que quelqu'un d'autre ne le reprendrait pas? et même s'il veut le reprendre comme étant de lui, je n'y vois absolument aucun obstacle*".

(...)

"*Il y a une chose très frappante c'est que ceux qui font très bien le travail de la transmission sans me citer, perdent régulièrement l'occasion qui est souvent visible, comme ça, affleurant dans leur texte, de faire juste la petite trouvaille qu'ils pourraient faire au-delà !*

(...)

Et pourquoi, pourquoi est-ce qu'ils feraient la petite trouvaille, hein ?, s'ils me citaient ? C'est pas parce qu'ils me citeraient, mais parce que du fait de me citer, ils présentifieraient - c'est la même chose que pour les noms propres dans une psychanalyse, dont vous savez que c'est tellement utile que les gens les disent. Ils évoqueraient le contexte, à savoir le contexte de bagarre dans lequel moi je pousse tout ça. Du seul fait de l'énoncer dans ce contexte de bagarre, ça me remettrait à ma place, ça leur permettrait, à eux, de faire juste la petite trouvaille d'après et de dire 'mais voilà, là... c'est grossièrement incomplet, on peut dire quelque chose de tellement plus intelligent'." (subrayado MS)

Puede obtenerse una versión completa de este texto en el sitio llamado "[Bibliotecas de Psicoanálisis](#)"

(9) En ese sentido, podríamos decir que ni Miller ni Soler parecen entender siquiera parte de lo que está realmente en juego en la terrible discusión/pelea que han tenido en torno a la cuestión del "plagio" (tengamos presente que Soler ha respondido a estas acusaciones con otras similares: "*montar como descubrimiento lo que está ya en la reserva de la enseñanza de Lacan es algo que tiene un nombre*", "*el resultado es simple: si uno cita o comenta a Lacan, está plagiando a Miller*").

Evidentemente ninguno de los dos alcanza a "citar" a Lacan, al menos en los términos de ese "*ponerlo en su lugar*" que propone Lacan en este "Pequeño discurso a los psiquiatras". Soler reconoce que, en el fondo, ella no va mucho mas lejos que Miller; tan solo desarrolla lo que ya está "*en la reserva de la enseñanza de Lacan*", y simplemente protesta porque finalmente, a ella también "le han tocado las de la ley": si la enseñanza de Lacan es un "bien", los usos que corresponda darle son patrimonio de los ejecutores testamentarios (esto significa que si lo dice Miller, está bien, y si lo dice cualquier otro, sin autorización de Miller, está mal: así de sencillo son el derecho burgués y el principio de la propiedad privada).

(10) En ese sentido, llama la atención que una de las pocas cosas que el propio Lacan reconoció como una invención suya, el objeto a, se haya "inventado", precisamente, al mismo tiempo que culminaba este proceso de separación de la "familia" de Freud (en 1963, durante el seminario sobre la angustia).

(11) Por ejemplo, "style malmenant" (ver [foro de política del psicoanálisis](#), [crisis en el foro psicoanalítico de Buenos Aires](#))

Formas del escribir

Angel de Frutos Salvador

Presentación de Albert García I Hernandez

Palabras sobre un encuentro

En 1994, se editó "[Los escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales](#)" obra del psicoanalista, formado en la *École Lacanienne de Psychanalyse* de París, Ángel de Frutos. Doctor en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid y profesor de doctorado en la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid, con la publicación citada que prologó Élisabeth Roudinesco llevó a cabo un trabajo exhaustivo de comparación de las variantes textuales (adiciones, supresiones, sustituciones, transformaciones) de los Escritos de Lacan. Volumen imprescindible de consulta, contiene también una cronología y una bibliografía de Lacan, así como comentarios críticos de las variantes y otros apartados que añaden interés a su lectura.

Paradójicamente, fue desde algunos miembros latinoamericanos del consejo de redacción desde donde tuve noticias de Ángel a quien contacté en cuanto localicé su dirección.

Las conversaciones, pocas pero densísimas, lo han sido por teléfono. Desde las primeras palabras tuve esa sensación esporádica, que ni el tiempo cura, de hallarme ante un encuentro; esa sensación que hace llevadera otra más frecuente: la del déjà vu, la de la repetición.

En principio le solicitamos que valorara su trabajo desde la publicación hasta ahora y que nos comentara algo acerca de los proyectos actuales. Pero su respuesta fue una sorpresa agradabilísima para todos. Y confirmaba, además, lo que sospeché: que nuestras conversaciones habían encontrado un pivote común en la relación a la escritura. En lo que Lacan reclamaba: "el analista haría bien en ser letrado".

Su colaboración venía acompañada de una carta personal de la que le solicité el permiso para publicar un hermoso fragmento que ahora reproduzco:

"Del libro mío en marcha y de lo que preguntas sobre sus líneas nada mejor que enviarte como colaboración del nº 12 una muestra de trozos del manuscrito que he llamado Puentes en el desierto. ¿Qué relación (hay de/tiene con) Los Escritos de Jacques Lacan cuya redacción primera fue en 1990 y esta, de este manuscrito, diez años después? Mi explicación es una explicación más entre otras pues estos textos no me pertenecen más a mí que a otro lector. Debe de haber habido, me digo, una fractura.

El libro es académico. El manuscrito es psicoanalítico en el sentido de dejar operar la asociación literal. El público del libro fue mayormente el Otro psicoanalítico francés y el público del manuscrito no es el mundo estrictamente psicoanalítico (ya que parecen pocos los psicoanalistas aficionados a la lectura), sino la tradición culta de nuestra lengua.

En primer lugar es un trabajo sobre el significante donde no hay lugar a la representación sino a la presentación"

Esperando recuperar esa tradición culta de la lengua, esa evocación que resuena en las palabras, publicamos aquí la aportación inestimable de Ángel de Frutos.

Albert Garcia

(Consejo de redacción de Acheronta.- Valencia, octubre del 2000)

FORMAS DEL ESCRIBIR

Asociación literal.

Para el oráculo de Góngora la lengua es cristal.

Deseografía.

Silencio, vestal. Habla bestial.

Mens sana in corpore sepulto.

Hados son, señor Don Quijote, que no hadas.

Más allá de los hechos están los huecos.

Dios dio. Diablo *diabló.*

Psicoanálisis: corrección de pruebas.

Freud, paciente.
Lacan, analizante.

Análisis barroco: "suaviter in modo, fortiter in re."

Memoria abra lo que mármol cierra.

Forzado y Encantada palabras beben ajenas.

Efectos, ellos procrean; afectos recrean.

Solicita niña
lo que excusara mujer.

Ejemplos de métrico dolor.

Camilo: -¿Qué quieres?
Isabela: -Que quieras.

No tardó en desatarse la disonante niebla de la queja.

¡Ciego discurso humano!, bien dijo el autor de *Soledades*.

Escribe claro: que no se entienda.

Trova la lengua y se traba la lengua.

Dicción sonora; erudición sorda.

Hurta al viento, canoro *labrador*.

Acertijos de la carne.

Agujeros de la lengua.

Goce los.

De tanto predicar, amaneció más tarde.

Lou: Más allá del bien y del mal, Más allá del principio de placer.

Joycería.

Brevis esse laboro clausus fio.

Si abre una jaula voz, déjala cantar y volar.

Actos irremediables.

A Dios se le ruega. Al Diablo tampoco.

Quien pide permiso está perdido.

Freud se hirió de *Edipo Rey*; Lacan, de *Antígona* y *Edipo en Colono*.

Psicoanálisis: encuentro de Eros con Psyché. Psyché maduró y fue Thánatos.

"Words, words, words."

"Ils n'ont que raison."

Lo que al sentido huye en el sonido fluye.

Mérito de Sancho Panza y mérito de Sigmund Freud fue haber tenido fe en un loco; en la verdad que había en los delirios de aquellos soñadores, el Caballero y el Otorrinolaringólogo.

Don Luis de Góngora: Absolvamos el sufrir, /desatemos el callar./

Don Miguel de Unamuno: Otro y fue, a veces, Huno.

Lo que ha sonado soñará.

A la sombr(í)a del saber en flor, Freud y Joyce.

Los griegos legaron el logos. Los romanos racionaron la razón.

Heine huyó y en el país de la *Haine* se halló.

Don Quijote: "Yo me entiendo." Sancho: "Dios me entiende."

Freud desarma el alma. Lacan a la madre desalma.

De lengua no absuelta le vino palabra absoluta.

Omnia de re, ergo omnia de te: hables de lo que hables te dices.

San Agustín se confió por escrito a Dios y nació la "Autobiografía".

Cuando una palabra se rebela, algo se revela.

Neurosis: cuestión, miedo y encantamiento.

Guillotinaron a su rey Luis XVI y nació la Fraternidad.

Del acto del habla, *malantojadizo*.

Del acto de la carne, *malcontentadizo*.

Del acto de la muerte, *maladvenedizo*.

¿Qué dioses negaron a Freud y a Lacan, en sus últimos años, el don del habla?

Eva, después de hablar con la serpiente, se llegó a Adán y le dijo: yo soy tu paraíso. ¿No fue así señor León Bloy?

Voz de *terciopalo*.

A los alumbrados españoles y al *Freud* francés no se les podía ir con el cuento de la inteligencia.

Jorge Luis Borges al dictado escribe: deja morir a la carne, deja morir a conciencia. Carne murió; murió conciencia.

Inspíritu.

Psicoanalizar: *ficcionar* la herida.

Ángel de Frutos Salvador

Psicoanálisis y arte

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Arte"

Sara Elena Hassan – Gerardo Herreros

Sobre algunos de los problemas relativos al arte y al artista, el abordaje psicoanalítico proporciona una información satisfactoria; otros se le escapan por completo. Discierne también en el ejercicio del arte una actividad que se propone el apaciguamiento de deseos no tramitados, y ello en primer término, desde luego, en el propio artista creador y, en segundo, en su lector o espectador. Las fuerzas pulsionales del arte son los mismos conflictos que empujan a la neurosis a otros individuos y han movido a la sociedad a edificar sus instituciones.

S. Freud (1)

La articulación entre arte y psicoanálisis es una práctica frecuente en ambas direcciones, tanto algunos artistas han tomado ideas psicoanalíticas incluyéndolas en sus obras, como muchos analistas han abrevado en el arte para metaforizar conceptos o pensar problemáticas. Si bien es tal vez la literatura la disciplina más afín (2), pues contamos en parte con el mismo soporte material de trabajo, no es menos cierto que muchas de las otras disciplinas artísticas incluyen dimensiones de interrelación entre los tres registros, real, simbólico e imaginario, de una manera más compleja y a veces más rica.

Tal es el caso de los trabajos que presentamos en esta sección: dos dedicados al cine y uno a la danza. Por un lado **"Kieslowski como artista ciber"** de **Slavoj Zizek** publicado en idioma original y también traducido al castellano, luego **"Um dos centros de "Central do Brasil": a busca do pai e daquilo que ele constituiu"**, en idioma original, de **Maria Lucia Homem** y por último, **"Las Metáforas de Terpsícore"** de **Nafia Marianne Laurence Bahena Yaghen-Vial**.

Slavoj Zizek, filósofo y psicoanalista esloveno, examina en algunas de las producciones más conocidas de este director de cine polaco, Kieslowski, la puesta en escena fílmica de varias secuencias y desenlaces alternativos de diferentes historias de vida. Zizek piensa a Kieslowski como precursor, en el cine, de las nuevas tecnologías de la virtualidad. En estas, como anteriormente en el cine, estaría en juego el manejo y destino de una cierta dimensión de la pérdida, de las "posibilidades perdidas de la vida", cuya sustancia fantasmática totalizante se contrapondría a la no menos fantasmática y de alguna manera inacabada materia de la vida real. Se extiende, a continuación, sobre ciertas implicaciones estéticas, éticas y hasta morales que albergan estas producciones contemporáneas.

Por su parte, Maria Lucia Homem, psicoanalista brasilera, explora "Central do Brasil", dirigida por Walter Salles, como un film sobre el padre. Traduciendo sus propias palabras en portugués, "se trata de un film sobre el Brasil, sin duda; sobre el cinismo en los actos y en las relaciones, con lo cual se convive cotidiana y alienadamente - y sobre la posibilidad de quebrarlo; sobre una mujer, amarga, que se transforma con y a través de un niño; sobre ese niño, que todavía espera algo, a pesar del desencanto; sobre un país y su abandono; sobre lo central y el "sertão" del Brasil; sobre quien no tiene voz, o al menos sobre quien no tiene voz y palabra escrita". Pero, sobre todo, sobre el padre: páter, pátria, "pai".

Por último, Nafia Marianne Laurence Bahena Yaghen-Vial, nos entrega un texto por demás original: El interjuego entre la danza y los conceptos psicoanalíticos. Apoyado sin duda en Margarita Baz con su libro *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*, este trabajo aborda el reto al que se enfrenta la danza: "es justamente el de poner en movimiento la fantasmática de la imagen corporal que está ligada a los enigmas fundamentales de la constitución del sujeto, es decir, la existencia, la sexualidad y la muerte". Con rigurosidad, la autora de este trabajo articula los tres registros, en este arte tan particular de un cuerpo bailando, de allí en parte el título de su trabajo, *Terpsícore*, la musa de la danza.

Notas

(1) El interés para la ciencia del arte (1913).

(2) Ver la presentación de [Psicoanálisis y Literatura](#) de este mismo número.

Krzysztof Kieslowski como un cyber-artista Corre, Lola, corre

Zlavoj Zizek

Responsable de la versión al castellano: **Sara Elena Hassan**

Una nueva "experiencia de vida" parece estar hoy en el aire, la percepción de una nueva vida hace estallar la forma de la narrativa lineal centrada, que presenta la vida como un flujo multiforme; hasta en el dominio de las ciencias "duras" (física cuántica y su interpretación de la Realidad Múltiple; neo-darwinismo) parecemos obsesionados con la idea de las oportunidades perdidas (*) de la vida y por las versiones alternativas de la realidad. Quiero citar aquí la cruda formulación de Stephen Jay Gould que utiliza precisamente la metáfora cinematográfica: "Rebobinen la película de la vida y háganla correr de nuevo. La historia de la evolución será totalmente diferente"[1].

Esta percepción de nuestra realidad como una de las tantas posibles, inclusive con frecuencia no la más probable, resulta de una situación "abierta"; esta noción de que otros posibles resultados no son simplemente cancelados sino que continúan rondando nuestra "verdadera" realidad como un espectro de lo que podría haber sucedido, confiriendo a nuestra realidad el estatuto de extrema fragilidad y contingencia, implícitamente en choque con las formas predominantes de narrativa "lineal" de nuestra literatura y cine, parecen apelar a un nuevo medium artístico en el cual no serían un exceso excéntrico, sino su modo "adecuado" de funcionamiento. Se puede argumentar que el hipertexto del ciberespacio es ese nuevo medium en el cual esta experiencia de vida encontrará sus correlativos objetivos "naturales" más apropiados [2] -, y que el aparente "oscurantismo" de Kieslowski, en su tratamiento del tema del rol del azar y de historias alternativas paralelas, se da a percibir como una tentativa más de articular la nueva experiencia de vida en el viejo medium cinematográfico, promotor de la narrativa lineal. Encontramos en Kieslowski tres versiones de historias alternativas: presentación directa de tres resultados posibles en Suerte Ciega (Blind Chance), presentación de dos salidas a través del tema del doble en Verónica, presentación de dos salidas a través del "flashback en presente" en Rojo. Lo que le interesa a Kieslowski en el motif de las historias alternativas es la noción de elección ética, fundamentalmente la opción entre "vida tranquila" y "misión".

¿Darse cuenta de los múltiples universos, es sin embargo tan liberador como parece? La (falsa) percepción habitual de estar viviendo en una "verdadera" realidad, lejos de contenernos en un universo cerrado, nos alivia de la insoportable conciencia de la multitud de universos alternativos que nos rodean. Es decir, el hecho de que sólo hay una realidad, deja espacio abierto para otras posibilidades, por ejemplo para una elección, esto es, para una opción: podría haber sido diferente. . . Si, no obstante, todas estas diferentes posibilidades son, de algún modo, realizadas, tenemos un universo claustrofóbico en el cual no hay libertad de elección precisamente porque TODAS las opciones ya están realizadas. Tal vez, la horrible percepción de este cierre absoluto se expresa en el grito desesperado que abre Suerte Ciega, de Kieslowski.

¿Como se relacionan entre si las tres líneas alternativas de Suerte Ciega? El film empieza con la toma del "grito primario": un rostro masculino aterrorizado mira hacia la cámara y lanza un grito de puro horror [3]. ¿No es acaso el momento de Witek antes de su muerte, mientras el avión que lo llevaría a un symposium médico en Occidente se estrella minutos después de su decolaje del aeropuerto de Varsovia (nos enteramos de esto en la última toma de la película, al final de la tercera narrativa)?[4] ¿No es, entonces, todo el film, el flash-back de una persona que, al darse cuenta de la proximidad de su muerte, corre rápidamente no sólo a lo largo de su vida (como, según se cuenta, le ocurre habitualmente a alguien que está por morir), sino a través de sus TRES vidas posibles? El grito que abre la película el "¡Noooo!" desesperado de Witek en su caída hacia una muerte cierta es así, el nivel cero anterior al franqueamiento de los tres universos virtuales. Uno se ve tentado a seguir aquí la hipótesis, según la cual estas tres versiones alternativas están entrelazadas, de manera que el héroe escapa de cada una hacia la siguiente: la detención de la carrera del apparatchik soviético lo empuja a la disidencia, y la no satisfacción con la disidencia hacia la profesión privada... En cada versión está implicada la posición reflexiva respecto a la anterior, como la Segunda Verónica, que parece darse cuenta de la experiencia de la primera. Sólo la

tercera versión es "real": justo antes de morir, Witek corre a través de las dos historias de vida en las cuales no iría a morir ("lo que podría haber ocurrido si hubiese tomado el tren; si, mientras corría, hubiera tropezado con un policía..."), pero ambas acaban en un punto de detención que lo empuja hacia la historia siguiente. [5]

Corre, Lola, Corre (Lola Rent) de Tom Tykwer (Alemania, 1998), es un tipo de remake frenético postmoderno de Suerte Ciega. Lola, una muchacha punk de Berlín (Franka Potente) tiene 20 minutos para reunir, por cualquier medio, 100.000 Marcos alemanes para salvar a su novio de una muerte segura, y lo que sigue son las tres posibles salidas. (1) Matan a su novio; (2) la matan a ella; (3) tiene éxito y su novio encuentra el dinero perdido, de manera que juntos llegan a un final feliz, ganando los 100.000 Marcos alemanes. Aquí, toda una serie de rasgos señalan que tanto la heroína como también otras personas, recuerdan, de algún modo misterioso, lo que ocurrió en la(s) versión(es) precedente(s). Aunque con su tono propio (el final feliz, la marcha frenética plena de adrenalina), Corre, Lola, Corre es el opuesto exacto de Suerte Ciega, la matriz formal es la misma en ambos casos. Se puede interpretar la tercera historia como la única "real" de la película, mientras las otras dos ponen en escena el precio fantasmático que el sujeto debe pagar por la salida "real".

El interés de Corre, Lola, Corre reside en su tonalidad: no solamente en el ritmo rápido, en el montaje vivasísimo, en el uso de stills (imágenes congeladas), en la exuberancia pulsátil y vitalidad de la heroína, sino sobre todo, en la manera como esos trazos visuales están insertados en la banda de sonido - el constante, ininterrumpido paisaje sonoro tecno-musical cuyo ritmo hace a los latidos de Lola - y por extensión, los nuestros, los de los espectadores. Se debería tener siempre in mente que, a pesar del brillo deslumbrante del film, sus imágenes están subordinadas a la escena musical, a su ritmo compulsivo frenético que sigue sin parar y no se puede suspender ni por un minuto solo puede estallar en un arranque de vitalidad exuberante, al modo del grito desinhibido de Lola en cada una de las tres versiones de la historia. Lo cual explica porqué un film como Corre, Lola, Corre solo puede aparecer contra el trasfondo de la cultura MTV. Debería realizarse aquí la misma reversión que Frederic Jameson propone a propósito del estilo de Hemingway: no se trata de que las propiedades formales de Corre, Lola, Corre expresen adecuadamente la narrativa; mas bien lo que ocurre es que la narrativa misma del film fue inventada para ser capaz de practicar el estilo. Las primeras palabras del film ("el juego dura 90 minutos, todo lo demás es apenas teoría") proporcionan las coordenadas de un video game: como ocurre en los video games habituales, se le dan tres vidas a Lola. La "Vida real" en si misma se transforma entonces en una experiencia de video game ficcional y a lo que se debería resistir aquí es precisamente a la tentación de oponer Corre, Lola, Corre y Suerte Ciega, de Kieslowski a lo largo de las líneas de la oposición entre baja y alta cultura (el universo MTV tecno rock video game de Tykwer versus la bien pensada posición existencial de Kieslowski)[6] Aunque esto es de algún modo, verdadero, o mejor, una perogrullada, el punto más importante es que Corre, Lola, Corre se adecua mucho más a la matriz básica de los giros alternativos de la narrativa; Suerte Ciega es lo que en última instancia parece chapucero, artificial, como si el film tratara de contar su historia en una forma inadecuada, mientras que la forma de Corre, Lola, Corre se ajusta perfectamente a su contenido narrativo.

Kieslowski mismo alude a la virtualización de la realidad a través de su planteo de que "el tema de Rojo está en el modo condicional. /.../ lo que podría haber ocurrido si el Juez hubiera nacido cuarenta años mas tarde. /.../ Sería adorable que pudiésemos volver a los veinte. ¡Cuántas cosas mejores y mas sabias podríamos haber hecho! Pero es imposible. Es por eso que hice ese film - porque tal vez la vida se podría ser mejor vivida de lo que es" [7]. El tema de la "doble vida" tiene resonancias claras no sólo en Rojo, sino también en Azul y en Blanco; en Azul, Julia intenta desesperadamente (re)crear para sí una vida alternativa después del traumático accidente, mientras que en Blanco, Karol trata de reinventar una nueva carrera y vida después de ser reducido a la humillante condición de relegado social. Hay vestigios de un abordaje alternativo de la realidad en Decálogo 4, que al principio fue pensado para tres variaciones, en el modelo de Suerte Ciega (la historia del padre; la historia de la hija; lo que realmente ocurrió); Kieslowski sabiamente adoptó un procedimiento más complejo en el cual las tres historias coexisten en un tipo de palimpsesto: "las variantes no son sucesivas (como en Suerte Ciega o La Doble Vida de Verónica), sino que se presentan simultáneamente a través de la mediación del trabajo auto-referencial de la actuación" [8]. Los "mismos" recursos narrativos oscilan entre diferentes soportes fantasmáticos: algunas veces, Anka actúa como si no hubiera obstáculos a su fantasía incestuosa; otras veces, el padre actúa como si él y Anka fueran de la misma edad y aun en otros casos, se hace sentir la realidad social opresiva.

Rojo nos presenta un único caso de "flashback contemporánea": la alternativa al pasado del Juez, su oportunidad perdida, es puesta en escena en el presente por otra persona (Auguste) - La situación de Auguste es exactamente la repetición de las circunstancias del Juez 30 años antes. Auguste y el Juez no son entonces dos personas, sino dos versiones de una y la misma persona- no importa que nunca se encontraran, ya que este encuentro podría funcionar como el encuentro extraño de un doble. Los paralelos en sus respectivas vidas son numerosos: el Juez, como Auguste, fue traicionado por una rubia dos años mayor que él; su libro también cayó abierto en una página particular la noche anterior a su examen, cuando se le formuló la misma pregunta sobre esa página. No es de extrañarse entonces que, lo que el Juez le dice a Valentine: "Tal vez tu eres la mujer que nunca encontré"- si la hubiera encontrado algunas décadas antes se habría salvado de la misma manera que Valentine AHORA salva a Auguste. La Doble Vida de Verónica debería abordarse de la misma manera: la imagen de las dos Verónicas no tendría que engañarnos como dice el título, tenemos la doble vida de (una) Verónica, es decir, ¿se le permite a la misma persona redimirse? (¿o perderse?) dándosele otra oportunidad y repitiendo la opción fatal [9]

La idea de un continuum témporo-espacial (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio) en la física moderna significa, entre otras cosas, que un cierto evento (el encuentro de partículas múltiples) puede ser mucho más elegante y convenientemente explicado si afirmamos que esa única partícula viaja hacia adelante y hacia atrás en el tiempo [10] Tomemos el ejemplo del diagrama de Richard Feynman de la colisión entre dos fotones en un cierto punto de tiempo: esta colisión produce un par electron-positron, cada uno de los cuales sigue por un camino separado. El positron encuentra entonces otro electrón, aniquilándose entre sí y creando de nuevo dos fotones que parten en dirección opuesta. Lo que Feynman propone es que, si introducimos en el continuum témporo-espacial, es decir, la noción de tiempo como la cuarta dimensión del espacio, éste puede también ser atravesado en dos direcciones, hacia adelante y hacia atrás, podemos explicar el mismo proceso de una manera mucho más simple: hay SOLO UNA partícula, un electrón, que emite dos fotones; esto causa la reversión de su dirección en el tiempo. Viajando hacia atrás en el tiempo como positron, este absorbe dos fotones, volviéndose así nuevamente un electrón y revirtiendo su dirección en el tiempo, moviéndose de nuevo hacia adelante. Esta lógica implica el panorama estático de espacio-tiempo descrito por Einstein: los acontecimientos no se desarrollan en el flujo del tiempo, sino que se presentan como completos, y en este panorama total, los movimientos hacia atrás y hacia adelante en el tiempo son tan comunes como los movimientos hacia atrás y hacia adelante en el espacio. La ilusión de que existe un "flujo" de tiempo resulta de nuestra estrecha capacidad de entendimiento, que sólo nos permite percibir una franja estrecha del continuum temporo-espacial total. ¿ No es algo similar a lo que ocurre en las narrativas alternativas? Mas allá de la realidad ordinaria, existe otro oscuro dominio pre-ontológico de virtualidades en los cuales la misma persona viaja hacia adelante y hacia atrás, "testeadando" diferentes escenarios: el electrón Verónica muere, entonces viaja hacia atrás en el tiempo y haciéndolo de nuevo, esta vez sobrevive.

En *La Doble Vida de Verónica*, no estamos entonces tratando del "misterio" de la comunicación entre dos Verónicas, sino con UNA y la misma persona que viaja hacia adelante y hacia atrás en el tiempo. Por esa razón, la escena llave del film es el encuentro de las dos Verónicas en la amplia plaza en la cual se está realizando la manifestación política de Solidaridad: este encuentro se transforma en una toma circular vertiginosa que recuerda la famosa toma de 360 grados de Hitchcock, en *Vétigo*; mas tarde, cuando se presenta la Verónica francesa, resulta claro que la perplejidad de la Verónica polaca depende en ese momento, (o resultaba) de su oscuro conocimiento del inminente encuentro imposible con su doble (después, vemos su foto tomada en aquel momento por la Verónica francesa)? [11] Consecuentemente, no es necesario que este movimiento circular de la cámara sea leído como señalizando el peligro de "fin del mundo", de algún modo, como en la escena estándar de los filmes de ciencia ficción acerca de las realidades alternativas, en los cuales el pasaje de un universo a otro toma la forma de un terrorífico Vórtice primordial que amenaza tragar toda realidad consistente? El movimiento circular de la cámara señala entonces que estamos en el borde del vórtice en el cual se mezclan diferentes realidades, y que este vórtice ya está ejerciendo su influencia: si avanzamos un paso más - es decir, si las dos Verónicas estuviesen a punto de confrontarse y reconocerse entre sí-, la realidad se desintegraría, porque tal encuentro de una persona con su doble, con ella misma en otra dimensión témporo espacial, es precluida por la misma estructura fundamental del universo.

Este encuentro tiene un significado diferente para cada una de las dos Verónicas: para la Verónica polaca, marca, en el modo Romántico, el encuentro de la muerte (efectivamente, ella muere enseguida después), mientras que para la Verónica francesa, darse cuenta que allí está su doble la confronta claramente con la posibilidad de elección ella podría haber elegido una vida diferente (de la carrera de cantante), la cual, de

nuevo, la podría haber llevado a la muerte. . . . Esta es la razón por la que el doble causa tal ansiedad: el doble ES directamente el objeto que el sujeto rehúsa ser. En el thriller *Shattered* (1991) de Wolfgang Petersen, Tom Berenger sobrevive apenas a un accidente de auto: cuando, semanas más tarde, despierta en el hospital, con su cara y su cuerpo cubierto de suturas de cirugía plástica, tiene amnesia total en lo que se refiere a su identidad no recuerda quien es, a pesar que todos a su alrededor, incluyendo una mujer que dice ser su mujer (Greta Scacchi), lo tratan como jefe de una rica corporación. Después de la serie de hechos misteriosos, va a un depósito abandonado adonde se le dijo que estaba escondido, en un barril de aceite, el cadáver de la persona que él había matado. Cuando extrae la cabeza del cuerpo fuera del líquido, se contrae consternado: es la cabeza de ÉL. (La solución del misterio: efectivamente, él no es el marido, sino el amante de la mujer que dice que es su mujer. Cuando escasamente sobrevive al accidente manejando el auto del marido, con su cara desfigurada e imposible de reconocer, la mujer que mató al marido, lo identificó a ÉL como a su marido y ordenó a los cirujanos a reconstruir su cara con el modelo de la cara de su marido). Este horror de encontrarse a uno mismo bajo el aspecto del doble, fuera de sí mismo, es la verdad última de la identidad propia del sujeto; en ella, el sujeto se encuentra como objeto.

De vuelta a Kieslowski: su universo de realidades alternativas es, entonces, cuidadosamente ambiguo. Por un lado, su lección parece ser que vivimos en el mundo de realidades alternativas en las cuales, como en un juego del ciberespacio, cuando una elección conduce al final catastrófico, podemos retornar al punto de partida y hacer otra elección mejor lo que fue en el primer tiempo el error suicida, puede hacerse de modo correcto en el segundo tiempo, de manera tal que no se pierde la oportunidad. En *La Doble Vida* de Verónica, Verónique aprende de Weronika, evita la opción suicida del canto y sobrevive; en *Rojo*, Auguste evita el error del juez; y aun *Blanco* finaliza con la perspectiva de que Karol y su novia francesa tengan una Segunda oportunidad y vuelvan a casarse. El título mismo del libro reciente de Annette Insdorf sobre Kieslowski, *Vidas Duplas, Segundas Oportunidades* [12], apunta en esa dirección: la otra vida está aquí para darnos una Segunda Oportunidad, esto es: la repetición se transforma en acumulación, tomando un error previo como base para una acción exitosa". Sin embargo, al mismo tiempo que se mantiene la perspectiva de repetir las elecciones pasadas rescatando oportunidades perdidas, la lectura opuesta de este tópico de elecciones repetidas también se impone, de acuerdo con lo cual la repetición "sabia" acarrea la traición ética, la elección de la vida versus la Causa (la Verónica francesa compromete su deseo).

Hay un caso muy conocido de un oficial alemán que ayudó a judíos poniendo en riesgo su propia vida (finalmente fue capturado y muerto por la Gestapo): como persona, era un antisemita conservador de clase alta, que despreciaba a los judíos y rehuía el contacto con ellos. Había dado total apoyo a las primeras medidas legales y económicas de los nazis cuyo objetivo era disminuir la "excesiva" influencia judía. De repente, sin embargo, cuando tomó nota completa de lo que estaba ocurriendo (la aniquilación total de los judíos) comenzó a ayudarlos por todos los medios posibles, a partir de la inconvencible convicción de que tal cosa no podía ser tolerada. Hubiera sido totalmente equivocado y engañoso interpretar este vuelco repentino en la línea de la "ambigüedad" de la actitud de los gentiles hacia los judíos, oscilante entre odio y atracción: en la seria decisión del oficial, de ayudar a los judíos, interviene un orden totalmente diferente, que no tiene nada que ver, cualesquiera que ellas sean, con las emociones y sus fluctuaciones la dimensión ética propia en el estricto sentido kantiano.

Esta dimensión se opone a la moralidad. Desde mis días de colegio secundario, recuerdo el extraño gesto de un buen amigo mío que en aquella época me conmocionó considerablemente. La profesora nos dio para escribir un ensayo sobre "la satisfacción que produce cumplir la buena acción de ayudar a su vecino"- la idea era de que cada uno de nosotros describiese la profunda satisfacción que surge al darse cuenta de una buena acción. Mi amigo puso el papel y la lapicera sobre el escritorio y, contrastando con otros que rápidamente escribieron sus apuntes, simplemente se quedó sentado sin hacer nada. Cuando la profesora le preguntó que estaba pasando, respondió que no se sentía capaz de escribir, simplemente porque nunca sintió ni la necesidad de (o la satisfacción de) tales actos; nunca hizo nada bueno. La profesora se quedó tan impactada que le dio a mi amigo una oportunidad especial: podría escribir su trabajo en casa después de la escuela seguramente recordaría alguna buena acción. . . Al día siguiente, mi amigo volvió a la escuela con el mismo papel en blanco, diciendo que había pensado mucho sobre eso la tarde anterior simplemente no había buena acción para recordar. La desesperada profesora le espetó: "¿No podrías, sin embargo, simplemente inventar alguna historia en esas líneas?" A lo que mi amigo replicó que no tenía su imaginación puesta en esa dirección estaba fuera de su alcance imaginar cosas como esas. Cuando la profesora le aclaró que su actitud orgullosa podría costarle caro sacaría una bajísima nota que afectaría seriamente el promedio de sus notas -, mi amigo insistió en que no lo podía evitar, que no podía hacer completamente nada, que estaba fuera de sus posibilidades pensar en esas líneas, que su mente estaba simplemente en blanco. Este rechazo de comprometer la propia actitud es ética en su máxima pureza,

ética como opuesta a la moralidad, a la compasión moral. Es decir, no es necesario agregar que mi amigo era, de hecho, alguien extremadamente colaborador y "buena" persona; que le resultaba intragable encontrar una satisfacción Narcisista al observarse haciendo buenas acciones en su mente, tal viraje reflexivo se igualaba a la mas profunda traición ética.

Y, en este sentido preciso, el tópico de Kieslowski es de ética, no de moralidad: lo que realmente ocurre en cada una de las entregas de su Decálogo es el vuelco de moralidad hacia ética. El punto de partida es siempre un orden moral. Y es a través de su misma violación que el héroe (heroína) descubre la dimensión propiamente ética. Decálogo 10 es ejemplar de esta opción entre ética y moralidad, que ocurre a lo largo de la obra entera de Kieslowski: los dos hermanos optan por la vocación de su padre muerto (coleccionista de sellos de correo) a expensas de sus obligaciones morales (el hermano mayor no solo abandona su familia, sino que vende su riñón, pagando proverbialmente su libra de carne por su vocación simbólica). Esta elección, planteada en su extrema pureza en La Doble Vida de Verónica la elección entre vocación (que lleva a la muerte) y una vida tranquila satisfecha (cuando/ si uno se compromete con su vocación), tiene una larga tradición (recordar E. T. A., el relato de Hoffmann sobre Antonia, quien también elige cantar y su elección le cuesta la muerte) [13] La puesta en escena de esta opción en la narrativa de los films de Kieslowski es claramente alegórica: contiene una referencia al propio Kieslowski. ? No fue su elección semejante a la de la Verónica polaca - consciente de las condiciones de su corazón, él eligió arte/vocación (no el canto sino el filmar) y entonces efectivamente murió de un ataque cardíaco súbito? [14] El destino de Kieslowski está prefigurado ya en su Camera Buff (1979), retrato de un hombre que abandona la feliz vida familiar para observar y registrar la realidad a través de la distancia del marco de la pantalla del cine. En la escena final del film, cuando su esposa lo esta abandonando para siempre, el héroe vuelve la cámara sobre él mientras su esposa registra su partida en el film: aun en este momento dramático íntimo, no se compromete completamente, pero persiste en su actitud de observación última prueba de que elevaba el film a la altura de su Causa ética... Camera Buff encuentra su contrapunto en La Calma (1976), donde describe el destino de Antek, quien ha sido recientemente liberado de la prisión. Sólo quiere las cosas simples de la vida: trabajar, algún lugar limpio para dormir, algo para comer, una esposa, televisión y paz. Atrapado en manipulaciones criminales en su nuevo lugar de trabajo, termina golpeado por sus colegas, y al final de la película, apenas murmura "Calma. . . calma". El héroe de La Calma no está solo: aún Valentine, la heroína de Rojo, reclama que lo único que quiere es irse en paz, sin ninguna ambición profesional excesiva.

El universo kieselowskiano de realidades alternativas puede también ser interpretado de una tercera manera, mucho más oscura. Hay rasgos materiales de los films de Kieslowski que desde hace tiempo llamaron la atención de algunos críticos perspicaces; basta recordar el uso de filtros en A Short Film About Killing: "La ciudad y sus alrededores son mostradas en una manera específica. El cameramen de iluminación de este film, Slawek Idziak, usó filtros verdes especiales para la ocasión, de tal manera que el color del film queda específicamente verdoso. Se supone que el verde es el color de la primavera, el color de la esperanza, pero si se pone un filtro verde sobre la cámara, el mundo se vuelve mucho mas cruel, sombrío y vacío" [15] Por lo demás, en A Short Film About Killing, los filtros son usados "como un tipo de máscara, oscureciendo partes de la imagen que Kieslowski y Idziak no querían mostrar" [16] Este procedimiento de colocar "grandes pedazos esfumados" - no como parte de una descripción -fórmula de un sueño o una visión, en tomas que muestran la grisácea realidad cotidiana evoca directamente la noción gnóstica del grado imperfecto y como tal no completamente constituido. Lo mas próximo que se puede llegar a la realidad, es, tal vez, en el campo en los lugares extremos como Islandia y Tierra del Fuego en el extremo sur de Latinoamérica: fragmentos de pasto y cercos salvajes intersectados por la árida tierra cruda, o cascajos resquebrajados de los que emanan vapores sulfúricos y brota fuego, como si el Caos primordial pre-ontológico fuera aun capaz de penetrar las grietas de la realidad imperfectamente constituida/ formada.

El universo de Kieslowski es un universo Gnóstico, aun no completamente constituido, creado por un perverso, confuso e idiótico Dios que arruinó el trabajo de la Creación, que produjo un mundo imperfecto, tratando entonces de salvar lo que fuera posible de ser salvado por medio de nuevas intentos repetidos - somos todos "Hijos de un Dios menor, (lesser) más pequeño" [17] En la tendencia principal de Hollywood, esa inter-dimensión extraña es claramente discernible en lo que es (se puede argumentar), la escena mas efectiva en Alien 4: La Resurrección : el Ripley clonado(Sigourney Weaver) entra al cuarto del laboratorio donde se exhiben las siete tentativas abortadas de clonarla - ella encuentra las versiones defectuosas de si, ontológicamente fallidas, hasta la versión mas exitosa con su propio rostro, pero algunos de sus miembros están distorsionados de manera que parecen los miembros de la Cosa Alien esta criatura pide a

Ripley que la mate, y en un estallido de rabia violenta, Ripley efectivamente destruye toda la exhibición de horror.[18] - Esta idea de múltiples universos imperfectos puede discernirse a dos niveles en la obra de Kieslowski:

(1) el carácter remendado de la realidad tal como es descrito en sus filmes, en las siguientes tentativas repetidas de (re) crear una nueva, mejor realidad;

(2) en relación al propio Kieslowski como autor, también tenemos los intentos repetidos de contar la misma historia de manera ligeramente diferente (no sólo la diferencia entre la versión de TV y de cine de Decálogo 5 y 6, sino también su idea de hacer 20 versiones diferentes de Verónica y su puesta en teatros diferentes de París una versión diferente para cada teatro).

En este re-escribir eternamente repetido, el "punto de capitón" falta siempre: nunca hay una versión final, el trabajo nunca es hecho y realmente puesto en circulación, entregado por el autor al Big Brother del Público. (¿No es la moda reciente de la liberación última, según se dice, del más auténtico "corte del director" también parte de la misma economía?) ¿Que SIGNIFICA esta ausencia de "versión final" esta postergación permanente del momento en que, como Dios después de seis días de trabajo, el autor puede decir "Está listo!", y tomarse un descanso?

La "virtualización" de nuestra experiencia de vida, la explosión/dehiscencia de la simple "verdadera" realidad en la multitud de vidas paralelas, es estrictamente correlativa de la aserción del proto-cósmico abismo, de la caótica, ontológicamente aun no completamente constituida realidad, - esta "materia" primordial, pre-simbólica, incoada - es el mismo medium neutral en el cual pueden coexistir la multitud de universos paralelos. En contraste con la noción estándar de una realidad completamente determinada y ontológicamente constituida, en relación a la cual todas las otras realidades son sombras secundarias, copias, reflexiones, la "realidad" misma se multiplica entonces en una pluralidad espectral de realidades virtuales, mas allá de las cuales acecha la proto-realidad pre-ontológica, el Real de la no-formada materia fantasmal.

NOTAS DE TRADUCCIÓN.

(*) El autor escribe: "chanciness", de difícil traducción, podría ser "chance", azar, fortuna, suerte, oportunidad. Se optó, en función de la lectura del texto, por construir "oportunidad perdida".

(**) M(Other): juego de palabras en inglés que junta M de Mother (madre) con Other (Otro).

Referencias

[1] Stephen Jay Gould, "Time Scales and the Year 2000" en Eco, Gould, Carriere, Delumeau, Conversations About the End of Time, Harmondsworth: Penguin Books 2000, p. 41.

[2] Ver Janet Murray, Hamlet on the Holodeck, Cambridge (Ma): MIT Press 1997, p. 37-8.

[3] Aquí el breve hilo de la historia: Witek corre tras el tren. Siguen tres variaciones sobre cuanto este incidente aparentemente banal podría influenciar el resto de su vida. Una: toma el tren, encuentra un comunista honesto y se transforma en un activista del Partido. Dos: mientras corre al tren se tropieza con un guarda, es arrestado, llevado a juicio y enviado a trabajo no pago en un parque donde encuentra a alguien de la oposición. A su vez, se convierte en militante disidente. Tres: simplemente pierde el tren, vuelve a sus estudios interrumpidos, se casa con una estudiante y lleva una vida pacífica como doctor sin querer meterse en política. Es enviado al exterior a un symposium; en pleno vuelo, explota el avión en el que volaba.

[4] De Alain Masson, en Krzysztof Kieslowski. Textes reunis et presentes por Vincent Amiel, p. 57.

[5] Una de las indicaciones de esta posición reflexiva es que, en el aeropuerto del final de la película, vemos una asistente femenina de la aerolínea de la primera versión, llevando documentos para la delegación del Partido comunista, que también está viajando al exterior, como también Stefan, la figura de

la Segunda versión el vuelo al final de la película es, así el mismo vuelo que iba a tomar Witek (pero no lo hizo) en sus dos versiones precedentes

[6] Sin embargo, es interesante saber que en otoño de 2000 Tom Tykwer estaba haciendo Cielo Italiano, un film basado en el escenario escrito con Kieslowski y Piesiewicz, la primera parte de la planeada trilogía Cielo, Infierno, Purgatorio - de manera que hay alguna afinidad entre los dos directores.

[7] Insdorf (ver Annette Insdorf, *Double Lives, Second Chances. The Cinema of Krzysztof Kieslowski*, New York: Miramax Books 1999, p. 175) sostiene que en esta conversación Kieslowski se refirió directamente a la Repetición de Kierkegaard.

[8] Paul Coates, "The curse of the law: The Decalogue, " en *Lucid Dreams: The Films of Krzysztof Kieslowski*, ed. by Paul Coates, Trowbridge: Flick Books 1999, p. 103.

[9] *Once Upon a Time in America*, de Sergio Leone va aun mas lejos al poner en escena un único soporte doble para la retrospectiva; es decir, que al final del film, permanece cuidadosamente ambiguo desde que punto de vista en el tiempo se pone la narrativa: ¿Es la parte principal del film, una retrospectiva desde el punto de vista del viejo Noodles volviendo desesperadamente a Nueva York en 1968, 35 años después de los sucesos principales? O es el anclaje "real" de la narrativa el escondite del opio, con Noodles fumando en pipa (la última toma de la película), de manera que todo tiene lugar "después" y es apenas la visión de Noodles inducida por el opio, su escapada a un futuro alternativo a través del cual se dedica a lavarse de la culpa de traicionar a su mejor amigo, Max (por medio de la fantasía de que el propio Max efectivamente lo traicionó, adueñándose de su falsa muerte, sustituyendo otro cuerpo sepultado por el de aquel)?

[10] Ver Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics*, London: Fontana 1979, p. 237-238.

[11] Vincent Amiel, *Kieslowski*, Paris: Rivages 1995, p. 42-4.

[12] Ver Annette Insdorf, op. cit., p. 165.

[13] No es necesario "dignificar" esta Causa: en una inversión de la situación de Verónica, Anna Moffo, la bella soprano de los años 60, acabó con su carrera al ser forzada a elegir entre cantar ópera, y la intensa promiscuidad inclusiva de la fellatio (fue informada por sus médicos que tragar semen destruiría su voz). De acuerdo a sostenidos rumores, Moffo eligió el fellatio y aceptó arruinar su voz - se non e vero, e ben trovato. Debido a este carácter "irracional" excesivo, esta anti-Causa, elección anti-Verónica es TAMBIÉN una opción ética.

[14] *Kieslowski on Kieslowski*, editado por Danusia Stok, London: Faber and Faber 1993, p. 161.

[15] Charles Eidsvik, "Decalogues 5 and 6 and the two Short Films." en *Lucid Dreams*, p. 85.

[16] *Ibid.*

[17] Ver Vincent Amiel, *Kieslowski*, p. 64/70.

[18] *Alien 4*: Resurrección enfatiza el oscuro soporte fantasmático de la subjetividad "postmoderna". Se desdibuja la línea entre el individuo humano y otras tres formas de vida: sus clones, los androides producidos artificialmente, así como la no-muerta Cosa Alien. Tenemos entonces cuatro humanoides entidades de posición intencionalmente "pensantes": "verdaderos" humanos, sus clones, androides artificialmente producidos, la no-muerta Cosa Alien. En una serie de reversiones y torsiones irónicas, clones y androides son descritos como mas humanos que los propios humanos: son los únicos que despliegan un mínimo de libertad, p. ej. que tienen una libre elección efectiva. Por otro lado, *Alien 4* enlaza claramente estos excesos a la misteriosa Corporación que trata de criar monstruos alien para explotarlos en su propio beneficio. En otro análisis, debería enfatizarse el ambiguo antecedente de la película: *Ripley*

es una mujer confrontada a un monstruo fálico, o a un hombre (un ser masculinizado/desexualizado) enfrentando una (M)Adre [(M)other (**)]?

Um dos centros de "Central do Brasil" A busca do pai e daquilo que ele constitui

María Lucía Homem

Quando vi o filme pela primeira vez, saí com uma sensação muito nítida: é um filme sobre o pai. Sobre o Brasil, sem dúvida; sobre o cinismo nos atos e relações, com o qual se convive cotidiana e alienadamente - e a possibilidade de sua quebra; sobre uma mulher, amarga, que se transforma com e através de um menino; sobre esse menino, que ainda espera algo, apesar do desencanto; sobre um país e seu abandono; sobre a central e o sertão do Brasil; sobre quem não tem voz, ou ao menos sobre quem não tem voz/palavra escrita. Mas sobretudo sobre pai: páter, pátria, pai.

Vi *Central do Brasil* uma segunda vez e essa sensação foi se decantando e se estruturando¹: o filme conta a história de um menino que parte ao encontro de seu pai. Nessa viagem, Josué, o menino, tem a companhia de Dora, por ironia ou sabedoria do destino justamente a escrevedora de cartas que prometia a seus clientes que iria colocar essas cartas no correio e não o fazia.

Vamos então ao filme, seguindo de forma quase linear algumas de suas cenas.

No início, vemos várias pessoas (vemos de fato seus rostos que nos olham, a nós espectadores do filme) que se dirigem a alguém, que falam a um outro. Percebemos depois que elas estão ditando uma carta. Uma dessas pessoas é Ana Fontenelle, uma mulher que vem falar em nome de seu filho, Josué, ao seu lado. Ela dita para a escrevedora de cartas: 'teu filho quer te conhecer'. É uma carta ao pai, ausente e distante: ele mora no sertão do nordeste, em endereço não muito preciso. Começa aí a saga que o filme retrata: o herói, um menino, em busca de seu pai, tanto o pai real e imaginado quanto o pai simbólico, aquele que transmite o nome (lembramos que Josué responde sempre ao ser perguntado 'como se chama': Josué.... X Y, X por parte de mãe, Y por parte de pai) e ocupa uma posição fundamental e fundante na estrutura familiar.

Mas essa questão sobre o pai vai se complexificando. Ao entrar na casa de Dora (casa que estava vazia e com as luzes apagadas, ou seja, de uma pessoa que mora sozinha), Josué logo pergunta: "você tem marido?". Você é casada, você tem filhos, você mora com alguém? Ele quer saber não só do pai e da relação pai-filho, mas da família e suas inter-relações. Relações entre pessoas que constituem o grupo familiar e determinam sua especificidade estrutural: a de ser a união entre um homem e uma mulher, não uma união qualquer, mas com o potencial de gerar frutos; em suma: casal e filhos.

Josué continua com essa questão - sobre a família e a paternidade - ao longo do filme. Por exemplo, no ônibus que os leva para Caruaru, ele olha os outros passageiros e, fixando um deles, pergunta para Dora: "você acha que aquele cara ali é pai?" A pergunta, então, passa a se dar em um duplo sentido: um menino está viajando para conhecer o seu próprio pai, ele quer saber como é o seu pai; mas também quer saber o que é um pai. E se outras pessoas, outros homens, encarnam essa função.

Nesse sentido, o que vemos se delinear é a busca de um pai simbólico e a configuração da função paterna. "Aquele cara ali é pai, eu acho, ele 'tem cara' de pai". É como se a pergunta, dupla, pudesse ser formulada assim: que cara tem meu pai? E que cara tem um pai? É uma questão básica, que todos fazemos no processo de construção de uma identidade - pessoa de qualquer sexo, qualquer cultura, tendo vivido qualquer história. No entanto, é uma pergunta ainda mais urgente e concreta para inúmeros meninos desse Brasil tão grande que moram em cidades maiores ainda, como Rio e São Paulo, e que na maioria das vezes nem sequer conheceram esse ser quase metafísico que é o pai que vive com seus filhos.

Há uma espécie de embate entre a idéia de pai de ambos os protagonistas: Josué idealizando-a e Dora destruindo-a. Dora fala explicitamente a Josué, tentando alertá-lo para a verdade: "teu pai é um bêbado, menino!" Diz isso espelhada em si mesma, no que ela própria selecionou de sua história com seu pai. Mas Josué não aceita assim tão fácil essa desmistificação e responde 'atacando': "você é mentirosa, por isso você não casou". Josué aponta em Dora o que ela própria esqueceu de notar: ela mente, ela é amarga, ela ficou feia.

Surge aí então um outro ponto abordado de várias formas no filme: a relação homem/mulher. O esperado é o casamento; e se ele não ocorre, surge a pergunta, reiterada por Josué: por que não? Dora não teve nem marido, nem filhos (e nem mesmo pai, poderíamos dizer). Mas ela se defende: "E nem a Irene, com toda aquela pintura na cara, não casou". Isto é, a pergunta permanece: por que há mulheres que não se casam, que não encontraram ou não foram encontradas por esse homem, pai em potencial? Talvez por primeiro ser necessária, seguindo uma lógica psíquica, uma "reconciliação com o pai", pai simbólico. Tanto a mulher quanto o homem devem ter elaborado seus conceitos do que é ser homem, ser mulher, e conseqüentemente as funções paterna e materna. Aí enfim pode surgir uma família, estrutura na qual está implícita uma aceitação dessas funções e onde se "aceita" esse desígnio: ter sido filho, ser pai, gerando outro filho, num ciclo de vida constantemente renovado.

O filme segue apontando nessa direção, por vezes sutilmente, através de 'epígrafes' que se colocam no meio do texto. Uma delas é a frase pintada na parede de um desses bares de beira de estrada, que compõem o cenário básico de um momento do filme: "Aqui trabalha minha família para servir a sua". Há diversos valores imbutidos nesse átimo de uma cena: o trabalho, a família, a troca; valores que inclusive perpassam toda a trama. Um outro exemplo é o de um trecho quase no final do filme (e muito sutil, que passa quase despercebido): na Vila do João, no ponto de ônibus, havia também uma mulher esperando o ônibus chegar. A primeira pessoa a descer dele é um homem, que a cumprimenta e os dois seguem juntos, formando um casal. Como esse, há outros mini-momentos em que o pareamento homem-mulher se dá de forma rápida e discreta.

Nessa linha de argumentação, que tem como fio condutor a identidade do sujeito, passando pela elaboração da função paterna e de família, tem-se um trecho fundamental no filme: aquele em que Dora e Josué encontram em sua viagem o caminhoneiro. Eles formam um trio: um homem, uma mulher e um menino que não se conheciam anteriormente. Em uma dada cena, os três estão na mesa de um restaurante, na beira da estrada, e são vistos pela garçonete como uma família. Ou seja, é o olhar do outro que nomeia esse agrupamento de pessoas como a estrutura de uma família. Pela primeira vez no filme, e na história de cada um deles, desempenharam esses papéis. A garçonete recolhe o pedido de cada um dos adultos e, dirigindo-se ao menino, diz: "e pro seu filho?". Surge um momento de silêncio, fica-se entre a surpresa e o incômodo do mal-entendido. Nem o 'pai' nem a 'mãe' conseguem esboçar alguma reação, é o menino que assume o lugar de filho e simplesmente responde: "um guaraná".

Nesse momento, todas as relações simbólicas e afetivas entre os três se alteram. Dora toma sua cerveja e faz o caminhoneiro beber, coisa inusual para ele. Ela diz para o menino: "vai brincar", isto é, vai se divertir, me deixa aqui sozinha com ele. Surge nela uma vontade de conquista, um desejo por aquele homem. Há tanto tempo não tocava em ninguém... Assume ao mesmo tempo uma nova postura de mãe (indiretamente, por ter sido confundida com uma) e de mulher. Pede licença a César e vai ao banheiro, arrumar-se, fazer-se bonita. Até pede emprestado o batom de uma moça. É uma das cenas mais poéticas do filme: Dora aprende a se enfeitar para um homem. E sai da toilette numa quase euforia, contente. Qual não é sua surpresa ao ver que o homem partira. Ela vê somente o seu caminhão se afastando. E a cena se dá toda no silêncio, elemento aliás importante no filme, que aponta para um excesso de emoção que nem a palavra pode dar conta.

Pela primeira vez Dora chora. O sentimento renasce, tanto o desejo (por um homem) quanto sua frustração. É Josué quem ajuda Dora a elaborar a cena, tirando-a da experiência mais real e colocando-a num plano simbólico. Ele mesmo pergunta e responde: "Por que o César foi embora? ... Ele tem medo... Ele é homem veado, né?". Frente ao desejo de uma mulher, esse homem ficou assustado: com medo de se ver enredado nas malhas desse desejo? Com medo de querer também? Dora já podia olhar o outro, estava imersa na aprendizagem de olhar efetivamente para o outro, com sua especificidade, e desejá-lo. Mas não César: ele ainda estava preso no rígido esquema no qual estruturou sua vida e que, inclusive, já tinha sido anteriormente revelado: sua sina era a estrada. Josué, logo na primeira carona, entrando no caminhão, lhe havia feito sua pergunta de praxe: "onde é que tu mora? e a tua mulher?" Ou seja, ao ver um homem, imediatamente Josué lhe questiona sobre a mulher. Ao que esse homem lhe respondera: "Minha mulher é a estrada. Eu não tenho família". Não tem e não terá.

Mas a viagem continua. Depois da carona com o caminhoneiro, Dora e Josué tomam um ônibus que pára numa região entre inóspita e acolhedora: uma montanha toda feita de pedras com uma pequena capela branca. É aí que se realiza o luto simbólico da mãe de Josué: pela primeira vez o menino reconhece a morte dela, ao mesmo tempo em que reafirma seu amor pelo pai, mesmo distante, mesmo desconhecido.

Relação entre pai e filho que se constrói através da mãe e das histórias que esta contava sobre o pai: "Minha mãe sempre me dizia que meu pai ia me mostrar o sertão". Ou seja, essa ligação se mantém via linguagem, já que via concreta não havia sido até então possível, uma vez que o menino não convivia com seu pai. E não é por isso que tal relação deixa de existir. Josué a reitera continuamente ao longo do filme, mesmo, e talvez por isso, contrapondo-se a Dora. Diz ele: "Eu gosto do meu pai". Ao que ela afirma, seca e desiludida: "Teu pai não é quem você está pensando".

Há outros momentos em que os dois conversam sobre "seus pais", sobre o pai de Josué, sobre o pai de Dora. É aí que percebemos que não somente Josué está às voltas com essa questão, mas também Dora, e podemos pensar que justamente por esse motivo eles tenham podido fazer essa viagem juntos: ambos irão reconstruir a relação que tinham com a figura paterna. Quando Dora e o menino estão à procura da Rua F, volta a haver um diálogo sobre o assunto. Eles conversam sobre a lembrança do pai: "Tem hora que lembro, tem hora que desmancha na minha cabeça". E só nesse momento Dora conta o cerne da história sobre seu próprio pai: a mágoa por ele não a ter reconhecido e ainda por cima ter confundido com alguma outra mocinha por aí. Que aliás é a ferida básica: o não reconhecimento enquanto filha, o que imediatamente implica na "não existência" ou anulação da figura de pai, uma vez que essa relação (pai/filho) apóia-se basicamente na lógica do mútuo reconhecimento.

E então se dá o diálogo quase definitivo entre eles. Josué pergunta: "Ele [o pai] não vai voltar mesmo não?" Dora nega. Mas Josué insiste: "Eu vou esperar ele". Ou seja, vemos Josué reafirmar sua posição a favor do pai, bancando o lugar do filho que espera pelo pai, até o fim.

E o interessante é que isso se dá antes da cena redentora da imagem do pai de Josué, estrategicamente mantida em suspense até o final. Somente aí, quando Dora lê a carta do pai, nos é revelada sua integridade e sua existência enquanto pai, enquanto homem que assume o lugar de pai na família. E que de fato havia partido em busca da mulher, Ana Fontenelle, que ficara no Rio de Janeiro. Eis as palavras (chaves) do pai: "Me espera que eu volto. E aí vai ficar todo mundo junto." A família unida.

No entanto, tal união da família não se dá no interior do filme, ela é postergada, colocada no a posteriori implícito construído por seu final. Mas poderíamos destacar dois momentos em que essa estrutura aparece: há duas cenas mais claramente 'familiares': a primeira já foi discutida - a 'família nuclear' almoça, Dora, Josué e o caminhoneiro, interrompida porém pela "fuga" de César que parte na companhia de sua mulher 'a estrada'. A segunda é uma imagem, que inclusive é a imagem que fecha o filme: a foto de Dora com Josué, tendo ao fundo uma figura paterna, Padim Ciço - foto do trio sagrado e fixado num momento de alegria.

Até aqui a discussão sublinhou a figura do pai simbólico enquanto aquele que transmite um nome e funda uma família. Há ainda um outro eixo da função paterna: pai é também aquele que impõe limite, estabelecendo uma ética. Pai é também o operador dos limites impostos pela lei, aquele que organiza e estrutura as vivências e as relações que de outra forma seriam ou caóticas - numa vertente anarquista - ou corruptas - numa vertente perversa (que aliás se deixam ver, e de forma não sutil, neste país).

Central do Brasil marca uma posição bastante nítida em relação a esse ponto de construção de uma nova ética, que questiona a corrupção, o cinismo e a decorrente passividade que norteia a maioria dos personagens para propor uma nova forma de se situar frente ao outro: 'humanista' e onde haja o resgate do afeto que se perdeu no meio do caminho. Isto é retratado no enredo básico do filme, com a história principal e seu desfecho, e também nas tramas paralelas, onde são sublinhados pontos problemáticos e "a-" ou "antiéticos": o fato de Dora não enviar as cartas, quebrando o contrato de trabalho que estabelece com seus clientes; a propina que se paga para o controlador de certa área da estação Central do Brasil; o desrespeito sistemático à lei; a questão do tráfico de crianças (e/ou órgãos) entre países pobres e ricos, etc.

Eu sublinharia, no entanto, somente duas cenas paradigmáticas dessa questão: uma em que a lei passa completamente ao largo da ação, e outra na qual tal lei se enuncia. A primeira logo nos vem à memória, para quem viu o filme: a do cru, curto e grosso assassinato do jovem que furta um walk-man de uma das barracas de ambulantes na estação de trem, que, como se sabe, é uma alusão a uma situação verídica

que ocorreu na saída do shopping Rio Sul. A morte passa a ser a solução mais rápida, que funciona como curto-circuito ao lento e por vezes ineficaz funcionamento da lei (juridicamente falando).

A segunda cena é uma cena fundamental, que eu colocaria inclusive como um dos pontos de inflexão do filme: Irene diz a Dora, quando esta assume que 'vendera' Josué: "tudo tem limite". Essa é uma fala básica: a lei é justamente o que vem colocar limites e enunciar as regras que delimitam (e limitam) a ação. Ou seja, nem tudo é possível, e mais: nem tudo é permitido. E essa frase reverbera continuamente ao longo do filme: é a música de fundo quando Dora fica parada olhando a agência do correio e por fim se decide a enviar as cartas que lhe foram confiadas, que ela desta vez não tinha rasgado, mas guardado numa sacolinha de plástico, espécie de purgatório que se move com ela à espera de uma decisão. Isto numa pequena cidade do sertão nordestino, quando Dora novamente exerce a função de escrevedora. E desta vez a decisão veio de uma mulher pautada por novos referenciais éticos, que é também uma das histórias contadas pelo filme.

E essa nova ética só foi possível porque também Dora ressignificou a imagem de seu pai e com ela os padrões de atitude frente à lei. Seu pai, de um bêbado imprestável e amoral passou a ser alguém que em algum momento pôde ocupar uma posição paterna: aquele que lhe pôs no colo ao dirigir um trem e de quem ela pôde sentir falta.

É a cena final do filme: vai se afastando pela rua, pela primeira vez sob um fundo de céu azul (e não cinza ou sob espaços fechados mostrados na cidade grande), uma mulher, de batom, de vestido, nas vias de reconciliação com seu desejo, sua feminilidade e a nova idéia de pai e homem que a sustenta: "Tenho saudade do meu pai, tenho saudade de tudo".

Mas essa elaboração ou "reconciliação" com a figura do pai, e mais amplamente com as funções materna e paterna, não é tão simples. E o filme lida de forma estratégica com esse ir-e-vir do ideal paterno, entre sacralizado ou destituído de sua posição (deus ou diabo, talvez, seguindo a mitologia ocidental de forma mais ampla): nunca sabemos se o pai de Josué existe mesmo e se é ou não um "homem de bem" digamos, isto é, se aceita ou não essa posição de ser pai. O filme protela o encontro de Josué com seu pai até o último momento, chegando ao paradigma estruturante da história: esse encontro não se dá (e, dependendo da interpretação de cada leitor da obra aberta que é o filme, talvez se dê algum dia, talvez nunca). De qualquer forma, podemos dizer que esse encontro pai-filho mantém-se em suspense até o final, sendo ao mesmo tempo o ponto de fuga da narrativa, aquilo para o qual ela caminha, e sua base fundante, aquilo do qual ela parte. Entre um extremo e outro vai-se operando uma oscilação entre os dois pólos encarnados pelos personagens Josué e Dora, idealização versus aniquilamento da função paterna, que finalmente alcança um ponto de equilíbrio. E aí então se pode construir um novo pai, humano. E assim uma família possível.

Dora é uma nova pessoa, e esse processo se fez também via Josué. Ela ocupa agora uma nova posição de filha, o que implica também uma nova posição enquanto mulher, no vestido que Josué lhe havia dado ("Vou te dar esse vestido de presente. Você vai ficar muito mais bonita com esse vestido") e usando batom. Ela resgata, dessa forma, a possibilidade de olhar para o outro e de interagir fraternalmente com ele; Dora e Josué são, afinal de contas, amigos e quase irmãos nessa longa viagem às voltas com a imagem do pai - nesse sentido, ocorre um deslocamento de significação ao longo da narrativa: o filme opera via pai, páter, pátria mas também frátria.

Enfim, não há somente um menino e uma mulher em busca de seus respectivos pais, com cujas imagens entram em contato ou se reconciliam, mas em busca do conceito de pai: no que isso tem de instaurador de uma família, com a posição de pai, de mãe e de filho; e de construção de uma ética, situando os limites que norteiam o ato segundo uma lei.

Notas

1 Estruturação apoiada em trechos do filme e também no interessante debate que se seguiu - com o diretor e espectadores atentos - e fez circular idéias e visões que de alguma forma alimentaram este texto.

Las metáforas de Terpsícore

Nafia Marianne Laurence Bahena Yaghen-Vial

"El sujeto hablante que se considera ilusoriamente dueño de su discurso dice siempre más de lo que habla y habla sin saber lo que dice".1

Daniel Gerber

"El inconsciente se manifiesta por medio de metáforas y eso es lo que el sueño descubre".2

Octave Mannoni

Dado que el ser humano se funda a partir del lenguaje y por ello, el discurso es una buena opción para efectuar la exploración de la subjetividad, una gran contribución del psicoanálisis es el hecho de que el sujeto no es dueño de su discurso ya que la significación de éste no radica en el sentido literal de las palabras sino en la manera en que aparece la relación inconsciente-palabra y en consecuencia en la manera en que aparece en el lenguaje articulado. Al respecto, Margarita Baz en *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza* escribe:

"El discurso es trama porque es estructura, es tejido, es sostén: las dimensiones elegidas son, entonces, hipótesis sobre el contenido latente del texto. Y aquí es evidente la toma de posición respecto a la forma de concebir el discurso".3

El discurso, a partir de la teoría lacaniana, es una producción simbólica construida por dos lógicas diversas. La primera es la del sujeto del enunciado que en francés es identificado con el pronombre personal "je" (*yo*), que habla desde una identidad imaginaria, y que relata su discurso a modo de una *novela*, desde una aparente posición de control que busca garantizar cierta coherencia y racionalidad. A esta *función del yo* se le reconoce como *una estructura de desconocimiento* porque el sujeto cree saber y no sabe, o sabe poco de su deseo que es inconsciente y sus vicisitudes. En lo que se refiere a la otra lógica es la del *inconsciente que se revela por su "hablar metafórico"* el cual va formando diversos *temas* que son en realidad los nudos de la estructura subjetiva con los cuales el sujeto se enfrenta y va formando su vida.

Dicho de otra manera, la organización libidinal de cada sujeto aparece modelada por una fantasmática singular que insiste, se revela y se expresa de distintas maneras. Una de ellas puede ser por medio del movimiento de la danza, como sucedió con el bailarín ruso Vaslav Nijinsky (1889-1950), por ser una metáfora privilegiada para simbolizar y expresar el movimiento por medio del cuerpo. Sin embargo, otro reto al que se enfrenta la danza es justamente el de poner en movimiento la fantasmática de la imagen corporal que está ligada a los enigmas fundamentales de la constitución del sujeto, es decir, la existencia, la sexualidad y la muerte.

"Despertar el cuerpo para que hable sin la mediación de la palabra – tarea de la bailarina- es animarse a emprender un viaje de sobresaltos y riesgos donde se van a reeditar procesos básicos que fincaron la constitución misma del sujeto. Uno de esos procesos fundamentales, que resulta clave para analizar el vínculo con el cuerpo, tiene que ver con el narcisismo y su mundo de imágenes, identificaciones e idealizaciones, el cual determina nudos específicos en la estructura subjetiva, como son: la tensión omnipotencia, la castración y la problemática identidad/apariencia ambos elementos entreverados con un proceso del que se habla mucho pero se comprende poco, y que es la valorización de sí mismo. Esta problemática aparece en forma relevante en el material de campo con el que trabajamos".4

El arte en general encierra un deseo de trascendencia de los límites humanos y en el caso de la danza, éste tiene que ver con la ilusión de trascender aquello que caracteriza al cuerpo humano, es decir, lo precario, lo efímero, lo temporal y lo limitado. De este modo, la danza permite recrear en el escenario la ilusión por un cuerpo *luminoso y mítico* por medio de la fantasía y la imaginación. En este sentido podemos decir que la danza *compromete necesariamente el mundo fantasmático vinculado a la forma humana, la cual resulta "omnipresente" en el imaginario tanto individual como colectivo*. Por ello, el cuerpo se le puede

definir como un lugar de inscripción de la lógica de los signos y significados que definen el mundo humano ya que es una construcción significativa, un referente primordial del "yo" que se encuentra inmerso en un mundo imaginario donde los mitos individuales y sociales se alimentan y sostienen. Al mismo tiempo que es un referente constante de experiencias intensas a nivel sensorial, motriz, erótico, entre otras.

En este sentido, la danza constituye un sistema de organización de la experiencia vivida, expresada por medio de una técnica representativa. La danza no reproduce una realidad ya dada, sino que inventa una visión del *espacio* y del *tiempo*, de la forma y de un significado que no es ficticio porque se basa en vivencias concretas. Ahora bien, para poder expresar esta serie de vivencias, la danza se vale de signos comunicativos que deben compartir un código para establecer una correspondencia entre significativo y significado que susciten interés, admiración y puedan despertar distintas emociones que incluso puedan llevar al espectador a experimentar y a evocar sus propias experiencias vividas y sus propios recuerdos.

La danza es, más que un lenguaje, una escritura figurativa que posee una gramática y una lógica propias independientes a las de la conciencia ligadas al logos y a la fonética. Por lo que el desciframiento de ciertos elementos no está destinado a ser interpretado sino que está para determinar el significado de algún otro elemento a partir de un contexto. Ahora bien, si pensamos que la danza es una escritura anterior al lenguaje podemos decir que ésta posee una lógica que pone en acción los procesos primarios – *condensación, simbolización y desplazamiento*- que rigen el sistema inconsciente.

Estos procesos *figurativos* no hacen referencia a una presencia y a un significado que se encuentran en lo exterior, sino a conflictos de fuerzas que se hallan estructurados por el texto de la obra de arte. Esto los capacita para transformar el sentido de las relaciones establecidas donde la representación y el afecto no son indisolubles porque en ellas convergen las fantasías y el deseo del autor para dar nacimiento a una obra perfectamente original. Por ello, existen formas presentativas capaces de conferir una estructura objetiva a las emociones, como son la música y la danza porque expresan lo inefable de los sentimientos con más precisión que el lenguaje y por ello exigen una semántica adecuada. Para Langer, el arte realiza una abstracción porque crea símbolos, formas significativas.

La forma discursiva del arte es orgánica, y su cometido es representar la experiencia vital o la estructura dinámica de las emociones. La abstracción es inmediata y es la de un conjunto indivisible, cuyas partes sólo tienen sentido dentro del todo. En consecuencia, el símbolo artístico es creado para su contemplación y comprensión, no para instalarse en él como en un refugio separado de la vida real. Para ejemplificar este razonamiento, Langer con relación a la danza escribe:

"La danza es una imagen dinámica de fuerzas interactivas, de un despliegue virtual de potencias en acción. Lo que nos presenta la danza son los centros aparentes de poder y sus emanaciones, sus conflictos y resoluciones, su elevación y su caída, su vida rítmica. Estos elementos creados en la apariencia no son los físicamente dados, sino los artísticamente figurados, no el síntoma de los sentimientos del danzante, sino una expresión de conocimiento que tiene el coreógrafo de los sentimientos humanos. La danza expresa a su manera estos sentimientos, los ritmos y conexiones, las crisis y rupturas, la complejidad y riqueza de lo que suele llamar la vida interior, la corriente de experiencia directa. Es una manifestación externa de una naturaleza interior, una presentación objetiva de realidad subjetiva; y simboliza estos hechos de la vida íntima reproduciendo el mismo orden de sus relaciones y elementos. Por eso puede ser una objetivación de la subjetividad".⁵

Esto se debe quizás a que el bailarín inventa y construye un objeto capaz de cambiar nuestro sentir y en consecuencia nos conduce a otra dimensión donde el espectador podrá experimentar aquello que se llama *goce estético*.

"La obra de arte no se limita, por tanto, a presentar un símbolo a nuestra intelección, sino que con su forma y su color, su sonoridad y su ritmo, sus sentimientos evocados o ideas sugeridas, nos hace revivir una experiencia estética del artista dentro de una unidad de sentido que es su estructura".⁶

Para Gilson* la danza es una creación material de algo que sin ésta no podría existir. El bailarín no se limita a expresar un sentido a través del movimiento, no es una imagen virtual lo que produce, sino que trae a la existencia algo sustancial: la realidad misma de su creación. Mientras que Kandinsky en *Sobre lo espiritual en el arte* con relación a la danza escribe:

"(Es) el único medio que puede expresar toda la significación y el sentido interno del movimiento en el espacio y el tiempo. Parece que el origen de la danza es puramente sexual. Hoy todavía perdura este elemento primitivo en las danzas populares. La posterior necesidad de utilizar la danza en el servicio religioso (medio para la inspiración) no sobrepasa el nivel de la utilización práctica del movimiento. Paulatinamente el uso práctico va adquiriendo un matiz artístico, que va perdiendo progresivamente claridad, resultando hoy comprensible para muy pocos. El lenguaje del ballet, además excesivamente ingenuo para los tiempos que se avecinan: sólo tiene capacidad para expresar sentimientos materiales (amor, miedo...) y debe ser sustituido por otro capaz de estimular vibraciones anímicas más sutiles. Este es el motivo de que los actuales reformadores de la danza hayan vuelto los ojos a formas anteriores en busca de ayuda. Así es como Isadora Duncan ha establecido entre la danza griega y la danza futura". 7

La danza contemporánea o moderna es un estilo creado para expresar los sentimientos. Sus orígenes datan de finales del siglo XIX cuando algunos bailarines sintieron demasiadas restricciones en el ballet para expresarse. Isadora Duncan (1877-1927) es una de las figuras que más destaca porque supo resucitar, utilizar y fusionar los ideales del antiguo arte griego para inspirar formas más naturales de danza donde el cuerpo humano sirve como un instrumento de expresión emocional por lo que sentir los movimientos es esencial. Isadora Duncan creyó en la belleza perfecta. De Atenas hizo su ideal para constituir las bases para la renovación de la danza, por ello resulta prácticamente imposible referirse a la danza moderna sin tomar en cuenta los lazos estrechos que la unen con esta cultura, sede espiritual de sus coreografías e improvisaciones.

En efecto, Isadora Duncan fue una revolucionaria de la danza al haber ampliado las fronteras creativas para que muchos artistas pudieran expresarse mediante el lenguaje de la danza escénica moderna. Isadora Duncan creó coreografías cuyo objetivo no eran para divertir ni entretener sino para mostrar al espectador la complejidad que se estaba viviendo en su época. Sus danzas estaban llenas de pasión y protesta y así enfrentaba al gusto clásico que se basaba en motivos completamente alejados de la realidad. En este sentido, podemos decir que Isadora Duncan transgredió los cánones de la danza clásica porque mientras que ésta siempre trabaja en las formas graciosas y bellas siguiendo una historia lineal, la danza moderna rompe completamente con este esquema.

En este sentido, el rescate que hizo Isadora Duncan de la danza es muy significativo porque no sólo le devolvió su sentido original, es decir, comunicar el lado claro y oscuro de la vida basándose en ideas, sensaciones y sentimientos sino que al congregarse poesía y música en improvisaciones escénicas regresó su posición privilegiada, a saber la de ser una metáfora. Si algo son la danza y la poesía es que son justamente metáforas. Por esta razón, este artículo se titula *Las Metáforas de Terpsícore***.

La danza es un lenguaje vivo que habla del hombre porque es un mensaje artístico que va más allá de la realidad con el propósito de hablar, por decirlo de algún otro modo, en un nivel más alto a partir de imágenes, alegorías sobre las emociones más íntimas del hombre y de su necesidad de expresarse. En efecto, la danza para el artista constituye un medio de creación a partir del cual puede inventar y crear. Es como si se tratara de una poesía en la que sus pensamientos se convierten en imágenes. Ahora bien, la pregunta que nos podríamos plantear consiste en saber cuál es la causa que hace que la danza y su expresión (aún si no se dejan encerrar por la palabra o la escritura porque las rebasa) estén estrechamente ligadas al hombre y a su capacidad de expresión a través del cuerpo. La explicación se puede basar en el hecho de que el hombre es a la vez en sí mismo emisor y su cuerpo es el medio, el instrumento y el material signifiante a causa de su movimiento natural que constituye el material de la danza a causa de su movimiento natural

La danza como lenguaje es en sus formas múltiple y es susceptible a ser eternamente modificada. Cabe destacar que el movimiento del cuerpo en sí, no puede ser identificado como danza aún si es la base elemental e irrefutable sin la cual no podría existir. En el momento en que el hombre bailando libera el deseo de hacer visible aquellas imágenes que todavía permanecen invisibles, es gracias al movimiento del cuerpo que estas imágenes manifiestan su primera forma de expresión.

Es importante señalar que el movimiento natural otorga un sentido y una significación al lenguaje del gesto estéticamente concebido y estructurado porque la danza no puede ser comprensible si no respeta y mantiene su responsabilidad y el compromiso de transmitir de manera clara el sentido con relación al

lenguaje gestual natural del hombre. Más allá de la interpretación personal a cargo del bailarín, existe siempre el significado universal de la obra, es decir, que el bailarín por medio de su interpretación puede cambiar arbitrariamente el mensaje.

Al igual que la música, la danza es también un arte del tiempo en la medida en la que se hace referencia a los pasajes rítmicos medidos y controlados en el tiempo. Sin embargo, es preciso poner énfasis en que el ritmo de la danza no se determina únicamente según los criterios del tiempo aún si el conteo de las medidas para los bailarines es capital; así como para el trabajo coreográfico durante el proceso de creación y posteriormente en los ensayos. Por lo tanto el tiempo es de suma importancia porque por medio de él se asocia la estructura de estos dos lenguajes que se compenetran, la danza y la música, con el fin de ajustarlos el uno con relación al otro en un curso temporal, y de unirlos en una comprensión armoniosa. En efecto, el tiempo marca las transiciones de un tema a otro, precisa los acentos, los momentos de respiración y de suspensión. Mientras que el músico cuenta según una línea musical, el bailarín hace lo mismo pero según el ritmo del movimiento de su cuerpo.

La música ha sido el arte que ha utilizado sus propios medios para expresar la vida interior del artista y crear una vida propia, y no para representar o reproducir fenómenos naturales. El artista pretende expresar su mundo interior y en esto la danza puede ser un excelente medio de comunicación.

La danza es un arte de la representación. En su realidad teatral, la danza depende de su intérprete legítimo, es decir, el bailarín que a su vez sólo puede expresarse durante los breves instantes de la representación, la realización artística de la danza es limitada en el tiempo y está ligada al instante. La obra coreográfica se convierte inmediatamente en una imagen en la memoria, que sólo puede ser resucitada y preservada desde un cierto punto; porque tenderá a desaparecer según su nivel de excelencia y la calidad de su interpretación.

A pesar del carácter efímero, fugaz, propio de la danza; ésta quiere ser y debe ser vista porque es de esta manera que se convierte en una fiesta para los ojos al mismo tiempo que es una experiencia conmovedora, encantadora y seductora. Generalmente, esto se logra cuando coincide en un ser el sentido de las estructuras musicales, la técnica danzística perfecta y una presencia escénica potente que le permitan forjar una expresión, un estilo, y de fijar su *huella artística personal* como sucedió con Vaslav Nijinsky que supo darle un nuevo giro a la danza clásica para darle nacimiento a la danza moderna.

El movimiento y la alteridad en la danza.

"Nací a la orilla del mar, mi primera idea del movimiento y de la danza
me han venido seguramente del ritmo de las olas".⁸
Isadora Duncan

La relación cuerpo-psyque da origen al nacimiento del psicoanálisis porque marca una ruptura tajante sobre el estudio del cuerpo que hasta ese entonces sólo había permanecido en el ámbito de lo biológico y por lo tanto sin relación ninguna con la mente. Freud inaugura el estudio del psicoanálisis hablando de la relación mente-cuerpo con el concepto de pulsión que marca un puente entre el cuerpo y la mente. Por otra parte, otra idea importante introducida por Lacan es la del *apuntalamiento* para fundamentar el surgimiento y separación del orden del deseo a partir del orden de la necesidad.

Recordemos que en psicoanálisis es muy importante marcar la diferencia entre deseo y necesidad porque esta última surge del reconocimiento de que la existencia en tanto cuerpo se vale de ciertas funciones para la conservación de la vida que son las necesidades instintivas que deben ser satisfechas como ocurre en los animales. A partir de las primeras experiencias placenteras, las pulsiones sexuales se vuelven autónomas porque aparecen como un suplemento de placer que no se reduce a la mera satisfacción de la necesidad de alimento sino que se asocia el objeto pecho por el cual se va sentir un deseo. Es muy importante señalar que el deseo, la fantasía y la pulsión, además de ser fundantes de la realidad psíquica, son, para el psicoanálisis, inconscientes. Por lo tanto, querer analizar el vínculo danza-psicoanálisis es partir del cuestionamiento de qué significa el cuerpo para esta disciplina porque es a partir de él que el bailarín evoca fantasías inconscientes.

En el transcurso de la historia de la danza, ésta ha tenido diversas funciones sociales adoptando diversas formas y expresiones que resaltan aspectos significativos del desarrollo de las culturas. En su expresión primitiva fue considerada un conjuro mágico que se traducía en danzas de la lluvia, de la fertilidad entre otras, al mismo tiempo que cobró un papel importante como ceremonial así como religioso (danzas sagradas). Sin embargo lo esencial es reconocer que la danza es la primera modalidad expresiva del ser humano acorde con el mundo en el que está inmerso. En efecto, la esencia de la danza es el movimiento que crea una plástica bajo el sustento del ritmo y la armonía, y cuyo instrumento es el cuerpo. Por lo tanto podemos decir que la danza es un producto del mundo simbólico que por medio del cuerpo traza y evoca el mapa del alma humana.

Por otra parte, la danza es la metáfora privilegiada del acto de poner en movimiento aquellos elementos que tienden a expresarse de manera rígida. La especificidad de la danza consiste en su acto de creación a partir de un cuerpo, que una vez activado en su dimensión erótica permite que se produzca una catarsis. En efecto por medio del movimiento, la danza tiene el deseo de trascender lo limitado del cuerpo. Al respecto Margarita Baz cita a P. Schilder de la siguiente manera:

"Por su parte, P.Schilder, en su estudio psicoanalítico y psicosociológico sobre el cuerpo humano, reconoció que, en general, el ser humano tiene la necesidad de un continuo jugar con el cuerpo y con su imagen, y habló del enorme placer derivado de franquear las limitaciones corporales. Esto es consecuencia de ese proceso que él describió como una imagen corporal en perpetua autoconstrucción. En ese contexto, consideró la danza como una forma privilegiada para disolver o debilitar la forma rígida del esquema del cuerpo, esta actividad decía, "acarrea una actitud psíquica determinada" en la medida en que produce un "aflojamiento y alteración de la imagen corporal". En otras palabras, según esa hipótesis, la danza flexibiliza y cambia, pero no nada más el cuerpo, sino la sensibilidad frente a uno mismo y el mundo; asimismo, mostraría sus efectos en la dinámica libidinal, es decir, en la configuración fantasmática de nuestro cuerpo diseñada por nuestros deseos inconscientes".⁹

Al ser perecedero y limitado el cuerpo, el bailarín se vale de éste como su instrumento por medio del cual realiza un arte que como él se distingue también por ser efímero. Una vez que el bailarín ha concluido su ejecución, ésta se distingue por su carácter efímero porque es irreplicable, no es permanente. Por lo que cada ejecución puede ser considerada como una ofrenda que realiza y a la que se entrega constante y pasionalmente el bailarín para así satisfacer sus pulsiones.

Esto puede darse gracias a la puesta en escena porque coloca a la danza en una dimensión teatral que es capaz de producir a modo de una ilusión, por medio de la sublimación, la omnipotencia de los deseos. Por ello, la danza tiene una connotación mágica que incluso ha sido registrada en diferentes manuales de antropología como la más antigua forma de magia que creó el ser humano.

"La danza en su evolución histórica se volvió espectáculo teatral y expresión artística instituida, pero no abandonó el gesto de la ofrenda: cuerpos que se ofrecen en un ritual que evoca las antiguas ceremonias sagradas. Dicen las bailarinas "Hay un compromiso, un amor, la imaginación de uno se alimenta de sentimientos fantásticos". "Es una sensación misteriosa, cuando estás en función tu mente cambia, tu sensibilidad es diferente, incluso tu equilibrio". La escena es sagrada en la medida en que actúa en el imaginario colectivo del grupo de danza para darle el lugar del ideal. En ella el bailarín está desnudo: no hay más ensayos, correcciones, repeticiones, ahí realmente "es", en un momento efímero de entrega".¹⁰

Por ello, desde el psicoanálisis se podría decir que la danza *pone en esencia el cuerpo del deseo* aunque *su objeto de amor permanezca velado* ya que "la danza es una palabra hermética, que no se sabe, como toda palabra de amor"¹¹ pero capaz de "producir un mundo mítico devotamente consagrado a perfeccionar el cuerpo para celebrar momentos oníricos de gran intensidad. El acto en la escena equivale a un conjuro: quizá el del cuerpo mortal confrontado con el cuerpo divino. Ciertamente hay un vínculo con lo "maravilloso" y una práctica de adoración".¹²

Sin embargo, otro carácter propio de la danza que es necesario resaltar consiste en ser una actividad creada para seducir debido a la gran carga erótica que despliega por medio del lenguaje corporal de los bailarines ya que "en la danza se adivina la condena de una promesa, el cuerpo del bailarín/bailarina es un

surco, una seña legible, truncada de la unión sexual: fantasía retrospectiva, memoria o expectación, es siempre una promesa incumplida".¹³ El cuerpo danzante es un poderoso ejemplo de cómo se produce un fenómeno cultural en el que varias fuerzas vitales se conjugan donde el bailarín es el medio por el cual se expresa un conjunto de deseos.

Al ser un arte plástica que está fundada en el cuerpo, la danza está en íntima relación con el imaginario, lo que a su vez nos remite a la problemática de la mirada. En efecto, el bailarín forzosamente se forma frente a un espejo que lo enfrenta diariamente con la imagen de su cuerpo que le revela cómo luce. Esta confrontación permanente a la que se expone el bailarín es de gran interés porque representa una manera de exigirle que cumpla con un modelo ideal del cuerpo (esto es el ideal imaginario).

En consecuencia, el bailarín es alguien que permanentemente se mira al mismo tiempo que mira a sus colegas (la compañía de danza) que son representantes de ese ideal. En este sentido, la danza está íntimamente ligada al narcisismo pues recordemos que la mirada dirigida hacia un otro es constitutiva para el sujeto humano. Por lo tanto en el caso de la danza, la mirada del bailarín hacia un otro es constitutiva y es fuente de un placer que despierta una gran fascinación que hace que se quiera capturar esa magia del movimiento del otro.

Por otra parte, esta cuestión de la mirada no sólo se reduce en el ámbito institucional de la danza porque el bailarín está expuesto a una mirada anónima que lo legitima como bailarín, es decir, la del público que tras mirarlo y juzgarlo le otorga o no, su reconocimiento. Esta mirada colectiva que funge como una mediación, sitúa la vulnerabilidad del bailarín. Ahora bien, desde el psicoanálisis podríamos decir que el bailarín vive con profunda intensidad *el hacerse mirada* que se divide en tres momentos que son: *mirarse, mirar y ser mirado*. Por otra parte, es importante señalar que al ser el escenario, un lugar que posibilita la realización imaginaria del deseo permite que se dé un levantamiento de la represión al mismo tiempo que se cede al goce.

Por ello, desde el psicoanálisis, se puede decir que el juego imaginario en el bailarín además de actualizarse constantemente, está muy patente debido a las grandes presiones institucionales que le imponen una sumisión a los ideales de un cuerpo perfecto. En efecto, ese universo de miradas en el que vive el bailarín es el que propicia una metamorfosis del cuerpo que hace surgir *la dinámica del yo y su doble, del yo y el otro*, a modo de una alternancia entre *la sensación de extrañeza y la alienación en la imagen, entre la posibilidad de "ser otro" o la verificación de la indistinción del sujeto con sus imágenes*. Al respecto, Margarita Baz escribe:

"El cuerpo danzante se ve atrapado en el ritual de las apariencias para constituirse en un vehículo de proyección colectiva, ritual mágico cuyo guión eje es la fantasmática inconsciente centrada en la imagen corporal".¹⁴

Dada la peculiar relación que tiene el arte con la fantasía y la ilusión, en la danza se manifiesta a partir de la imágenes corporales al proponerse *representar y ofrecer la metáfora de un cuerpo para el otro* y esto se debe gracias a la inscripción del sujeto en el registro de lo simbólico, es decir, el Otro que a su vez es la condición indispensable para que el sujeto pueda construirse objetos imaginarios de deseo. Uno de esos objetos por medio de los cuáles el hombre puede expresar su debate entre sus pulsiones de vida y de muerte es precisamente la danza porque por medio del lenguaje musical, corporal y plástico evoca de una manera mítica y simbólica la condición humana.

Notas

*Gilson en Kogan. *Op.cit.*1965

** Recordemos que Terpsícore es *la que deleita en la danza* por lo tanto es la Musa de la danza así como de la poesía ligera y era representada con una lira. Recordemos que las Musas son la representación griega de los poderes creadores de la mente. Según Hesíodo (siglo VIII A.C.) son nueve hermosas diosas engendradas por Zeus y Mnemósine que habitaban en el monte Parnaso protegidas por Apolo, el dios protector de todas las artes. Las Musas son las cantoras divinas que con sus coros e himnos deleitan a los dioses en el Olimpo. Por otra parte, las musas podían descender durante la noche a la tierra, actuando

como mediadoras entre lo divino y los mortales convirtiéndose en fuente de inspiración de toda clase de arte.

1 Baz, Margarita. *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza.* México D.F. 1996. Grupo editorial Porrúa. UAM Xochimilco y UNAM. p. 23. p. 150.

2 Idem.

3 Ibídem p.212.

4 Ibídem p. 216.

5 Kogan, Jacob. *El lenguaje del arte.* Edit. Paidós. Buenos Aires, Argentina. 1965. Ibídem p. 59.

6 Ibídem p. 70.

7 Kandinsky, Vasili. *Sobre lo espiritual en el arte.* Cinar Editores S.A. de C.V. México D.F. México 1994 p. 92.

8 Duncan, Isadora. *Mi vida.* Edit. Losada, S.A. Buenos Aires, Argentina. 1989 p. 13.

9 Schilder, P citado por Margarita Baz. *Op. cit.* p.127.

10 Baz Margarita. *Op. Cit.* p.131.

11 Legendre P. citado por Margarita Baz. *Op. cit.* p. 132.

12 Idem.

13 Raymundo Mier citado por Margarita. *Op. cit.* p.133.

14 Ibídem. p. 137-138.

Bibliografía:

Assoun, Paul-Laurent. *Psychanalyse.* Edit. PUF. Paris, France. 1997.

Baz, Margarita. *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza.* Grupo editorial Porrúa. UAM Xochimilco y UNAM. México D.F. 1996.

Duncan, Isadora. *Mi vida.* Edit. Losada, S.A. Buenos Aires, Argentina. 1989.

Kandinsky, Vasili. *Sobre lo espiritual en el arte.* Cinar Editores S.A. de C.V. México D.F. México 1994.

Kogan, Jacob. *El lenguaje del arte.* Edit. Paidós. Buenos Aires, Argentina. 1965.

Lacan, Jacques. *Seminario 2 El Yo en la teoría de Freud. Clase 22 ¿dónde está la palabra? ¿Dónde está el lenguaje? 15 de junio de 1955.* En cd rom: *Los Seminarios del -1 al 27 de Jacques Lacan.*

Laplanche y Pontalis. *Diccionario de Psicoanálisis.* Edit. Labor, S.A. Colombia. 1994.

Psicoanálisis y Masoquismo

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Masoquismo"

Guillermo Pietra

Comencemos para presentar esta sección sobre masoquismo con unas líneas del pacto entre Wanda y Sacher-Masoch.

"Esclavo mío, las condiciones en que os acepto como esclavo y os soporto a mi lado son las siguientes:

- *Renuncia absoluta a vuestro yo.*
- *No tenéis otra voluntad que no sea la mía.*
- *Me serán permitidas las mayores crueldades y si llego a mutilaros será necesario soportarlo sin queja.*
- *Fuera de mi no tenéis nada. Soy todo para vos, vuestra vida felicidad futuro desgracia tormento y alegría*
- *Si se produjera el hecho de que no pudieras soportar mi dominio y que vuestras cadenas sean demasiado pesadas, deberéis mataros: nunca os devolveré la libertad.*
- *Me comprometo bajo mi palabra de honor, de ser esclavo de Madame Wanda de Dunaiev, como ella lo exige y someterme sin resistencia a todo lo que se me imponga Leopold de Sacher-Masoch .*

Ya desde el comienzo Freud reparó en el estrecho vínculo entre las tendencias masoquistas y la sexualidad, tomando en cuenta los efectos erógenos del dolor. En los "Tres ensayos" define el masoquismo diciendo que "abarca todas las actitudes pasivas hacia la vida y el objeto sexuales, la más extensa de las cuales es el condicionamiento de la satisfacción al hecho de padecer un dolor físico o anímico infligido por el objeto sexual" y otorga al sadismo y al masoquismo una posición particular entre las perversiones pues la oposición entre pasividad y actividad que está en su base pertenece a los caracteres universales de la vida sexual.

En "Pulsiones y destinos de pulsión" su postura es clara y tajante "no parece haber un masoquismo originario que se engendre del sadismo". Los pasos serían "le pego, me pego, me pega". El gozar del dolor solo puede devenir meta pulsional en quien es originariamente sádico.

Con "Pegan a un niño" y "Más allá" anticipa la formulación más acabada que recién llega con "El problema económico del masoquismo" en 1924

En "Pegan a un niño" si bien dice que el masoquismo no es una exteriorización pulsional primaria adelanta que algunas pulsiones de meta pasiva son dadas desde el comienzo mismo sobre todo en la mujer.

En "Más allá" aparecen dos ideas que son desarrolladas en forma mucho más completa en el artículo sobre masoquismo 4 años posterior. Me refiero a las enigmáticas tendencias masoquistas del yo y a la idea de que podría haber un masoquismo primario

Ideas que se despliegan entre "El problema económico del masoquismo" en 1924 y "Análisis terminable e interminable" en 1937.

El "Problema económico del masoquismo" incluye las formulaciones finales con respecto a este concepto diferenciando dos tipos de masoquismo primario y secundario y tres formas o figuras: la primera un masoquismo erógeno fundamento de las otras dos: el masoquismo femenino y el moral.

En el seminario 10 Lacan con su clásico humor francés advierte que hacer esta distinción es como decir "*tenemos el vaso, la fe cristiana y la baja de Wall Street*" y que hacerla nos dejará un poco en apuros. Sin embargo sus desarrollos sobre el masoquismo nunca fueron muy extensos.

Para clarificar el tema en su seminario él remite al libro de Deleuze traducido al español como Sacher-Masoch y Sade.

Deleuze parte de lo que considera una injusticia para el genial escritor pues aun los mejores libros sobre masoquismo ignoran la obra literaria de Masoch cosa que no ocurre con Sade. En su libro Deleuze profundiza en el pensamiento político y jurídico contrapuesto entre ambos autores a la luz de sus escritos para luego reflexionar psicoanalíticamente.

Este libro de Gilles Deleuze es presentado y comentado en esta sección por Emiliano del Campo.

También está presente en esta sección un caso clínico.

Es una relectura, a partir de su retorno al diván, de un paciente que ya dio ocasión a una publicación (el libro: "*El final en la cura de un fetichista*"). "El reanálisis - nos dice Del Campo - produce una resignificación de su perversión fetichista, que surgió en su primer análisis". El encuentro novedoso con una mujer y su goce mas allá del fetiche llevan a Ricardo a una experiencia de profundas consecuencias que serán develadas en este segundo análisis.

Cabe señalar también que el **caso Ricardo** y **Emiliano del Campo** ocupan un lugar especial en la historia tanto de las relaciones políticas e institucionales entre la IPA y la AMP como de los debates sobre la clínica de las perversiones. Pensamos que esta presentación del caso Ricardo podría servir de base para desarrollar una discusión en próximos números de Acheronta sobre el problema del masoquismo.

David Laznik, por su parte, en el artículo "**El masoquismo y la posición del analista**" interroga la posición del analista a partir de su relación con la angustia, en tanto ésta se conecta por intermedio del fantasma y la satisfacción masoquista, con el complejo de castración como núcleo de la neurosis. Se le plantea así una pregunta escalofriante al discurso analítico y por lo tanto a los analistas "*Si el lugar al cual es convocado el analista es el del objeto a, ¿cómo podemos pensar su posición sin que conlleve un goce masoquista?*".

El masoquismo y la posición del analista

David Laznik

Interrogar el problema de la posición del analista no es sólo una tarea difícil. Es, más bien, compleja. Requiere de vías indirectas, vale decir de aquellas que posibiliten cernir sus bordes, antes que definirla, de nombrarla.

Después de un extenso recorrido, Freud señala una de esas vías: pensar la posición del analista a partir de su relación con la angustia, en tanto ésta se conecta por intermedio del fantasma y la satisfacción masoquista, con el complejo de castración como núcleo de la neurosis.

Es decir que más allá de la fenomenología de la angustia, de la diversidad de sus formas de presentación y del modo de abordaje de la misma por parte del analista, ésta indica ese lugar nuclear en la neurosis que es responsable de la "insuficiencia del resultado de un análisis". Es decir, que señala un punto de imposibilidad en la experiencia (recordemos la afirmación del psicoanálisis como una de las tres profesiones imposibles). Punto de imposibilidad que aparte de operar como un obstáculo para la finalización del análisis, pone en cuestión la posición misma del analista en la cura, así como la producción del analista al cabo de la experiencia analítica.

Una cuestión que resulta ser sumamente significativa es la relación que se establece para Freud entre el problema de la finalización del análisis, la posición del analista y la interrogación sobre la femineidad.

Ésta interroga a las otras dos cuestiones por la vía de una de las vertientes del masoquismo, el masoquismo femenino, y al conectarse, por intermedio de la angustia de castración, con el complejo de castración, que tiene como correlato la "desautorización de la femineidad", válidas para ambos sexos.

Si la interrogación por la femineidad encuentra su lugar en la estructura en la falta del representante de la mujer en el inconsciente, se plantea el problema de cuál es el valor del masoquismo femenino y sus implicancias respecto de la posición del analista.

La pregunta "qué quiere la mujer?", producción de Freud-analista, permite por lo tanto conectar el deseo del analista y el goce femenino. El problema que se esboza entonces es la relación entre el deseo del analista, el goce femenino y el masoquismo.

"El lazo de quien habla con la verdad no es el mismo según el punto en que sostiene su goce". Esto, según Lacan, da cuenta de la dificultad en lo que respecta a la posición del analista, ya que para diferenciar el deseo del analista del sadismo y el masoquismo, no alcanza con plantear la cuestión de qué lugar ocupa en la cura sino "de qué goza él en el lugar que ocupa?".

Si el lugar al cual es convocado el analista es el del objeto a, ¿cómo podemos pensar su posición sin que conlleve un goce masoquista?.

Este goce masoquista es tematizado por Freud a partir de la "roca viva de la castración". Para la mujer, el "penis-neid". Para el hombre la "angustia de castración". Ambos comparten la función de intentar resolver aquello que el significante del falo no logra: el problema de la diferencia de los sexos. El "penis-neid" lo hace distribuyendo los lugares en términos de un más y un menos: tener o no tener el falo. La "angustia de castración", que es definida por Freud a partir de la posición pasiva del sujeto en relación al padre, en relación al Otro, lo intenta por la vía del binario activo-pasivo.

Lo paradójico es que estas posiciones, que figuran el goce masoquista, no se oponen al goce fálico, sino que son más bien efecto del mismo. La complementariedad del goce fálico y el goce masoquista viene al lugar de la no-complementariedad de los sexos. De ahí que el masoquismo femenino no sea sino un fantasma masculino.

Vemos aquí delineadas las dos vertientes de la "perversión fundamental" del neurótico: el fetichismo del lado del \$, y el masoquismo del lado del objeto a.

Es curioso que tanto el término sadismo, como el término masoquismo, deriven ambos de nombres propios: el sadismo, del marqués de Sades y el masoquismo, de Sacher - Masoch.

El objeto a viene a complementar, a suplir al significante que falta para nombrar al \$. De ahí que Lacan plantee que el objeto a y el nombre propio cumplen la misma función, la de reemplazar el "uno" que falta para designar el nombre del \$.

¿Será entonces mera casualidad que tanto el sadismo como el masoquismo anuden en la producción misma de sus términos, a la perversión con el nombre propio?.

La paradoja del impasse freudiano radica entonces en esta complementariedad del falo y del masoquismo.

Desde la perspectiva de su relación con el sujeto, el objeto a - plantea Lacan - "desempeña el papel de lo que ocupa el lugar de la pareja que falta".

Es esta solidaridad la que hace del goce masculino un goce fantasmático, y del goce masoquista un fantasma masculino. Lacan decía que el "fi" del falo era precisamente la primera letra del fantasma...

La diferencia radica solamente en la posición del \$. Mientras que el goce fálico se define por la posesión del objeto a, el goce masoquista se sostiene en la identificación al mismo objeto.

Es por eso que la castración, abordada desde la perspectiva del significante fálico, sostiene la existencia del universo del discurso a partir de la excepción, pero fija el límite respecto del sujeto deseante en la positivización del cuerpo del Otro, en la positivización de la falta.

El significante fálico no puede sino distribuir lugares. Masculino-femenino, hombres-mujeres, no valen sino como estandartes, como símbolos patrióticos... de una patria... sexual. Y como suele ocurrir con los emblemas, no pueden dejar de tomar al otro, al otro sexo como enemigo, y agrupar al propio en forma de grupos, a veces, y de "barras bravas" en otras.

El abordaje de la femineidad desde la perspectiva de la castración, condena a la mujer a una posición en la que el único destino posible es el de obtener eso que le falta, en la búsqueda infinita de un goce, o bien a la posición sacrificial desde la cual se ofrece para la satisfacción del Otro.

El discurso de la histeria encuentra su límite precisamente en este lugar del objeto a como la verdad del \$, sea el objeto a como verdad en tanto "la otra", sea el objeto a como verdad en tanto cuerpo del padecimiento, ese cuerpo del padecimiento que sostiene al síntoma.

Inclusive, esto nos permitiría pensar -valga una digresión- que el existencialismo, al postular a la angustia como la verdad de la existencia, no sería nada más que una teoría histérica.

Por eso, Lacan dice que "hay castraciones", remarcando el plural. Retoma el señalamiento de Freud respecto de las condiciones de eficacia de la castración. Por un lado, el padre como agente de la castración sosteniendo la función de la prohibición, de la prohibición del incesto, función sostenida en el decir, el decir "no". Por otro lado, la visión de la falta de genitales en la madre, es decir, la castración ya no como amenaza, sino la castración definida desde el Otro, la castración en la madre.

Por un lado el decir paterno, fundamento del goce fálico. Por el otro, la "mostración de la falta", de lo que no puede decirse, de un lugar vacío que in-existe, en tanto no existe para el decir. Lugar del no-todo. "La esencia de la mujer no es la castración", dice Lacan.

Si el \$ se inscribe no en el falo, sino en la castración, y hay castraciones, se esboza una alternativa al abordaje de la castración que no sea por la vía del fantasma.

El masoquismo es una vía de abordaje de la castración por medio de su fantasmaticización. Si la pregunta por la femineidad, "¿qué quiere la mujer?" es planteada por Freud aún disponiendo del concepto de masoquismo femenino, es posible plantear que el goce masoquista no responde por el goce femenino.

Más allá de la posición femenina, que sostiene la referencia del objeto a al que se identifica el \$, su caída abre la dimensión del goce femenino, que no es el goce del objeto a, sino el goce de ese vacío, de esa hiancia, de esa falta del Otro. "La mujer no sabe gozar sino de su ausencia", dice Lacan. Goce que nos atañe como analistas en tanto "el real fundamental de la experiencia analítica es el goce y, especialmente, el goce femenino". Goce que es un nombre del \$, del \$ como conjunto vacío.

Más allá del efecto de subjetivación que produce el reconocimiento simbólico, el \$, al encuentro de lo real en su carencia de sentido, es el vacío mismo. Lacan afirma que la posición del analista es una posición que habla, pero por la búsqueda de un (je) que puede ser que no exista.

Que el analista in-exista, no es sin el deseo. Este deseo del analista que hace que, en el final del análisis, del analista haya des-ser.

Entonces, quizá sea necesario pensar que la posición del analista es insuficiente para dar cuenta de la cuestión del acto analítico. Porque si bien la posición del analista es solidaria de la posición del objeto a, no es de ahí que obtiene su goce.

Recordemos la interrogación de Lacan "¿De qué goza el analista en el lugar que ocupa?". Si se trata de una posición destinada a caer, en el acto se alcanza esa hiancia del des-ser. No se trata de que en el acto no hay sujeto, sino que, como dice Lacan, "en el acto, el \$ no es".

Ricardo, la cura de un fetichista. Del fetichismo al masoquismo

Emiliano del Campo

"Solo sobre las bases de los hechos clínicos puede ser fructífera una discusión."
Jacques Lacan.-

PRESENTACIÓN

Esta es una relectura, la más actual del análisis del caso Ricardo; la de mi libro: **"El final en la cura de un fetichista"**, y de los trabajos posteriores. Esta relectura tiene su punto de partida cuando Ricardo, al final de los años 80, retoma su análisis. El re-análisis produce una resignificación de su perversión fetichista, la que surgió en su primer análisis. En este apareció una mujer: María, con ella descubre lo novedoso que hay en una mujer: ella tiene su propio orgasmo, el goce de una mujer; lo experimenta como ajeno a él. Su goce sexual es diferente a su orgasmo con el fetiche; el que excluía el goce femenino. Experiencia de profundas consecuencias que recién será develada en su segundo análisis.

Su primer análisis termina en el enigmático **"final en la cura de un fetichista"**, marcado por la angustia ante la aparición de una "mácula" en su visión. En el comienzo de su análisis fueron sus fobias la que precipitan la transferencia, las fobias darán lugar a la aparición del fetichismo.

Al retomar el análisis María es ya su segunda esposa. Un gran conflicto entre ellos los lleva a la separación. Ricardo está decidido, hace un 'contrato' de divorcio, con este 'contrato', la relación se perpetúa. Ricardo cree que María es la única mujer posible. Ella la busca, lo seduce, para dejarlo humillado en un coito que nunca llega. Ricardo está a la espera de María. Ella le muestra como ahora disfruta de la vida, mientras que su vida se ha vuelto penosa y solitaria. Un insomne que padece toda clase de preocupaciones imaginarias, al amanecer lo despiertan 'el aullido de los lobos'; el nombre que tiene su angustia al amanecer.

Ricardo es consciente de su extraña expectativa por María, que ella le conceda cariño o sexo, ella 'tiene la última palabra'; en su doloroso silencio la espera. Va surgiendo en este análisis, 'un extraño goce' en sus sufrimientos. El fantasma masoquista perverso cobra más y más privilegio.

El goce del sufrimiento habita en su cuerpo. Ricardo está avejentado; María exhibe la belleza de una mujer madura. Una lesión de la columna le acarrea grandes dolores, perturba su marcha, caminar es un sufrimiento; pero rechaza y posterga todo tratamiento.

Recuerda que él la 'inició' a María cuando se conocieron en una vida sexual inédita para ella. Era una mojjgata, pero con él sus orgasmos eran aullidos de un 'lobo'. María conoció por él, el secreto de su fetichismo, lo compartió en los coitos calzándose los zapatos que él le ponía. Su amargura ha aparecido como una nueva manera de vida, ya presente en su primer análisis. Es a partir del goce en su sufrimiento que surgen las nuevas significaciones de su perversión fetichista inicial; ahora escondido en el marco del sufrimiento. El fantasma perverso masoquista de Ricardo, ocupa la escena de su vida; replantea las conjeturas del "Final de la cura de un fetichista" (1)

Este escrito pone en primer lugar el testimonio de las sesiones del primer análisis de Ricardo como las de su re-análisis. Un título en las distintas sesiones servirá de orientación al lector, así como un breve comentario teórico al final de ellas. Dejo para la última parte de este trabajo las conjeturas freudianas y lacanianas. El libro de Gilles Deleuze, enriquece de un modo deslumbrante la problemática del 'fetichismo-masoquismo' de Ricardo. Las conjeturas de Nasio sobre 'las formaciones del objeto *a*' y 'la forclusión local' me permiten el desciframiento de su fobia infantil y de la estructura del masoquismo.

El error cometido en el Libro fue entremezclar clínica y teoría, restándole claridad. Más aún, acentuar el final y no el desarrollo de la cura.

WILLY BARANGER, MI MAESTRO

Mi libro fue el producto de la apasionante labor creativa con Willy Baranger, mi análisis de control del caso Ricardo durante cuatro años. Descubriendo paso a paso, con el privilegio de la escucha, la estructura secreta del fetichismo de Ricardo.

A la memoria de mi gran maestro dedico la relectura de este trabajo. Para ello transcribo parte de su Prólogo al Libro, testimonio de la riqueza de este trabajo conjunto de Ricardo, Willy Baranger y del Campo.

"Ambos-del Campo y yo-conocíamos lo esencial de la literatura analítica pertinente a este problema y sabíamos lo mucho que depende la terminación de un análisis exitoso del preconcepto que se ha forjado el analista acerca de tal terminación. Por su lado, el analizando era una persona bastante excepcional. Primero al desmentir el axioma según el cual "los fetichistas no se curan". Aunque no haya iniciado el análisis por este motivo, apareció al cabo de un tiempo que toda la sexualidad del analizando se organizaba alrededor de una fantasía fetichista imprescindible para alcanzar el goce. Segundo: por la riqueza y profundidad de su discurso espontáneo, sorprendente en una persona cuyos intereses profesionales y culturales eran muy alejados de los de nuestro "gremio". No solamente el analizando descubría recuerdos ideas y relaciones, sino que los expresaba en términos que evocaban muy a menudo los conceptos de Lacan.

Es así cómo el período terminal del análisis fue marcado por la aparición de una de estas "moscas voladoras" que, lo notaba Lacan, vienen a recordar el ser humano que ya no es tan joven como creía. La presencia angustiante de esta pequeña lesión de la retina-de esta "mácula"-en el campo visual- revela y esconde la proximidad de este objeto a que domina el último período de la elaboración teórica de Lacan".
(1)

MI RECONOCIMIENTO

Debo mi reconocimiento a Juan David Nasio, el primer lector entusiasta de "**El final de la cura de un fetichista**", apostó al fetichismo de Ricardo, con sus valiosas críticas sobre el escrito Como Jorge Jinkis, Juan Ritvo, Adolfo Benjamín, Eric Laurent y Jacques Alain Miller. Este nuevo texto lo dedico a la memoria de Eduardo Matinez Luque, me transmitió su pasión por la enseñanza de Lacan. Fundó el "Centro Psicoanalítico Matema", me invitó a participar y a presentar mi Libro "El final en la cura de un fetichista"; todavía resuenan en mí sus profundos comentarios, como los de Carlos Basch.

Todos, como su autor y Baranger, coincidieron en el fetichismo de Ricardo, pero dejando abiertas las incógnitas: ¿que es 'el-final-en-la-cura-de-un fetichista?'. Es lo que intento responder en este re-análisis. Por ello sostengo que hay en el análisis 'distintos momentos de un final'. El final del primer análisis abrió las puertas del fantasma fetichista-masoquista de Ricardo; quizá, este, sea el final en la cura de Ricardo.

Esta nueva relectura se hizo posible a partir del Seminario "La lógica del Fantasma", de Lacan. Fue el trabajo del grupo de estudios con Juan Ritvo, varios años en la década del 90. A Juan Ritvo y mis compañeros, y al empeño de Adolfo Benjamín en formar y mantener el grupo, a todos ellos va mi agradecimiento.

Las enseñanzas de Juan David Nasio, su valioso aporte para este trabajo sobre "**El objeto fantasmático elegido**". (14) A sus novedosos aportes sobre "**Las formaciones del objeto a, y la forclusión local**". (16) Una contribución inédita a la clínica de 'las psicosis'.

A Michel Sauval por su contribución para hacer posible este trabajo, su valiosa crítica, como la de Albert García Hernández García, al texto inicial. Sus textos: "**Ciencia, psicoanálisis y postmodernismo**" (18) y su Seminario "**Psicoanálisis y Ciencia**", (19) son lecturas obligadas por el rigor y la claridad sobre los fundamentos de la enseñanza de Lacan.

El libro de Gilles Deleuze "**Sade & Sacher Masoch**" (4), me obligó a escribir: "**Deleuze: Presentación de Masoch con Sade**" (2) Debe leerse como 'introducción al 'Caso Ricardo'. Los conceptos de Deleuze sobre la problemática de 'las perversiones', hacen de su libro una lectura obligada, no solo a los psicoanalistas.

Sade sin Masoch es una lectura trunca. Deleuze profundiza en el pensamiento Político y Jurídico contrapuesto entre ambos. No se reduce al nombre que sirvió a la psiquiatría para designar dos perversiones.

RICARDO, UN CASO DE FETICHISMO

Análisis de cinco años de duración, sorprende al segundo año de iniciado, por el develamiento de la práctica secreta fetichista: " la mujer bien calzada"; la que comandó su vida sexual. Sorpresa para Freud:

"En los últimos años tuve oportunidad de estudiar analíticamente cierto número de varones cuya elección de objeto era regida por un fetiche. No se crea que esas personas recurrieron al análisis necesariamente a causa del fetiche, pues si bien este es discernido como una anomalía por sus adictos, rara vez lo sienten como un síntoma que provoque padecimiento; las más de las veces están muy contentos con él y hasta alaban las facilidades que les brinda en su vida amorosa. En general, entonces, el fetiche desempeñó el papel de un diagnóstico subsidiario" (7.147)

La aparición de las fobias de Ricardo han producido la transferencia; ha perdido su aparente mayor secreto, ya que abrieron las puertas al fetichismo. Luego, el descubrimiento en el coito María, del goce sexual 'una mujer', altera goce secreto fetichista. Su goce sexual ahora con y sin el fetiche lo 'escinde' profundamente a Ricardo; pero Ricardo desconoce estas consecuencias.

Es María la que conoce su secreto fetichista, participa de su fetichismo, el la hace 'bien calzada' en el coito. Son los pasos previos para ocupar llegar a ocupar otro lugar, será en el fantasma masoquista.

Pero hay un final inesperado en su análisis, es la angustia que desencadenó la aparición de una mácula en su visión. Es lo que lo lleva, en pocos meses, a un análisis dentro de su análisis; fue lo que motivó 'el libro'.

Años más tarde retoma su análisis, el fetichismo está lejos de ser una reliquia, como parecía en aquel final; sigue vigente. Lo novedoso de este re-análisis es el progresivo develamiento **del goce secreto del fantasma masoquista perverso, anudado a su fetichismo y con 'María bien calzada'**. Ella fue y es "**el objeto fantasmático elegido**",(14) Un eslabón entre el fetichismo con el masoquismo. Ricardo, sin saberlo se va convirtiendo en el 'esclavo', al tiempo que por 'persuasión', hacer a María 'bien calzada', la 'mujer-verdugo' del masoquismo.

Deleuze: "Así también el héroe masoquista parece educado, formado por la mujer autoritaria pero, más profundamente, es él quien la forma y la traviste y le indica las duras palabras que desea le sean dirigidas. Es la víctima que habla a través de su verdugo, sin reprimirse".(4.12)

EL FANTASMA FETICHISTA

En el secreto del fantasma del fetichismo de Ricardo debemos diferenciarlo en cuatro frases gramaticales; las que van de su infancia, su adolescencia a su vida adulta. Todas son posibles en el presente.

"mi pié bien calzado"

"un niño bien calzado"

"la mujer bien calzada"

EL OBJETO ELEGIDO FANTASMATIZADO.-

Lo novedoso del re-análisis de Ricardo, es la función del fantasma perverso fetichista: "**María bien calzada**", conjuntamente con el goce sexual de María 'una mujer', se resignifica el fetichismo que había sostenido en secreto con las distintas mujeres. Ricardo está escindido

Nasio nos orienta en la clínica del fantasma con la claridad de su enseñanza con "**el objeto elegido fantasmático**" (14) El fantasma lacaniano convulsiona el imaginario teórico del psicoanálisis; el prejuicio

de la relación sujeto-objeto. Es fundamental la aseveración de Nasio: "**Solo hay relación recíproca en la función del fantasma**" (14) El fantasma desmiente la alteridad irreductible de los sexos, alteridad que Lacan designa: "no hay relación sexual".

Escribe Nasio: "El fantasma es el nombre que le adjudicamos a la soldadura inconsciente del sujeto con la persona del viviente del elegido (...) el elegido existe por partida doble: por un lado fuera de nosotros, bajo la especie de un individuo viviente en el mundo, y por el otro, en nosotros, bajo la especie de una presencia fantasmaticada-imaginaria, simbólica y real-que regulan el flujo imperativo del deseo y estructura el orden inconsciente. De las dos presencias, la viviente y la fantasmaticada, es la segunda la que predomina" (14.50/51)

Es lo que permite descifrar el fantasma perverso masoquista, el que Ricardo ha ido instaurando en la relación con de María. De 'María bien calzada' a María con las vestimentas de la 'mujer-verdugo' del fantasma masoquista. Como Deleuze presenta al héroe en el masoquismo de la "Venus de las pieles".

El fantasma complejo fantasma perverso de Ricardo le da certeza de los goces. Así como el fantasma neurótico de Ricardo del goce de María. Ricardo está escindido en goces diferentes.

"Si vuelvo a la descripción del fetichismo, tengo que señalar que ciertamente hay numerosas e importantes pruebas de la bi-escindida actitud del fetichista frente al problema de la castración de la mujer. En casos muy refinados, es en la construcción del fetiche mismo donde han encontrado cabida tanto la desmentida como la aseveración de la castración". (7.151)

El matema lacaniano ($\$ \langle a \rangle$), escritura de la estructura del fantasma, permite la lectura de las significaciones multívocas del fantasma perverso fetichista en la clínica, a partir del "**objeto fantasmático elegido**", allí el fetiche encuentra en un partenaire su soporte necesario. Descifra las múltiples vicisitudes del fetichismo de Ricardo: Ricardo adulto puede apelar a cualquiera de ellas para obtener el goce sexual, sea en la masturbación como en el coito. No es el mismo el fantasma fetichista de "la mujer bien calzada" que "María bien calzada".

Es lo que surge en su vuelta al análisis; Ricardo revela que nunca abandonó el fetiche, pero es el fracaso de apelar a fetiche en los momentos de angustia; **ahora hay un dominio del fantasma masoquista conjuntamente con el fetichismo.**

Pero es el fantasma perverso masoquista el que domina la escena, es el soporte de los sufrimientos en la vida de Ricardo, los presentifica y diversifica al darle una significación al mutismo del goce masoquista, como '**el aullido de los lobos al despertar**'. El 'aullido' son los reproches de María, o el goce sexual de María.

MOMENTOS DE LA FOBIA, EL FETICHISMO Y EL MASOQUISMO

Hay diferentes momentos del análisis y desde el re-análisis, permiten diferenciar los diferentes momentos del fantasma perverso fetichista y el masoquista.

Van a ir produciendo cambios en la subjetividad de Ricardo y las modalidades de la transferencia analítica.

- 1°-'Los zuecos que caminan solos.
- 2°-Las fobias y el fetichismo en la transferencia.
- 3°-El fetiche de "la mujer bien calzada" y el goce sexual de "María una mujer".
- 4°-El fetichismo y la mácula, un final de la cura.
- 5°-El fetichismo y el fantasma perverso masoquista.-
- 6°-Síntomas psicósomáticos.-

Transcribiré los diferentes pasajes del análisis de Ricardo, el de su primer análisis y el de su re-análisis, con las conjeturas clínicas al respecto para establecer una continuidad necesaria entre uno y otro. Dejo

para el final los conceptos teóricos, los que fundamentan este trabajo El anudamiento del fetichismo y el masoquismo. La relación entre la 'alucinación infantil', la fobia y fetichismo.

EL COMIENZO DEL ANÁLISIS

La demanda está determinada por los efectos de la acusación de su esposa Sara que le dice: "**soy frígida y por tu culpa**". Aconteció unos años antes de la consulta. De ahí en más Ricardo queda confundido, sufre una culpa y un malestar atormentante por su lugar fallido como padre, los conflictos familiares con su esposa y sus hijos. No encuentra respuesta a lo que ocurría en la 'extraña' vida sexual con su esposa. Se queja y se violenta con sus hijos. A Sara la acusa de 'desactivarlo como padre'. Se contrapone a su habitual tranquilidad y sus relatos entusiastas y con humor en análisis. Más aún cuando habla de su 'romance con 'Juana', una relación sexual inédita para él,

Espera que su análisis le permita cambiar su modo de vivir, tiene plata pero no la disfruta, se llena de más trabajos en la Sociedad que tiene con su hermano. Sus problemas son dichos con humor, en su rostro siempre hay una sonrisa.

Ricardo-mi vida sexual era complicada, Sara tenía dificultades con sus orgasmos

Analista-¿Y a Ud. que le pasaba?

Ricardo-Yo no me daba cuenta, fue cuando apareció mi prima Juana, me sedujo y me hizo su amante; ella estaba casada, todo era en secreto. Fue mi primera aventura; fue toda una novedad. Para ella coger era un juego, pero era algo más, empezamos un romance. Mi miedo a perderla no me dejaba tranquilo

Analista-¿Por qué tenía miedo de perderla?

Ricardo-tenía razones, pero en realidad no sé. Lo que no se es por qué me paso pensando que estoy construyendo un puente que no termino nunca, sus pilares son como patas que se apoyan en la tierra, pero no son soportes suficientes para 'el peso' de los camiones que lo cruzan".

La profundidad de sus dichos van abriendo progresivamente su inconsciente en una transferencia de trabajo, en particular la significación enigmática de una fantasía que se reitera. 'La construcción de un puente', remite al significante 'peso'.

EL 'PESO', LA SERVIDUMBRE, LAS FOBIAS Y LA ALUCINACIÓN INFANTIL EN TRANSFERENCIA

Al segundo año de análisis la crisis con su hermano se agudiza, se reconoce sometido a las exigencias de este como a las de Juana y a las de Sara. Lo sorprende la interpretación: **soportar el 'peso' de su análisis**. La palabra 'peso' es el significante de su enigmática fantasía obsesiva, la de 'construir un puente que soporte el 'peso'. Es lo que resuena en Ricardo Se incorpora del diván me mira sentado, su rostro denuncia irritación. El significante 'peso' deriva e su 'servidumbre', de allí a sus fobias. Si anuncio de sus fobias lo sorprenden y angustian; pero despiertan su humor

Ricardo-Me parece que voy a dejar el análisis, no lo soporto.

Analista-¿Por qué debe soportar el 'peso' de su análisis? ¿Qué tiene miedo a perder acá?

Ricardo-(Se sienta en el diván) Vivo siempre sometido al servicio de los demás, quiero suspender las sesiones por un tiempo.

Analista-Pero vino para servirse del análisis, no para mi servicio, yo no soy su socio ¿no será que tiene miedo a perder su servidumbre?

Ricardo-¿qué raro lo que me dijo, qué yo tenga ese miedo?.

Analista-Usted dijo que tenía miedo de perder a Juana, ¿es a Juana a perder los miedos o su servidumbre?.

Ricardo-(sonriente) es un buen chiste eso de tener miedo a perder los miedos, es ocurrente, es digno de crédito.

Analista-¿es su servidumbre a los miedos?.

Ricardo-Es así, no sé por qué, pero siempre me sentí inseguro, lo compenso siendo buenito, haciendo servicios. Siempre me sentí inseguro con mis piernas, la falta de deportes y el miedo de mamá de que me pase algo. Yo siempre tenía miedo de caerme, saltar algo y tropezar.

Analista-¿Sus piernas no están para su servicio?. Lo dejan con miedo.

Ricardo-Cuando usted me dijo lo de mi servicio me acorde de mi miedo desde chico, era a "los zuecos que caminen solos", era el calzado de las sirvientas de esa época. No se como apareció todo esto. Lo que le cuento son cosas raras de mi vida, una de ellas, de chico, era mi afición por visitar los cementerios.

Se enlaza la pérdida a los miedos, por sus piernas, por Juana y la 'servidumbre', que se vincula con su dicho '**haciendo servicios**'. Es la 'servidumbre' un significante que al tiempo que lo impulsa a dejar el análisis actúa como significante de la transferencia. El analista ocupa ahora el lugar de "**ser digno de crédito**". Es "**el crédito**" al sujeto supuesto saber.

Al final de la sesión revela una alucinación infantil: "**que los zuecos caminen solos**", debe ser diferenciada de una fobia infantil, no actúa la represión sino la '**forclusión local**'. (16) Es la que pone en transferencia su fetichismo.

Esta sesión encierra lo que se develará en su re-análisis, el anudamiento del fantasma masoquista y fetichista. El estatuto que tienen las fobias en la enseñanza de Lacan a partir del Seminario XVI: la fobia, una bisagra que va de la neurosis a la perversión, agregamos, la coexistencia de las fobias con la 'forclusión local': 'los zuecos que caminan solos', con las fobias abrirán el camino de la perversión fetichista.

EL FETICHISMO

Ricardo-Nunca hablé de lo que me pareció siempre una rareza de mi vida sexual, para calentarme y tener orgasmo debo pensar en una imagen, es la de "la mujer bien calzada", es toda una historia que recién ahora me aparece para hablarla acá.

Analista-¿Cómo es esa historia?

Ricardo-Mi relación con el pie es muy vieja, viene de chico. Yo no recuerdo como apareció mi vinculo con "el pie desnudo al pie bien calzado." Vivíamos en una quinta, de mañana sentía un placer de caminar por el pasto húmedo con los pies descalzos, tendría seis años, era muy chico, pero ese roce de los pies descalzos con el pasto húmedo me producía un placer raro e irresistible, me excitaba tanto que tenía que masturbarme. Creo que es algo que me marcó a fuego.

Analista-¿qué lo marcó a fuego?

Analista-Me excitaba conmigo pie, fue mi primer orgasmo; yo me sacaba las medias y me ponía los zapatos, el roce del pie con el zapato me excitaba. Tendría seis años. Algunos chicos del primario me excitaban al verlos "bien calzados". Fue mi primera sensación erótica, los pies míos o de otros chicos. Todo empezó por mis pies, pero no se como empezó; tal vez fue por alguna prohibición de mis padres. ¿Por qué quedó marcado a fuego?

Analista-¿Por qué fue una prohibición?

Ricardo-Yo jamás iba a ningún lado sin medias, porque en aquella época era un exhibicionismo. Pero apareció el erotismo del pie, yo me resistía a eso, pero no era posible, creía que con el tiempo lo superaría, pero hoy sigue siendo; ahora es "la mujer bien calzada." Es lo más erótico, pertenece a un secreto vergonzante, pero así es mi vida sexual; es una excitación muy primaria. Yo la debo imaginar cuando no tengo o cuando tengo ganas de coger, tengo que hacerlo, incluso para tener un orgasmo. Es como si el pie reemplazara la vagina. Bueno, una rareza de grande que es mi modo de coger, se me para el pito y acabo cuando imagino con "la mujer bien calzada", no lo conté porque me parecía una rareza entre vergonzante y sin importancia, pero ahora creo que es raro. creo que es importante....¿no le parece?

Analista-¿qué es 'la mujer bien calzada'?

Ricardo-Mi modo de coger y pajearme.

Analista-Los "zuecos que caminan solos" se mezclan con "el pie bien calzado".

El fetichismo hace su aparición de modo inesperado. Ya producida la transferencia, significa para Ricardo un nuevo momento de su cura. Relata con detalles cómo se fue instalando en su vida las diferentes modalidades del fetichismo. Es un enigma el fetichismo como su vinculación con 'los zuecos que caminan solos', surge al final de la sesión anterior. Una oportunidad para releer Freud:

"En los últimos años tuve oportunidad de estudiar analíticamente cierto número de varones cuya elección de objeto era regida por un fetiche. No se crea que esas personas recurrieron al análisis necesariamente a causa del fetiche, pues si bien este es discernido como una anomalía por sus adictos, rara vez lo sienten como un síntoma que provoque padecimiento; las más de las veces están muy contentos con él y hasta alaban las facilidades que les brinda en su vida amorosa. En general, entonces, el fetiche desempeñó el papel de un diagnóstico subsidiario. (7.147)

Freud no duda en reconocer que se trata de 'lo que no se puede explicar', no busca comprender sino de 'explicar lo que acontece'. La causa está perdida, reconocerla, hace posible lo que Ricardo va relatando. El acto creativo producto del trabajo en transferencia; es acto sublimatorio.

"Probablemente a ninguna persona del sexo masculino le es ahorrado el terror a la castración al ver los genitales femeninos. ¿Por qué algunos se vuelven homosexuales a consecuencia de esa impresión, otros se defienden de ella creando un fetiche y la inmensa mayoría la supera? He ahí algo que por cierto no sabemos explicar. Es posible que, de todas las condiciones cooperantes, no conozcamos todavía las decisivas para los raros desenlaces patológicos; por lo demás, contentémonos con poder explicar lo que acontece, y considerémonos autorizados a desechar provisionalmente la tarea de explicar por qué algo no acontece." (7.149)

LO BELLO Y LO SINIESTRO DEL PIÉ BIEN CALZADO

Ricardo-Recuerdo que de pequeño, en la casa de mi tía, estaba sentado en un sillón en ensoñaciones imaginándome una situación del pie bien calzado dentro de un borceguí ortopédico que lo ocultaba, y la gran satisfacción era sacarme el borceguí y ver el pie bien calzado. La excitación era muy grande al descubrirlo, disimulado por algo feo. Era repulsivo ver esos zapatones grandes, me creaban una fuerte conmoción, esto es de chico y de grande. Este zapato oculta un pie bien calzado. Era lo bello y lo espantoso. Esto me creaba y me crea una fuerte erección. Recuerdo haber visto en la oficina de mi padre una niña con un pie normal y otro deforme, más grueso. Lo espantoso debe existir como un aditamento, pero puede no existir, es un condimento necesario. Un pie bien calzado es lo importante, pero si se lo descubre en un zapato ortopédico la excitación es más grande. Es tapar algo bello que se oculta, que se sustrae a la vista de todos y que solo yo tengo la llave secreta de ese pie tan bello dentro de lo espantoso.

Analista-Pero ahora lo perdió desde el momento que lo hace saber ¿no es este su miedo en el análisis?

Ricardo-Realmente tengo miedo de perderlo, de no poder coger más.

Analista-Con la mujer bien calzada. Tiempo atrás usted quiso dejar el análisis.

Al retirarse deja olvidado un libro, su título es "Mi testimonio ", vuelve sonriente a buscarlo. Se anudan de modos diferente 'lo bello y lo siniestro' en 'el borceguí y el pié bien calzado'. Ocupan el lugar de 'los zuecos que caminan solos' con 'el pié bien calzado'. **'Lo espantoso debe existir como un aditamento, pero puede no existir'**. El goce del fetiche enmascara el goce de 'lo espantoso'; **'es un condimento necesario'** del fetiche. 'Los zuecos que caminan solos', nos conducen a lo Ominoso freudiano el 'nódulo siniestro' de lo 'bello' del fetiche. Volvamos a Freud en su texto **"Lo Ominoso.1929"**:

"Uno de ellos es el de lo «ominoso». No hay duda de que pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que excita angustia y horror; y es igualmente cierto que esta-palabra no siempre se usa en un sentido que se pueda definir de manera tajante. Pero es lícito esperar que una palabra-concepto particular contenga un núcleo que justifique su empleo. Uno querría conocer ese núcleo, que acaso permita diferenciar algo «ominoso» dentro de lo angustioso".(6.219)

El sentimiento 'ominoso', que tiende a la repetición, Freud lo vincula a una parte del cuerpo que se independiza:

"Tampoco callaremos el hecho de que para casi todos los ejemplos capaces de probar nuestro enunciado pueden hallarse otros análogos que lo contradicen. En el cuento de Hauff «La historia de la mano cortada», la mano seccionada produce sin duda un efecto ominoso, que nosotros hemos reconducido al complejo de castración" (6.245)

Lo 'Ominoso' de 'los zuecos que caminan solos', Freud es categórico, distingue lo 'ominoso' de la angustia y de las fobias.

Este texto freudiano está en el fundamento del 'Seminario de la Angustia' de Lacan. Lacan:

"La vez pasada puse, y entre paréntesis, el signo –Ø indicándoles que aquí debe perfilarse una relación con la reserva libidinal, con ese algo que no se proyecta, con ese algo que o se inviste a nivel de la Imagen especular por la razón de que permanece profundamente investido, irreductible en el nivel del cuerpo propio, en el nivel del narcisismo primario, en el nivel de lo que llaman autoerotismo, en el nivel de un goce autista." (10. XII 62)

El signo –equivale al objeto **a**. Es el aporte lacaniano de una dimensión profundamente novedosa en el estatuto del objeto en el psicoanálisis. El **a** es la presencia siniestra del objeto que no falta al tiempo de no ser especularizable, es lo 'Unheimlich'. Es el ser asexuado del goce del cuerpo. El 'Heim' freudiano del goce autoerótico autista, que como pieza suelta, es la extimidad, la alteridad absoluta del Otro. Fuera del fantasma se encarna en 'los zuecos que caminan solos'. Es equivalente a **"el cuento de Hauff «La historia de la mano cortada», la mano seccionada produce sin duda un efecto ominoso"**.

Hay que tener en cuenta que para Lacan, al introducir la noción del objeto, lo primario es la 'extrañeza', lo 'siniestro' y no el delirio paranoico-alucinatorio, como momento primordial de las psicosis.

"Como he dicho, la angustia está ligada a todo lo que puede aparecer en ese lugar; y lo que nos lo asegura es un fenómeno al que se le ha acordado tan poca atención que no se llegó a una formulación satisfactoria, unitaria de todas las funciones de la angustia en el campo de nuestra experiencia. Ese fenómeno es el Unheimlichkeit. La vez pasada les rogué que se remitieran al texto de Freud, y por las mismas razones: porque no tengo tiempo de volver a deletrear con ustedes ese texto. Sé que muchos fueron de inmediato a él, y se los agradezco. Lo primero que les saltará a la vista, Incluso en una lectura superficial, es la importancia que da Freud a un análisis lingüístico. Si no fuera notorio por doquier, este texto bastaría por sí sólo para justificar el predominio que en mi comentario de Freud otorgo a las funciones del significante. Lo segundo que les saltará a la vista, cuando lean aquello por lo cual Freud introduce la noción de Unheimlich, es que la exploración de los diccionarios en lo concerniente a esa palabra da como definición de Unheimlich la de ser lo Unheimlich. Se trata de lo que es heim al punto de ser unheim. Y después, como no tendrá que explicarnos por qué es ello así, pues resulta bien evidente con la simple lectura de los diccionarios, no se detiene más en ello, y está como yo lo estoy ahora: tiene que avanzar. Y bien, para nuestra convención, para la claridad de nuestro lenguaje, a ese lugar designado la vez pasada vamos a llamarlo por su nombre: es lo que se llama heim. Si ustedes quieren, digamos que si esa palabra tiene; un sentido en la experiencia humana, allí está la casa del hombre. Den a la palabra casa todas las

resonancias que quieran, incluso las astrológicas. El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de que estarnos hechos, y ese lugar representa la ausencia en la que nos encontramos, suponiendo —lo que ocurre— que ella se revela por lo que es: la presencia en otra parte que constituye a ese haciéndonos aparecer como objeto y revelarnos la no autonomía del sujeto. Freud lo ha señalado como ejemplo en los textos de Hoffman que se hallan en el corazón de una experiencia semejante: El Hombre de Arena y su atroz historia, en la que se ve al sujeto rebotar de captación en captación ante esa forma de imagen que, hablando con propiedad, materializa el esquema ultrareducido que aquí les doy en él. (10.XII 62),

NACIMIENTO DE LA MUJER BIEN CALZADA

Un recuerdo de sus 16 años, como todo recuerdo es un recuerdo encubridor; hay que descifrarlo. En la quinta donde vivían trabajaba una mucama Manuela con su hija adolescente. Paula tenía 15 años lo seducía, quería coger con él; Ricardo asustado le escapaba. Pero una noche:

Ricardo-Manuela se acercó a mi cama, me agarró y comenzó a besarme, me di cuenta que me quería violar, era casi una vieja, le ordené que se fuera, me miraba como un carnero degollado, quería que la amara. Paula me dijo que papá se quiso coger a su madre y ella lo echó, discutieron entre ellas y la madre se fue, Paula quedó en casa.

Analista—Paula, la hija y la madre estaban muy juntas para ud.

Ricardo—Manuela estaba disfrazada de mamá, pero al poco tiempo me la cogí a Paula, mi padre murió en esa época. Yo me la cogí después de su muerte. A Paula me la cogí con los preservativos que encontré en un cajón de mi padre, creía que me los había dejado en herencia, de ese modo es como que adquirí el permiso, la orden del viejo no fue mal entendida, yo agarré a la hija no a la madre. Pero parece que la prohibición para mí era no reventar ninguna vagina, la prohibición para mí era toda mujer, no había ninguna para mí. Tiré a un aljibe los zapatos de mi pié bien calzado, los de mis pajas, a ella la hice calzar con unos zapatos de taco alto, le quedaban muy bien me excité mucho, la disfracé de la mujer bien calzada antes de cogerla. Hice lo mismo cuando la volvía a coger. En realidad dudo si disfracaba la cogida de paja o a la paja de cogida. Yo buscaba el goce con la mujer bien calzada, Paula fue la primera. La mujer bien calzada era para tapar el coger verdaderamente, que era lo que se hacía objetivamente, es como un escamoteo, el pié tapa la concha, porque la concha es lo real que me daba miedo.

Analista-¿qué es primero el miedo, la mujer bien calzada o su papá?

Ricardo-Creo que los tres.

Paula, es la primera 'mujer bien calzada', ¿qué es lo que Ricardo 'escamotea'?. ¿Por qué la concha es lo real que le da miedo?

"Si en las exposiciones de la técnica analítica se oye tan poco sobre «construcciones», la razón de ello es que, a cambio, se habla de «interpretaciones» y su efecto. Pero yo opino que «construcción» es, con mucho, la designación más apropiada. «Interpretación» se refiere a lo que uno emprende con un elemento singular del material: una ocurrencia, una operación fallida, etc. Es «construcción», en cambio, que al analizado se le presente una pieza de su prehistoria olvidada," (8.262)

Lo esencial en 'Las Construcciones en Psicoanálisis', dice Freud, es ceder la palabra al paciente, tener la capacidad de escucha para trabajar conjuntamente con él, con la 'materia prima que nos brinda'. Sobre este fundamento freudiano se fue desarrollando la cura. Lo dicho por Ricardo se presenta como 'una pieza de su prehistoria olvidada'. Desde los indicios que nos va dando se hace posible el trabajo de 'construcciones'. Freud asevera que es lícito suponer que una formación psíquica quede en secreto pero no su destrucción. Pero toda 'construcción es de índole incompleta, no es posible decirlo todo, siempre hay un paso a una nueva 'construcción'.

EL NIRVANA DE RICARDO, LAS FOBIAS Y EL FETICHE

Ricardo—Pensé por qué lo de la mujer bien calzada no lo traje a sesión al comienzo de mi análisis, no tengo explicación. Es algo así: mi ideal de goce sexual era irme en seco durmiendo al tener una eyaculación sin tocarme el pito, ya tenía el erotismo de los pies bien calzados. Una vez me fui hamacar, la sola oscilación me hizo eyacular. En mis masturbaciones posteriores me imaginaba la escena de la hamaca. Allí el goce venía de mi ano, era al frotarme en la hamaca, mi ano es de una extrema sensibilidad. Yo buscaba la fórmula ideal: eyacular sin tocarme el pene con la mano, era como un nirvana, fue a los 14 años, nunca más volvió a repetirse. Las otras noches revivieron todas mis fantasías sexuales como si fuera pibe, tener un orgasmo sin tocarme el pito, no sirvió para nada, es como el honor de no tener más estos orgasmos.

Analista-¿se liberó de un compromiso?, usted lo dice como un alivio y no una pena.

Ricardo-Es la eyaculación pura sin motivo concreto, una felicidad pura sin mujer, sin los pies, sin nada, siento que me voy en seco.

Analista-¿Una felicidad es su pié, sin mujer y sin agarrar su pene?. No agarrar su pene, no para masturbarse, ¿no será para que sea la excitación de su pene que se le escapa del cuerpo?

Ricardo-No había pensado en eso, no sé que decir.

Analista-¿El nirvana sin pene?

Ricardo-Uno se va en seco.

Analista-El semen es el pene que se le cae.

¿Cuál es la fantasía masturbatoria del 'nirvana' en su adolescencia?. Un enigma. Lo 'maravilloso encubre lo siniestro de la eyaculación. Por algo el 'invento' de 'la mujer bien calzada'.

'Calzado' es un significante fetichista multívoco, significa tanto el calzado femenino como el 'borceguí' siniestro. Es lo opuesto al pié 'descalzo' al que Ricardo cubría cuidadosamente en su niñez. Pero se deriva a 'calzarse', que implica un dominio, conseguir que alguien acepte su superioridad. Es también poner una cuña, un sostén o soporte. Conjeturamos lo que ya Freud había descifrado la experiencia traumática en el primer orgasmo y eyaculación. En esta 'construcción' en análisis, Ricardo trastoca en maravilloso 'descalzar' su pene en la eyaculación; lo opuesto hacia lo que se dirige su fetichismo, podemos decir 'un orgasmo bien calzado', con todas sus ambigüedades.

Lacan en el Seminario IV se refiere a que el pene se presentifica, en las primeras erecciones del niño, como lo real del autoerotismo que se escapa del cuerpo, la parte del goce del cuerpo al independizarse del cuerpo es angustia.

Conjeturamos por la intensidad del recuerdo autoerótico del pene, que se vincula a la vivencia alucinatoria de "**los zuecos que caminan solos**". Las 'construcciones' nos indica que está en el fundamento del fetichismo. Vamos a Freud:

"Y a cada construcción la consideramos apenas una conjetura, que aguarda ser examinada, confirmada o desestimada. No reclamamos para ella ninguna autoridad, no demandamos del paciente un asentimiento inmediato, no discutimos con él cuando al comienzo la contradice. En suma, nos comportamos siguiendo el arquetipo de un consabido personaje de Nestroy, aquel mucamo que, para cualquier pregunta u objeción, tiene pronta esta única respuesta: «En el curso de los acontecimientos todo habrá de aclararse»". (8.266)

Pero la intensidad del recuerdo infantil de '**los zuecos que caminan solos**', nos obliga a esta cita freudiana:

"Concluiré esta breve comunicación con algunas puntualizaciones que abren una perspectiva más vasta. En algunos análisis noté en los analizados un fenómeno sorprendente, e incomprensible a primera vista, tras comunicarles yo una construcción a todas luces certera. Les acudían unos vívidos recuerdos, calificados de «hipernítido» por ellos mismos, pero tales que no recordaban el episodio que era el contenido de la construcción, sino detalles próximos a ese contenido; por ejemplo, los rostros -hipermarcados- de las personas allí nombradas, los lugares donde algo semejante habría podido ocurrir o, un paso más allá, los objetos que amoblaban tales lugares, de los cuales, como es natural, la construcción nuestra no habría podido saber nada". (8.267)

"Habría sido posible llamar «alucinaciones » a estos recuerdos de haberse sumado a su nitidez la creencia en su actualidad. Ahora bien, esta analogía cobró significación cuando llamó mi atención la ocasional ocurrencia de efectivas alucinaciones en otros casos, en modo alguno psicóticos.

La ilación de pensamiento prosiguió entonces: Acaso sea un carácter universal de la alucinación, no apreciado lo bastante hasta ahora, que dentro de ella retorne algo vivenciado en la edad temprana y olvidado luego, algo que el niño vio u oyó en la época en que apenas era capaz de lenguaje todavía, y que ahora esfuerza su ascenso a la conciencia, probablemente desfigurado y desplazado por efecto de las fuerzas que contrarían ese retorno. Y sí la alucinación es referida de manera más próxima a formas determinadas de psicosis, nuestra ilación de pensamiento puede dar un paso más.

Quizá las formaciones delirantes en que con gran regularidad hallamos articuladas estas alucinaciones no sean tan independientes, como de ordinario suponíamos, de la pulsión emergente de lo inconsciente y del retorno de lo reprimido. En el mecanismo de una formación delirante sólo destacamos por lo común dos factores: el extrañamiento respecto de la realidad y de sus motivos, por un lado, y el influjo del cumplimiento de deseo sobre el contenido del delirio, por el otro. Ahora bien, ¿el proceso dinámico no podría ser, en cambio, que la pulsión emergente de lo reprimido aprovechase el extrañamiento respecto de la realidad objetiva para imponer su contenido a la conciencia, en lo cual las resistencias excitadas por este proceso y la tendencia al cumplimiento de deseo compartieran la responsabilidad por la desfiguración {dislocación} y el desplazamiento {descentramiento} de lo vuelto a recordar? Y, en efecto, es este el consabido mecanismo del sueño, que una antiquísima vislumbre ha equiparado al delirio" (8.268).

El 'recuerdo hipernítido' de los 'zuecos que caminan solos', surgió en las primeras sesiones. De la cita freudiana, lo subrayado, lo vinculo con las conjeturas de Nasio respecto a la alucinación, es psicótica al ser acompañada de la creencia, pero implica una 'forclusión parcial', y que **"ella retorne algo vivenciado en la edad temprana y olvidado luego"**.

"MI VIEJA MASTURBACIÓN", LA MADRE.-

Freud: **"Lo esencial en ella es la afirmación de que no sólo hay método en la locura, como ya lo discernió el poeta, sino que esta también contiene un fragmento de verdad histórico-vivencial {historisch}; lo cual nos lleva a suponer que la creencia compulsiva que halla el delirio cobra su fuerza, justamente, de esa fuente infantil". (8.269)**

A una 'interpretación' Ricardo responde con una 'construcción'

Ricardo-Pensé en porqué de mi vieja masturbación.

Analista-¿Qué tendrá que ver su vieja con su masturbación?

Ricardo-Yo me acuerdo y me veo cuando era chico, tenía 3 años y me fui solo de la farmacia, estaba con mamá y caminé, crucé solo la calle, no sé si me alejé mucho, pero iba solo como escapando, buscando, mirando. Mamá salió desesperada buscándome, me agarró y lloraba cuando me encontró. No sé que pasó, vi una gran desesperación en mi madre. Me tomé un lindo raje pero mi mamá me enjauló. Recuerdo que en esa época tenía terror a los paraguas que se abrieran solos, tenía miedo a los zuecos que caminaran solos. Eran los que usaban las sirvientas, de hule adelante como los paraguas; me causaban terror. Lo de los zuecos, evidentemente, aluden al pié, esto se me ocurrió ahora. Hasta hoy tengo miedo de estar parado, solo al lado de un edificio alto, que se caiga, también debajo de un tanque de agua, hago un rodeo.

Analista-Su nirvana era la paja sin tocar el pito, el pito se le para y camina solo y después se cae.

Ricardo-No me di cuenta que los enlacé, pero son temores muy marcados que tengo. El miedo a los grandes bultos, me imagino de noche solo parado sin nadie al lado de la torre de Eiffel, entre las patas hay cien metros de alto

Analista-¿qué bulto habría entre las patas de su mamá?

De 'su vieja masturbación' surge la relación incestuosa. ¿Por qué la madre confunde a Ricardo como 'los zuecos que caminan solos'? ¿Qué es Ricardo para su madre, el que puede caminar solo, lejos de ella?. Ricardo afirma ser el 'pié bien calzado de la madre'; se identifica al falo materno. Pero ¿qué es 'el zueco' que se desplaza al 'pié bien calzado' y al pene de Ricardo?. ¿Es 'el zueco que camina solo'? No podemos desconocer la repetición de la significación 'alucinatoria' de los 'zuecos que caminan solos', en las 'construcciones' de Ricardo en su análisis. Un enigma como el fetichismo.

MITO DEL NACIMIENTO, EL PIÉ BIENCALZADO Y LA CASTRACIÓN

En la sesión anterior había contado una pesadilla cuando estuvo en el campo, allí no durmió solo, lo acompaña 'la mujer de servicio'. Sintió una gran opresión, una araña negra tipo azabache le saltó en el pecho. En sus asociaciones aparece el recuerdo de la seducción de Manuela, la madre de Paula.

Ricardo-Parece que el nudito que aguanta mi paquete está ubicado en los primeros pasos de mi vida.

Analista. Y los que va dando en su análisis.

Ricardo-Me resisto a creer que las cosas sean así, acá aparecen las cosas con unas lógicas homeopáticas, que son otras lógicas que las que uno tiene en la vida para explicar las cosas, éstas son sorprendentes, difícil de digerir, pero son así.

Analista-Como la pesadilla.

Ricardo-Se hizo muy rápido y entró en mi conciencia sin saberlo, como cuando era chico. O entró al final y se ubicó al principio. Es como un cuadro, usted lo mira y luego va haciendo comentarios, el cuadro de la mujer bien calzada, sin saber porqué o cómo empezó y cómo la sigo, es lo que nosotros buscamos. Pero, dígame una cosa, ¿yo nunca le hablé de la flebitis de mamá?

Analista-Nunca.

Ricardo-Bueno...confío en usted. ¿Tampoco le conté lo del Horno de Bier? Es el horno que se usaba para las piernas de las personas con problemas circulatorios. Yo lo viví como una reliquia. Es para dar calor a las piernas, lo usaban con mamá en la época que ella tenía tromboflebitis ¿Es la enfermedad de mi madre en las piernas lo que dio el punta pié inicial?. Le pregunto y me pregunto.

Analista-Se puede pensar así, ahora sabemos del interés por las piernas de su madre, interés y miedo. Se hizo un culto de las piernas de su madre.

Ricardo-Si se analiza a la pierna usted ve que, en realidad en una punta está la concha y en la otra el pié. Yo me aferré a un extremo, recién me doy cuenta de esto, se me ocurrió recién ahora, es verosímil, me fui al pié lejos de la flebitis.

Analista-La flebitis que le repugna está cerca de la concha, se hacen una sola cosa, allí no hay pié como pene, como la flebitis que tenía su madre.

Ricardo-Sí, a eso me refiero, de chico ¿pudo quedar algo tan vivido? ¿Es creíble todo esto?

Analista-Es la realidad de lo que usted cuenta ¿porqué no creerlo?

Ricardo-Mi madre me amamantaba ¿qué visión podía tener? En esa zona estaba el horno de Bier, solo vería las piernas.

Analista-Pasa la excitación, su mirada de arriba abajo, y la inversa.

Ricardo-La verdad es que siempre tuve miedo de caerme, de moverme, estaba preocupado por mis piernas.

Analista-Como las de su mamá, cuando empezó su análisis fue al kinesiólogo para recuperar las fuerzas de sus piernas.

Ricardo-siempre preocupado por mis piernas, tengo miedo de caerme, de saltar. Estoy frenado por mis piernas como un problema sexual, lo enfermo estaba abajo y no arriba, en mi pene.

Analista-Piernas tiene dos...tapan el pene que tiene uno.

Ricardo-(se ríe) Es cierto, el pié bien calzado es diferente a la mujer bien calzada, pero es diferente al salto que di sobre el horno de Bier, salté de la concha a los pies. Las várices me dan asco, me crean repulsión los aparatos ortopédicos, mi madre sufre de artrosis, ella quedó arruinada después del parto. La visito y me da pena.

Freud, en 'Construcciones' se refiere a que el 'SI' como el 'NO' del analizado es mutívoco. Puede ser una resistencia. Ya que las 'Construcciones' son incompletas, lo válido es cuando nuevos recuerdos amplían la construcción. Es lo que corroboramos en cada pasaje de su análisis. Pero

"Más interesante es, por eso, que existan variedades indirectas de corroboración, plenamente confiables. Una de ellas es el giro que uno oye de las más diversas personas, con apenas algunas palabras cambiadas, como si se hubiesen puesto de acuerdo: «No me parece» o «Nunca se me ha pasado» (o «No se me pasaría nunca») «por la cabeza». Sin vacilar, se puede traducir así esta exteriorización: «Sí, en este golpe acertó usted con lo inconsciente».

"La confirmación indirecta mediante asociaciones adecuadas al contenido de la construcción, que conllevan un parecido «también», proporciona al juicio nuestro unos valiosos asideros para colegir si esa construcción habrá de corroborarse en lo que resta del análisis. Es particularmente impresionante el caso en que la confirmación se filtra en la contradicción directa con ayuda de una operación fallida." (8.265)

Es la duda de Ricardo: **"Sí, a eso me refiero, de chico ¿pudo quedar algo tan vivido? ¿Es creíble todo esto?"**

Hay en sus 'construcciones' un desplazamiento metonímico de lo siniestro entre las distintas partes del cuerpo materno; la excitación y el miedo de las partes de su cuerpo y las de su madre. De las partes del cuerpo se privilegian 'las piernas' las suyas y las de su madre, de ellas se produce el enigma del acta de nacimiento del fetichismo, 'mi pié bien calzado'.

LA MADRE Y LAS MUJERES, LA MUJER BIEN CALZADA, UN ENTE

Ricardo-Escribí este poema que se llama 'El caminante'. (lo lee)

Analista-Es el poema de su vida, cuando se fue caminando solo de la farmacia lejos de su madre.

Ricardo-¿sabe qué es? Es la milonga de la mujer bien calzada, creo que usted lo pensó. La mujer bien calzada es un ente. ¿Sabe lo qué es? Bueno, no se...pero si sé que papel desempeñan mi madre y mis mujeres, son una especie de castigo bíblico. 'La mujer bien calzada' no es una mujer, es algo privado con lo que yo me pajeo y cojo con una mujer y que no lo comparto con nadie, tampoco me pide cuentas. Es la salvación de mi manera de ser, que es dejar contento a todos. ¿Cuál fue el miedo original que me impulsó a ser así?.

Si 'la mujer bien calzada no es una mujer, es algo privado. Pero es mi salvación de dejar contento a todos'. Hay una contradicción: 'es privada y es para dejar contento a todos'. ¿Quiénes son todos?. Freud:

"En los últimos años tuve oportunidad de estudiar analíticamente cierto número de varones cuya elección de objeto era regida por un fetiche. No se crea que esas personas recurrieron al análisis necesariamente a causa del fetiche, pues si bien este es discernido como una anomalía por sus adictos, rara vez lo sienten como un síntoma que provoque padecimiento; las más de las veces están muy contentos con él y hasta alaban las facilidades que les brinda en su vida amorosa. En general, entonces, el fetiche desempeñó el papel de un diagnóstico subsidiario. (7.147)

El proceso de la cura de Ricardo consistió en volver más y más extraño el fetichismo, hasta vivirlo como un síntoma en transferencia, y así ir descifrando sus complejas significaciones. En primer lugar, de ser algo propio y privado, pero está la servidumbre del comienzo de análisis. Está sometido al mandato que se le impone para gozar sexualmente. El antecedente de 'la mujer-verdugo' del masoquismo.

EL FETICHISMO Y EL INCESTO

Ricardo-Fui a ver una obra de teatro, era de tono verde, al viejo no se le paraba, se casó por poder y se divorció por no poder. El comentario decía: 'Mil tonos de verde'.

Analista-Como los tonos de verde de la araña azabache de la pesadilla.

Ricardo-Sí, el monstruo verde, que al final era un monigote.

Analista-Como su padre, el viejo verde.

Ricardo-(se ríe) Era verde y viejo. Cuando murió yo descubrí que le metía los cuernos a mamá, fue cuando yo descubrí los condones que me dejó en herencia. (se ríe)

Analista-Los condones que él usaba...

Ricardo-La mamá de Paula dijo que él se la quiso coger a su madre.

Analista-La madre, la araña azabache que se le vino encima en la pesadilla.

Ricardo-Una araña disfrazada de la mamá de Paula. Pero yo no agarré a la vieja sino a la hija. Yo la disfrazaba a Paula de la mujer bien cazada, porque parece que la prohibición para mí era toda mujer, también disfrazaba a las putas. En realidad dudo si disfrazaba la cogida de paja o a la paja de cogida, yo sé que buscaba el goce con la mujer bien calzada, un escamoteo que hacía objetivamente.

Analista-Como usted dice: tapaba a la mujer misma.

Ricardo-Es muy real, el pie tapa la concha, porque la concha es muy real.

"El gran misterio del psicoanálisis es que no hay acto sexual (...) acceder al acto sexual es acceder a un goce culpable" (12) "El acto sexual se presenta como un significante, como un significante que repite algo, por que es la primera cosa que el psicoanálisis ha introducido ¿Él repite qué? Pero la escena edípica!" (12)

"Pero yo no agarré a la vieja sino a la hija". Ricardo agrega: **"Un escamoteo que hacía objetivamente"**. La función del 'NO', (*Die Verneinung*) es la marca de la represión, es como si Ricardo hubiera dicho: **?Yo agarré a mi vieja no a la hija'**. Es la afirmación de la escena edípica, al tiempo que destituye al padre; es lo que se repite en distintos pasajes del análisis. Vamos a Freud, "La Negación":

"El modo en que nuestros pacientes producen sus ocurrencias durante el trabajo analítico nos da ocasión de hacer algunas interesantes observaciones. «Ahora usted pensará que quiero decir algo

ofensivo, pero realmente no tengo ese propósito». Lo comprendemos: es el rechazo, por proyección, de una ocurrencia que acaba de aflorar. O bien: «Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre no es». Nosotros rectificamos: Entonces es su madre. Nos tomamos la libertad, para interpretar, de prescindir de la negación y extraer el contenido puro de la ocurrencia. Es como si el paciente hubiera dicho en realidad: «Con respecto a esa persona se me ocurrió, es cierto, que era mi madre; pero no tengo ninguna gana de considerar esa ocurrencia».

A veces es dable procurarse de manera muy cómoda el esclarecimiento buscado acerca de lo reprimido inconsciente. Uno pregunta: «¿Qué considera usted lo más inverosímil de todo en aquella situación?». Si el paciente cae en la trampa y nombra aquello en que menos puede creer, casi siempre ha confesado".

Puesto que es tarea de la función intelectual del juicio afirmar o negar contenidos de pensamiento, las consideraciones anteriores nos han llevado al origen psicológico de esa función. Negar algo en el juicio quiere decir, en el fondo, «Eso es algo que yo preferiría reprimir». El juicio adverso {Verurteilung} es el sustituto intelectual de la represión, su «no» es una marca de ella, su certificado de origen; digamos, como el «Made in Germany». Por medio del símbolo de la negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación". (5.254)

EL FETICHISMO, UNA RELIGIÓN PRIVADA

Ricardo-Había algunos judío. los sefardíes, su religión les obliga a coger la mujer tapada por una sábana, lo hacen por un agujero, es un reglamento religioso muy estricto.

Analista- Pero usted tiene una religión privada con 'la mujer bien calzada'.

Ricardo-Si es muy cierto, de ahí la magia de 'la mujer bien calzada' que hace que la mujer, como el resto que me sea permitido. Es la religión en la que yo desemboqué, siendo yo mi pie bien calzado, luego el de un niño bien calzado, y de ahí lo metí en la mujer. Ahí se hizo prácticamente el contrato con el que me exigía que mi vida sexual fuera así y no de otro modo, con ese ser híbrido que es la mujer bien calzada. Estaba antes como objeto sexual, lo demás fue el pacto para hacer una religión, para hacer que la mujer fuera permitida debía estar bien calzada. Nosotros hablamos del tema de 'lo bien calzado', pero no encontraremos nunca el origen. Algo deben tener que ver con mis miedos, un terror a que los paraguas se abran solos, que los zuecos caminen solos, era el calzado de las sirvientas. El calzado del servicio domestico.

Analista-Tiene razón, damos vuelta alrededor del origen.

'La religión' equivale a un 'contrato', a un 'pacto' con un 'ser híbrido'. Híbrido significa que posee dos naturalezas distintas. ¿Por qué asevera Ricardo que nunca encontraremos su origen?. El origen está en el 'pacto-contrato' desde su origen con la madre; el mito de los orígenes son las 'Construcciones' en su análisis. Se vincula con la '**Wahndichtung freudiana**', se enlazan a las escenificaciones perversas, pero lo sorprendente es su analogía con las fantasías histéricas.

"Las fantasías delirantes [«Wahndichtung»], también 'invenciones o 'creaciones poéticas' 'delirantes de los paranoicos, que tienen por contenido la grandeza y los padecimientos del yo propio, y afloran en formas totalmente típicas, casi monótonas, son universalmente conocidas. Además, innumerables comunicaciones nos han familiarizado con las raras escenificaciones bajo las cuales ciertos perversos obtienen su satisfacción sexual -en la idea o en la realidad-. En cambio, a muchos puede sonarles a novedad enterarse de que formaciones psíquicas en un todo análogas se presentan de manera regular en todas las psiconeurosis, en especial la histeria, y de que en ellas -las llamadas fantasías {Phantasie} histéricas- se pueden discernir importantes nexos para la causación de los síntomas neuróticos (20.141)

EL CÁNCER DE LENGUA, LA CASTRACIÓN.

Ricardo-Me reapareció la dishidrosis en las manos, fui al médico, estoy mejor. Se acompañan de llagas en la lengua, es una 'ensalada rusa'. De ese origen es mi viejo. Ahora no tengo miedo que termine en un cáncer.

Analista-¿Porqué pensó en un cáncer?

Ricardo-Y...Castelli, un conductor, el mejor orador de la Revolución de Mayo murió de un cáncer de lengua. Yo con mi mujer me someto y me he revelado, pero no era lo mismo con mi vieja, yo creo que debió ser muy violenta la destetada.

Analista-Pero esto no explica su miedo al cáncer de lengua.

Ricardo-¿Hubo un miedo que me obligó al destete?. (Se ríe) Mi viejo representó la salud por lo que yo hacía con ella, de querer satisfacerla, de querer cogerla a la manera de un bebé. Mi vieja quería encubrir todo esto, después viene el destete. ¿No es mi viejo?. El destete es anecdótico y falso, fue algo simbólico, porque yo seguí con lo mismo, seguí igual, no me desteté, me sacaron la teta. ¿Porqué yo viví obsesionado en satisfacer a mi vieja?.

El 'ser híbrido', el 'monumento' del pacto con su madre. Retoma el 'peso de su servidumbre': **¿Porqué yo viví obsesionado en satisfacer a mi vieja, de querer satisfacerla?**. Con su madre hace 'el pacto' contra el padre. El 'ser híbrido' que es 'la mujer bien calzada', encubre la figura materna del pacto incestuoso-parricida. Pacto que implica desmentir-forcluir al padre. Por ello la madre está en el origen de la 'mujer-verdugo' del masoquismo, un personaje 'híbrido' que ocupa el lugar de la ley paterna. Hay un padre forcluido; pero es una 'forclusión parcial', la que retorna en los 'zuecos que caminan solos'. Son las conjeturas de las 'construcciones' de Ricardo. Por ello el título de la sesión que sigue.

EL PACTO INCESTUOSO CON LA MADRE; EL PIÉ BIENCALZADO

Ricardo-Yo me alejé de la teta, pero era un pacto simbólico con mi vieja para hacerse eco de las inquietudes de mi viejo. Pero hubo un pacto secreto con mi vieja; una ayuda mutua por la cual yo seguía prendido a la teta, aunque yo dejé la teta ella seguía y sigue alentándolo, aún hoy por su manera de ser conmigo.

Analista-Su viejo hizo como usted lo que dijo lo que se hace con los terneros: se les pone un clavo en la lengua; como si su viejo le dijera: 'te va a pasar lo de Castell i'.

Ricardo-(Se ríe) Si, pero todo para cubrir las apariencias. Este es un problema de dos personas, no de una sola. Yo veo que se trata de un tipo de relación jodida. Ud. me hizo decir todo esto a mí. Yo no lo tenía pensado, ahora sí: mamá fue una corruptora de menores sin saberlo. Me introdujo a una vida desviada. Yo la vinculo a ella con todos mis miedos y pajas extravagantes. Ella me dice todavía: 'te quiero', pero con una pasión muy diferente. Ella me dejaba crecer cabellos largos con bucles.

Me decía: 'Sos mi príncipe', yo era siempre buenito. Yo debí ser para ella una especie de fetiche que actuaba por presencia. Mamá tenía una adoración secreta por mí, pero muy manifiesta. Pero, como mujer ¿ella tenía orgasmos por mi sola presencia?. Yo fui algo así, para ella, como fue mi propio pie. Yo fui el gran pie de mi madre. No creo que ella tuviera conciencia. Ni ella misma lo sabía.

Analista-Tampoco usted sabe como gozaba su madre como mujer con su papá.

Ricardo-De más grande yo pensaba que, después que yo nací no la pudo coger más por su flebitis.

Analista-Usted dice que no lo sabía pero lo actúa en 'el pié bien calzado'.

Ricardo-Es un período reconstruido del cual yo no me acuerdo, usted actúa con su profesionalismo haciendo la historia de un bebé loco. (se ríe) Me cuesta creer en todo esto, entre un bebé loco y un bebé corrompido. Pero no veo eso de querer satisfacer a mi vieja como una cosa loca mía. Si las cosas fueron así mi vieja fue una corruptora. Esto que hacemos es una especie de investigación tipo Ellery Queen, donde al final se descubren cosas gordas.

La corroboración indirecta de las 'Construcciones' es la que Freud considera 'plenamente confiable' en el dicho de Ricardo: "Ud. me hizo decir todo esto a mí. Yo no lo tenía pensado. Es un período reconstruido

del cual yo no me acuerdo, usted actúa con su profesionalismo haciendo la historia de un bebé loco. Esto que hacemos es una especie de investigación tipo Ellery Queen, donde al final se descubren cosas gordas".

"Nunca se me ha pasado» (o «No se me pasaría nunca») «por la cabeza». Sin vacilar, se puede traducir así esta exteriorización: «Sí, en este golpe acertó usted con lo inconsciente».

La confirmación indirecta mediante asociaciones adecuadas al contenido de la construcción, que conllevan un parecido «también», proporciona al juicio nuestro unos valiosos asideros para colegir si esa construcción habrá de corroborarse en lo que resta del análisis. Es particularmente impresionante el caso en que la confirmación se filtra en la contradicción directa con ayuda de una operación fallida". (8.265)

"Pero estas reacciones del paciente son las más de las veces multívocas y no consienten una decisión definitiva. Sólo la continuación del análisis puede decidir si nuestra construcción es correcta o inviable.

Y a cada construcción la consideramos apenas una conjetura, que aguarda ser examinada, confirmada o desestimada. No reclamamos para ella ninguna autoridad, no demandamos del paciente un asentimiento inmediato, no discutimos con él cuando al comienzo la contradice. En suma, nos comportamos siguiendo el arquetipo de un consabido personaje de Nestroy, aquel mucamo que, para cualquier pregunta u objeción, tiene pronta esta única respuesta: «En el curso de los acontecimientos todo habrá de aclararse»".(8.266)

LA MÁCULA PRESIDENDO EL FINAL DE ANÁLISIS

Se había convenido con Ricardo la fecha de terminación de su análisis tiempo después de una interrupción. Cuando lo retoma refiere que ha pedido una consulta con el oftalmólogo por una molestia en la visión; un examen descubrió una maculopatía. El oculista le explicó de lo que se trataba, una pequeña necrosis de la retina; descartó una afección grave, lo deriva a un especialista en retina. Ricardo tiene temor a la consulta, tiene miedo **"de perder el ojo"**.

Ricardo -Me puse a mirar algo raro en mi ojo izquierdo, me tapé el otro, entonces vi una sombra. De noche hago un movimiento con la mano como que me saquen un ojo.

Analista-No ve allí su pié bien calzado sino una sombra.

Ricardo-Es la mácula presidiéndolo todo, tengo los pies con una sensación de falta de abrigo, de desprotección. Le cuento, anoche pasé por la casa de mi madre; mi mamá me dijo que estaba cansada. Cada tanto hago con el ojo para ver el globo medio marrón o con tonos definidos, me dijeron lo que podía tener dentro de mi retina o sea una tarea de proyección, medía más o menos tres milímetros el tamaño de la mancha y la veo a mamá sentadita, ella me ve cansado, no sabe nada del ojo pero en lo que me dice lo debe haber intuido.

Analista-Algo nuevo, una mancha se interpone entre usted y su mamá.

EL CAMPO ESCÓPICO Y LA MANCHA

La función primera del ojo es la de ser espejo; el campo escópico es el espacio que el mismo ojo construye. El ojo crea sus propios espejismos; la función radical del ojo es elidir el objeto **"a"**, que es guía.

El punto ciego es el **"a"**, su aparición siniestra como objeto no especularizable del cuerpo. 'La mácula presidiéndolo todo' es su soporte, Ricardo busca situarlo geométricamente en el espacio visual. Un 'ser híbrido', la mácula y la madre, la dimensión geométrica del engaño de lo visible, la imagen visual adquiere toda su plenitud, la homogeneidad del todo; la buena forma. En su vida adulta aparece un equivalente a la alucinación infantil: 'los zuecos...' Es válido conjeturar que la mácula representa el retorno del padre forcluido que retorna de lo real. Es una 'forclusión parcial'. (16).

Para Lacan, el objeto a **"es algo que falta detrás de la imagen (...) si ustedes quieren, en tanto que mancha; la definición de la mancha, es justamente lo que, en el campo, se distingue como el agujero, como una ausencia. (10.30 IV 68)**

¿Cuál es la 'falta' en la 'mancha', que es lo que 'falta'? Nasio nos permite dar un paso más: **"En efecto, veremos que la forclusión es el nombre que da el psicoanálisis al defecto de inscripción en el inconsciente de la experiencia normativa de la castración". (17.211)** Una de las 'formaciones del objeto *a*' es la alucinación o las lesiones psicosomáticas. La 'macula' de Ricardo es este ser 'híbrido': tanto la lesión en la retina como el retorno alucinado del padre. Es el momento que hace de bisagra entre el anudamiento entre el fetichismo y el masoquismo.

MARÍA, EL GOCE DE UNA MUJER

María es la mujer que había entrado en la vida de Ricardo de un modo inesperado, con ella descubre el goce sexual de ella como 'una mujer', fuera de su fetichismo. A partir de esta experiencia, su fetichismo pasa a ocupar un lugar paralelo en su vida sexual; desde María no será igual que antes. Lo inédito del goce sexual de María, conmueve el fantasma fetichista. En la escisión de la 'Verleugnung' freudiana, se acentúan las dos corrientes.

En final de análisis de Ricardo, está muy lejos de desentrañar la significación de esta experiencia. Es la que aparecerá años después, en su re-análisis, donde, en la perversión masoquismo María sin saberlo será la heredera del 'pacto perverso' con su madre. Es en ella donde cobrará su presencia como la 'mujer-verdugo'.

Ricardo-María me causa una calentura enorme. Le puedo asegurar que a usted también le pasaría. La vez pasada estaba cogiendo con Juana y me daba cuenta que Juana es muy pasiva, se deja coger y se mueve poquito. María en cambio es una exprimidora de mi pija, es tal vez la amputación del pene, tal vez usted pueda ser un poco el socio de María en cuanto amputapija ¿no?. Sara, mi mujer es como poner un dedo en el agua. Pero María con la pija adentro, ella no se da cuenta realmente, está embrujada, porque ella es tan natural, automática, se pone en funcionamiento en forma tan inconsciente; es un mecanismo perfecto el de María. No es la sobreactuación de Sara ni la pasividad de Juana. Así María empieza a moverse cuando tiene la pija adentro en la vagina prácticamente se empuja porque pasa a ser una lobisón y empieza a aullar, tiene el diablo en el cuerpo; todo desemboca en un llanto enloquecido. Así es María independientemente a mi persona. Tan real como se la describí a mi madre.

Analista-Por qué esa comparación de María con su mamá.

Ricardo-Porque son bichos raros. María es una máquina de coger y no lo sabe. María coge con una posesión demoníaca, Mamá puede ser un bicho raro pero el que se la pincha a María y ella haya respondido como me responde a mí no es necesario tener una vieja chiflada para enloquecerme con ella.

Analista-María es lo inverso de su fetiche. Más cerca de su mamá.

Ricardo-La parte siniestra de mi perversión es la que mi madre ejerció sobre mí.

Ricardo, de un modo inédito. Compara el goce sexual con sus mujeres. Es destacable su afirmación: **"María independientemente a mi persona"**. Enfatiza su singularidad con llamativos calificativos: 'es una lobizona', 'coge con posesión demoníaca', esta 'embrujada', es una 'amputapija'.

La escena edípica.-

"La Madre como sujeto, es el pensamiento del Uno de la pareja. Es el pensamiento de la fusión. Ellos serán una sola carne" (12) "El acto sexual se presenta como un significante, como un significante que repite algo, por que es la primera cosa que el psicoanálisis ha introducido. ¿El repite qué? Pero la escena edípica!" (12)

Ambos Ricardo y María cuando van al lecho, están la sombra del fantasma incestuoso; van al 'tálamo incestuoso'. Repiten la escena primaria, al repetirla, ambos sexos buscan el incesto con la Madre, el significante del Uno asegura la fusión de los sexos. Pero la caída en el orgasmo, el falo, encarna la castración, se despliega la alteridad de los sexos, el goce de María no es el goce de Ricardo. La certeza de la perversión fetichista ha vacilado en la unión con Marta, es la razón de los calificativos de Ricardo con María.

EL RE-ANÁLISIS DE RICARDO

Hacia fines de 1987 Ricardo vuelve a su análisis, está en crisis su relación con María. Durante una primera época ocupa el lugar de su análisis el conflictivo divorcio con María, la sigue queriendo, a María le hace la vida dolorosa con sus reproches. Firman un contrato de mutuo acuerdo del divorcio. Durante largo tiempo María ocupa el lugar de las sesiones, se le hace imposible pensar en otras mujeres. Ricardo habla de su fetichismo como algo del pasado. En la época de su crisis con María apareció una dolorosa lumbociática; un gran dolor por artrosis de columna, que hace su caminar doloroso y vacilante.

Ricardo comienza poco a poco a darse cuenta de la relación sumisa con María, ella no la da esperanzas de volver, le dice: **"fuiste mi gran amor"**. Ambos no dejan de llamarse, **"pero ella me excita y me deja colgado, me calienta la pava"**. No ve posible otra mujer en su horizonte, su ánimo se vuelve más y más depresivo. Surge la pregunta ¿a quién perdió Ricardo?

¿Quién es María, la mujer que perdió Ricardo?.-

El estado depresivo se ha agravado en Ricardo, es al tiempo que sus proyectos de trabajo concluyen exitosamente, lo cual implica un cambio de vida que no puede afrontar; su depresión toma un color melancólico, debo medicarlo con antidepresivos. Su estado anímico mejora, retoma el problema de su relación con María de un modo diferente, se cuestiona que ella sea la única mujer, que ella sea la mujer de su vida. ¿Pero qué mujer es en su vida?

Ricardo-Hay veces que María es más que cariñosa, me calienta y me dice que solo podemos ser amigos, que alguna vez podemos tener sexo, calienta la pava y se va, esto me da una rabia que antes no la sentía como ahora, por eso la llamé y le dije que esto se acabó, que esto es una tortura, vamos a seguir como amigos, pero sin que haya nada de sexo. María quedó perpleja, quedó como ofendida, pero es una determinación que nunca había tomado.

Analista-¿Usted a quién quiere? ¿Quiere dejar de gozar en el sufrimiento de esperar a María?

Ricardo-Me parece que eso es lo que busco, María es la heredera del pié bien calzado, nunca lo había vivido así como ahora, creo que algo importante cambió en mi vida. Después de hablar con María llamé por teléfono a Sara a Juana y otras amigas. Me doy cuenta después de esta conversación con María, que algo muy importante en mí se está modificando.

Analista-Habló con ella para decirse usted lo que muchas veces lo dijo en este tramo de su análisis sin creerlo: que ella lo calienta y que quizá cojan. Se separó de ella pero dejó una relación secreta entre usted y ella.

Ricardo-Una relación secreta como la de mi fetiche, me cuesta creer algo que tantas veces hablé. ¿Mi depresión tendrá que ver con esto?

Analista-Parece ser así, el dolor de dejar caer a la secreta 'María bien calzada'.

LO NUNCA DICHO DEL PIÉ BIEN CALZADO

Me llama por teléfono, me pide si lo puedo antes de su hora, tiene cosas importantes que decir que lo apremian.

Ricardo.-Voy a contar lo que nunca dije de mi fetichismo. Hago una nueva historia de lo que ya conté, pero esta es diferente. Me impresiona darme cuenta de la importancia en toda mi vida y en la actualidad del pie bien calzado. Durante estos años que retomé el análisis lo dominante era mi angustia y la depresión por mi divorcio con María, pero no hablé de la vigencia, el dominio de mi fetichismo, es como si lo hubiéramos dado por terminado al fin del otro análisis. Si lo descubro ahora es porque quiero ir a la esencia de mí mismo, es hablar de lo que nunca dije, de mi pasión fetichista desde chico y que mi fetichismo sigue vigente aún hoy día, pero de esto yo actuaba como que no tenía importancia.

Analista-Actúa como cuando comenzó su análisis, después de dos años recién apareció el pie bien calzado.-

Ricardo-Ahora es diferente a lo que llegamos en el análisis anterior, me da vergüenza contar lo que me pasa y lo que me pasó. Me recuerdo que de chico empezó ese raro orgasmo por mí pie, primero me lo lavaba, lustraba bien los zapatos y me los calzaba sin medias, ese contacto del pie con el zapato y mirar mis piernas blancas es lo que me excitaba, es al resaltar el blanco de mí pie entre el zapato y los pantalones, es raro pero me producía una gran excitación que me llevaba a masturbarme. Por esto nunca podía ponerme los zapatos sin medias, era para no excitarme, mis padres no entendían el porque no me sacaba las medias en verano. En mi adolescencia era solo con el mirar mis pies bien calzados que tenía un orgasmo y eyaculaba sin masturbarme. Después vino 'la mujer bien calzada', fue a los 16 años con la que trabajaba en la casa de mis padres, le hice poner unos zapatos con agarradera atrás, era para que se diferenciara de los zuecos que caminan solos. Así seguí con las mujeres, si las calzaba era un goce mucho más grande que solo imaginar el pie bien calzado. Con este tenía erección y el orgasmo. Ni Sara ni Juana sabían porqué yo les hacía poner un zapato. Recién con María cogí sin mi fetiche. Pero el fetichismo de siempre no se terminó, incluso ahora me hago la paja con mí pie bien calzado, son los momentos en que me siento mal porque extraño a María.-

La respuesta que el análisis arrojó acerca del sentido y el propósito del fetiche fue en todos los casos la misma. Se la obtuvo de manera tan espontánea y me resultó tan convincente que estoy preparado para esperar la misma solución en cada caso de fetichismo, universalmente. Si ahora comunico que el fetiche es un sustituto del pene, sin duda provocaré desilusión. Por eso me apresuro a agregar que no es el sustituto de uno cualquiera, sino de un pene determinado, muy particular, que ha tenido gran significatividad en la primera infancia, pero se perdió más tarde. Esto es: normalmente debiera ser resignado, pero justamente el fetiche está destinado a preservarlo de su sepultamiento {Untergang}. Para decirlo con mayor claridad: el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar _ sabemos por qué" (7.147)

Ahora Freud sabe por qué, remite en una nota al pie de página al 'Historial de Leonardo da Vinci', aquí se refirió al falo femenino sin fundamento.

Vale la siguiente cita freudiana, nos da su fundamento: Un término nuevo se justifica cuando describe o destaca una nueva relación entre las cosas. No es el caso aquí; la pieza más antigua de nuestra terminología psicoanalítica, la palabra «represión» {«Verdrängung», «desalojo»}, se refiere ya a ese proceso patológico. Si en este se quiere separar de manera más nítida el destino de la representación del destino del afecto, y reservar el término «represión» para el afecto, «desmentida» {«Verleugnung»} sería la designación alemana correcta para el destino de la representación.

Pero en la situación que consideramos, por el contrario, parece que la percepción permanece y se emprendió una acción muy enérgica para sustentar su desmentida. No es correcto que tras su observación de la mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como sólo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconsciente -de los procesos primarios.

Sí; en lo psíquico la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era. Algo otro lo ha remplazado; fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero. Y aún más: ese interés experimenta un extraordinario aumento porque el horror a la castración se ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto. Como estigma

indeleble de la represión sobrevinida permanece, además, la enajenación respecto de los reales genitales femeninos, que no falta en ningún fetichista.

Ahora se tiene una visión panorámica de lo que el fetiche rinde y de la vía por la cual se lo mantiene. Perdura como el signo del triunfo sobre la amenaza de castración y de la protección contra ella y le ahorra al fetichista el devenir homosexual, en tanto presta a la mujer aquel carácter por el cual se vuelve soportable como objeto sexual. En la vida posterior, el fetichista cree gozar todavía de otra ventaja de su sustituto genital. Los otros no discernen la significación del fetiche, y por eso no lo rehúsan; es accesible con facilidad, y resulta cómodo obtener la satisfacción ligada con él. Lo que otros varones requieren y deben empeñarse en conseguir, no depara al fetichista trabajo alguno. (7 148)

LOS ZUECOS QUE CAMINAN SOLOS

La 'construcción' retrospectiva de Ricardo implica un dicho clave: **"Después vino 'la mujer bien calzada', fue a los 16 años con la que trabajaba en la casa de mis padres, le hice poner unos zapatos con agarradera atrás,** era para que se diferencien de los zuecos que caminan solos.

Ricardo nos da la clave de lo que está en el origen de su fetichismo, el que comenzó por sus propios pies; fue **'para diferenciarlos de los 'zuecos que caminan solos'; lo siniestro.** Freud:

"En la instauración del fetiche parece serlo, más bien, la suspensión de un proceso, semejante a la detención del recuerdo en la amnesia traumática también en aquella el interés se detiene como a mitad de camino; acaso se retenga como fetiche la última impresión anterior a la traumática, la ominosa {unheimlich}. (7.150)

Nuestra conjetura: no se trata de una fobia infantil, sino lo de **'Unheimlich'** de la alucinación infantil, la que está en el lugar de la causa, la que determina el nacimiento del 'fetichismo. En la alucinación actúa la 'forclusión local', es una formación del objeto **a (16)**

Pero hay un enigma ¿ de qué modo la 'mácula' la 'escotomización' en la retina es una formación del objeto **a, una lesión psicosomática. (16)**

Freud: **«Escotomización» me parece particularmente inapropiado porque evoca la idea de que la percepción se borraría de plano, de modo que el resultado sería el mismo que si una impresión visual cayera sobre el punto ciego de la retina" (7.148)**

MARÍA BIEN CALZADA Y EL 'PACTO' CON MARÍA.

Analista.-Usted dijo la vez pasada dijo con asombro que ella fue la heredera del pié bien cazado, ahí empezó todo este nuevo descubrimiento.

Ricardo.-Con ella no se terminó la mujer bien calzada, desde que la conocí hasta que nos separamos, le hacía poner un zapato, el verla calzada o hacerla calzar producía una excitación muy grande, pero ella fue la única mujer que pude coger excitado por sus encantos de mujer, pero esto sin dejar mi fetiche. María conoce mi secreto del fetichismo, le conté que me excitaba que se pusiera zapatos. Más todavía, ella leyó con curiosidad el libro que usted escribió sobre mi fetichismo.

Analista.-Por lo que cuenta hay dos Marías, una es María, la mujer y la otra es a la que usted se lo hizo saber su pasión por el pié bien calzado, de aquí en más los dos comparten el secreto. Ahora se entiende porqué la vez pasada dijo: 'María es la heredera de mi fetichismo'. Usted dijo que, secretamente, fue el gestor de un pacto con ella, fue al revelarle su secreto, la puso a su servicio pero quedó bajo su dominio.

Ricardo.-Es verdad, pero fue sin que lo supiera, me doy cuenta de lo que es el inconsciente, lo sabía por leerlo y hablarlo, pero ahora me es realidad, me asombra descubrir estas cosas que ya parecían sabidas, pero las mantenía en secreto. Mi fetiche fue un secreto con las otras mujeres, con Sara y Juana, pero dejé de serlo con María. Me doy cuenta que al hacer este extraño pacto quedé prisionero de ella, todo mi sexo quedó con ella.

Analista-Ella es la mujer María y María bien calzada. Con María la mujer bien calzada ahora es en pareja.

Ricardo-Me pregunto por qué recién ahora puedo hablar de todo esto, por qué lo escondí en mi análisis, bueno me lo escondí yo mismo. ¿Será para seguir con él pié bien calzado? Con mi pregunta me contesto. En el año que comenzó nuestra crisis de pareja ella se fue de casa, yo me quedé muy angustiado, recuerdo que me pajeaba mirado mi pié bien calzado como de chico. ¿Quiero recuperar lo que perdí? Me doy cuenta que desde hace dos meses no me sirve pajearme con mi pié bien calzado cuando extraño a María.

Analista-Es importante lo que dice, su dolor no es por el pié bien calzado, el suyo o de la mujer, es al perder a María bien calzada.

Ricardo-Es cierto, María me llamó para que nos encontremos, ahora la escucho de modo diferente, la dejé hablar a María casi una hora. Creo que algo muy importante se resquebrajó en mí que aún no lo sé, ella como siempre, habla de ella como una maravilla y a mí bajándome de nivel. Me sorprende mi modo de escucharla, no soy el mismo de antes, me quedé con dolor de cabeza pero pensé en los dolores que antes yo no registraba con ella, cuando "me calentaba la pava" y me dejaba colgado. Estoy descubriendo una María distinta y yo distinto ante ella.

Ricardo reconstruye la historia con María, al mismo tiempo produce un corte en la relación con María. ¿Cuál María?. Surge en su dicho: **"Me doy cuenta que al hacer este extraño pacto quedé prisionero de ella, todo mi sexo quedó con ella." Es lo que marca la trasmutación de 'María bien calzada', con las vestimentas de la 'mujer-verdugo'. La víctima y el verdugo conforman el fantasma perverso masoquista.**

LA CAIDA DE MARÍA, LA GULA

Ricardo-Mi andar en el mundo es vacilante, siento floja mis piernas y mi caminar a pesar de que mi dolor ciático ha disminuido muchísimo. Creo que lo que me pasa es que estoy más separado de María. Me confundo al decir la década del 80 y digo la del 40, cuando nació "mi pié bien calzado".

Analista.-Usted nació de su madre.-

Ricardo-Creo que así yo tapé las várices de mi mamá, mejor dicho mi Edipo con ella, era una relación muy rara la que yo tenía con mi mamá, yo era el erotismo de mi mamá; "el pié" de mi mamá. Ella fue la que eligió a Sara, mi primer mujer, yo la llevé a vivir junto con María y yo en los últimos años de su vida. Son tres mujeres muy difíciles de separar. Me angustia mucho esto que digo, es como que acá empieza mi verdadero análisis.-

Analista-Cuando usted se escucha a usted mismo, usted hablando de un modo distinto de su mamá y usted de como lo hizo antes.-

Ricardo-Es cierto, esto lo hablé más que mucho en mi primer análisis, pero ahora es diferente darme cuenta que María encarnó "el pié bien calzado".

Analista-El que ocupó el lugar con su mamá, ¿pero ahora..?.-

Ricardo-Ahora entiendo porqué es imposible volver a María. Ella piloteó mi sexo durante veinte años, fue la heredera de mi madre. Ahora me siento sin sexo, no me caliento, pienso en María y se me diluye su imagen. Ha cambiado mi diálogo con Sara, es un diálogo maduro. Lo que me martiriza son mis distintas preocupaciones, tener algo malo en mi cuerpo, mi sufrimiento para caminar. Pero me doy cuenta que con María dejé la gula que venía de mi mamá.

Analista-¿Qué es la gula?

Ricardo-Le contesto: la gula es que me falta María, a ella la tenía a mi disposición sexual, tengo angustia a sentir que me falta.

Analista-¿Le falta qué?

Ricardo-Me falta ella en la cama, tenerla a disposición de mi gula. Ahora entiendo que la gula es el sexo que se terminó con ella, el desprecio que tenía por mí, no sé si ella o yo al separarnos.

Es el fantasma de la madre el que comanda su vida sexual con las distintas mujeres: **"Ella fue la que eligió a Sara, mi primer mujer, yo la llevé a vivir junto con María y yo en los últimos años de su vida. Son tres mujeres muy difíciles de separar. Me angustia mucho esto que digo, es como que acá empieza mi verdadero análisis"**.

Podemos afirmar, la madre 'la mujer verdugo', la que instaura el fantasma perverso masoquista, al que se anuda el fetichismo. Ella es su verdadero duelo, por ello dice que empieza su verdadero análisis. Dijimos: hay diferentes finales en la cura.

LA SERVIDUMBRE Y LA MADRE

Retorna su 'servidumbre' con la madre, la heredera privilegiada: María.

Ricardo-Le cuento una pesadilla: estoy durmiendo y María me despierta pidiéndome muchas cosas, digo ¡Qué cara que es esta mujer!, por las cosas que me pide yo me tengo que levantar, son cosas raras, como uvas verdes para chupar; las uvas verdes son como pezones. ,Creo que es la teta de mi mamá, la que chupé durante largo tiempo para satisfacerla a ella. Pero me destetaron poniendo yerba mate en el pezón de ella. Fue una pajita que dejó de funcionar. Hay un destete amargo de movida que hace a la amargura de mi vida, la que me despierta y ahora con esta depresión tan fuerte y que usted debió medicarme.

Analista-El dolor, la amargura es por perder la teta de su mamá o sus preocupaciones.-

Ricardo-Mamá es la causa más dura de mis cosas más locas y ocultas. Pienso en mi madre como la que puso un sello en mis fobias y mis fetiches. Ahora creo que, salvo ella, no había otra razón para gozar, no había mujer para gozar.-

Analista-Pero el fetiche o sus variantes tapaban el goce con su madre.-

Ricardo-Es horrendo, pero es así. Mi madre me dejó en herencia un goce loco con las mujeres, es en Sara y María. Yo siempre he estado dispuesto a calmar en silencio a mujeres raras.

Analista-Sin saber que le gustaba esa servidumbre, es una palabra suya.

Ricardo-Muchas veces hablé de mi servidumbre sin saber para que era.

RICARDO UN PADRE, UNA EXPERIENCIA INÉDITA.-

Analista-Ya habla en tiempo pasado de su servidumbre.-

Ricardo-Es cierto, ahora he descubierto a mi hija, a la que siempre he desvalorizado. Me sorprende el cariño que ella tiene por mí, me sobrepasa lo que me pasa con mi hija. Creo que es el final de una historia y el comienzo de una nueva. Me sorprende que yo pueda desear como padre a mi hija, como el deseo de ser un buen padre. Me doy cuenta que ahora estoy pisando distinto, si bien el dolor sigue en mi pierna, camino diferente.-

Ricardo se encuentra con el descubrimiento de él como padre. Lo sorprende y lo conmueve, sin saber que la 'focusión parcial' de su padre, lo involucra. Podemos decir, parafraseando a Lacan: *"Formalmente hace*

intervenir como una sublimación el recurso estructurante a la potencia paterna (...) de aquel del que nunca se está seguro". (12)

UN SUEÑO Y UNA DECISIÓN INÉDITA

Ricardo-Anoche tuve un sueño, soñé que me ponía un forro y me cogía una putita, creo que me gustó, se me paró el pito. Luego veía que la putita hacía la tortilla con María, se besaban y yo me calentaba. Creo que es un sueño que lo puede soñar cualquiera.-

Analista-Coge sin la mujer bien calzada, con una puta a las que le tenía miedo por el contagio.-

Ricardo-Es cierto, esto es lo novedoso, que sea otra mujer. Me acuerdo cuando cogí por primera vez use los forros que creía que eran los que me dejó mi padre después de muerto.

Analista-Tiene este sueño de coger con otra mujer que María, cuando se descubre que ahora es usted el padre de su hija.

Ricardo-Resucité como el papá con mi hija, antes clamaba por la teta con amargura, del mismo modo que mi clamor por María era amargo, pero con mi hija es un deseo cariñoso. ¿Por qué lo de mi vida tan amarga?. Me recuerdo lo que le conté hace mucho tiempo, mi afición de chico por los cementerios. ¿Se va al cementerio porque se sufre a alguien o se va para sufrir?. Ahora creo que mi afición por el sufrimiento viene de muy chico, acompañó mis pajas y cogidas raras. Ahora desapareció mi fetiche, solo aparece en mis sueños y me trae excitación, es algo muy distinto.

No me sirve "el pié" para pajearme y no tengo ganas de coger. Me sorprende recién ahora que, por haberme dado un gusto, es la razón de un despertar amargo que me sorprende en la madrugada. Como siempre lo llamé: "el aullido de los lobos", que me atormenta y me quita el descanso. Es raro que me haya decidido tomarme unas pequeñas vacaciones.

Analista-Las que habló cuando comenzó su primer análisis, recién ahora lo puede hacer.

Ricardo-Una vacación de lo que me preocupa permanentemente, mi modo de orinar, cuanto orino, si tendré algo en la próstata. Una rara ocupación en lugar del pié bien calzado, que ya no funciona.

Ricardo ha resucitado como padre: "**resucité como el papá con mi hija**".-El recuerdo del padre muerto lo encubre "**mi afición de chico por los cementerios**".

MI SEXO ADORMECIDO.-

Ricardo-Siento mi sexo adormecido, además miro fotos de modelos para ver si me caliento con "el pié bien calzado", pero nada. Lo que me sorprende es el profundo diálogo con mi hija, un hecho inédito. Yo le hice saber mis opiniones respecto a su vida, ella expuso las suyas.

Analista-El tono de su voz y sus gestos han cambiado.

Ricardo-Es cierto hablo con firmeza con usted como con lo hice con mi hija, me doy cuenta que con María era un monólogo, yo la escuchaba en silencio lo que ella me decía. Me preocupa mi sexualidad, es como que no la tengo.

Analista-Su sexo mezclado con sufrimientos.

Ricardo-Así fue mi vida sexual, una mezcla del fetiche, mis padecimientos y preocupaciones. Me sorprende todas las cosas nuevas que estoy viviendo. No sé que es un sexo placentero con una mujer.

Analista-El sexo sin el "pié bien calzado".

Ricardo-Para mi eso era el sexo no conozco otro. Creo que el sexo adormecido ahora es mi salida del sufrimiento, no dudo que con María como con Juana y Sara hubo mucha tiranía, era la dependencia de mi fetichismo. Esto es novedoso para mí, poner una valla al sufrimiento. Ahora creo que en el sexo, "cada uno con lo suyo", me voy a dejar vivir. Me voy a tomar unos días de descanso, una pequeña vacación. Me voy con Sara, nuestro diálogo es productivo, nos hace bien; ella me cuida. Ricardo valorizado, la "gula" y la caída del masoquismo.-

Ricardo-Ahora me voy dando cuenta que viví devaluado con María, ella tenía la verdad y yo sufría callándome muchas veces.

Analista-Era devaluado por María ¿o usted se devaluaba a través de ella?.

-Sería como los Radio-Taxis que siguen las indicaciones de la "Mandataria", Ricardo la Empresa que los contrata. Yo debía ser hinchado en las pelotas por mandato ancestral. Pero María como mis otras mujeres me acariciaban y me atormentaban. ¿Por qué será que ya no preciso estos servicios que me tenían a mal traer?

Analista-Es una buena pregunta.

Ricardo-No estoy como de largo tiempo atrás donde vivía martirizado por mi preocupación por mis meadas, si era cortas o largas, si mi intestino había funcionado. Si tenía algo en la próstata.

Analista-Empezó cuando usted, muy deprimido, decía que su sexo estaba adormecido, que el "pié bien calzado" no le servía.

Ricardo-No sé que será de mi sexo, pero quiero una vida sin tormentos, sin lobos. No quiero la tiranía de las mujeres.

Analista-En cierto modo, sin saberlo, estaban a su servicio.

Ricardo-Es difícil creer que yo las contrato. Pero en mi "gula" hay cosas muy raras, está localizada en mi intestino, cómo cago, en mi modo de orinar con mi pito. Pero creo que la "gula" es mi inmovilidad, es la "gula" de buscar quedar atado a alguien. De esto me doy cuenta ahora que he salido de mi encierro y diálogo con distintas mujeres, escucho lo que dicen pero no me ato a ellas.

Éxito y castigo.-

Ricardo-Estaba viajando en mi auto, me vino el recuerdo de un gran amigo, un profesional que había llegado a la cumbre de su éxito, se suicidó, se pegó un tiro. En ese momento me doy cuenta que casi me duermo, paré el auto y me asusté; luego seguí con prudencia. Me puse a pensar en el momento que estoy viviendo, he puesto distancia con las mujeres, sobre todo con María, mantengo estas amistades sin caer en la servidumbre. Lo que me propuse con mis negocios me generan tranquilidad, soy ahora el padre de mis hijos, entonces ¿por qué quería estrellarme? ¿no puedo sostener mi éxito? Se me ocurrió un título: 'Éxito y Castigo.' Me doy cuenta del peligro que es tener 'amor al éxito'. Tengo algo más que decir: hoy a la mañana me levanto para ir al baño, camino de otro modo, más seguro, pero me duelen las piernas. Al levantarme del inodoro y pasar al bidé me pego un golpe bárbaro, mis piernas no me sostienen bien.

Analista-Se repite el drama de sus piernas del comienzo de su análisis, usted decía que sus piernas no lo sostenían, que tenía miedo a caerse. Sus piernas alojaban el fetiche. Ahora sus piernas no pueden sostener su éxito', dos veces buscó el 'castigo'.

Ricardo-Sin estos años de análisis esto sería imposible de ser aceptado. Es otra forma de mi 'gula' por el sufrimiento.

Soñé que cogía con....

Ricardo-Anoche tuve un sueño, soñé que cogía con una mujer grande, tenía las piernas desnudas y bien calzadas, yo me excitaba mucho. Pero acto seguido me encuentro cogiendo con una mujer tipo 'María', sin pié bien calzado, creo que terminé en una cogida, ahí me desperté. Asocié la primer mujer con Manuela, la madre de la hija que me cogí de adolescente, con ella, que se llamaba Pastora, inventé 'la mujer bien calzada'. Pero su madre, Manuela, era mi seductora, me perseguía, quería coger conmigo y yo le disparaba, hoy me la hubiera cogido sin vueltas. Hay un raro pasaje de una mujer a otra. Esta mujer es de verdad y yo estoy caliente con ella, pero es un sueño como un coito 'interruptus'. Ahora frente a distintas mujeres se me para el pito.

Analista-Coge con distintas mujeres, unas del lado de 'la mujer bien cazada', pero como usted dice hay un pasaje raro a 'una mujer de verdad', con ella está caliente, pero se esfuma, desaparece, como un coito 'interruptus' ¿No pude coger sin la mujer bien calzada o con una Manuela que lo acosa?

Ricardo-Creo que estoy adquiriendo mi pene como propio, antes era de María, por eso dije en el sueño 'una mujer como María'. Ya no soy su pertenencia. Creo que siempre lo hice con todas las mujeres. Hoy hace un año que cogí con María y nunca más. No necesito que usted me lo diga, me doy cuenta que cogía porque mi pene era una posesión de ella, o de 'Manuela' o en la paja con el 'pié bien calzado'.

Este sueño de Ricardo es retomado en las sesiones subsiguientes; marca una nueva etapa en su vida en la relación con las mujeres. Conoce nuevas mujeres, su propósito es saber elegir una mujer que lo atraiga, saber seducirlas. Deja sus trajes y camisas viejas y se compra ropa de la época. Le asombra como ha empezado a salir y asistir a reuniones de distintos grupos, más aún como María lo llama con frecuencia y seductoramente.

El Contrato con María.-

Ricardo-Cuando vivíamos en pareja con María hicimos "Un Contrato", en él escribimos como debíamos proceder para el bien de nuestra relación, es un 'acuerdo' que guiaba nuestra conducta como pareja. En un encuentro con María ella lo trae, me dice que quiere volver conmigo pero con un 'acuerdo', no quiere coger, me propone un viaje. No soy el incauto de antes, es un 'contrato': si hay viaje hay cogida. No es difícil darse cuenta que la concha se compra; hay un 'contrato'. Pero en mi vida ya no hay más dominios, ¿María la dueña de mi sexo se terminó'. Para coger así prefiero pagarle a una puta bonita, le pago y listo.

Analista-Usted dice coge con una puta y listo, no hay dominio, todo termina en el orgasmo. Esto parece la segunda parte de su sueño donde la mujer se esfuma. En la primera parte con 'el pié bien cazado' usted creía saber que era una mujer, que era coger con el dominio que creía tener con 'el pié bien calzado'

Ricardo-Se me ocurrió escribir un cuento, su título es el 'Sexo inconfesable', me lo inspiró el sueño que conté, allí surge el sexo desconocido en la mujer que se esfuma, ella es el sexo desconocido, lo

Inconfesable, lo opuesto al 'pié bien calzado. ¿Quiere que le diga algo que se me ocurrió?: allí no hay pareja perversa porque el polvo es en sí mismo. Estoy luchando por ser padre de mi hija, me hace entrar en el goce de su estupidez de su marginalidad. ¿Cómo uno puede volverse un excremento inútil? Yo pago la inutilidad de mis actos

Analista-¿Porqué lo hace?

Ricardo-Buena pregunta, no sé contestarla, pero tengo la convicción que la pareja con María y mis otras mujeres tenían la atracción fatal de la pareja perversa. Mi hija busca dignificar su marginalidad y María con su trato dulce y distante dignifica su dominio.

¿Qué me gusta?, la pasión suicida.-

Ricardo-Usted me hizo una pregunta que no supe contestarla, me dejó pensando. Me he puesto a pensar en una amiga que conocí, tiene su pro y sus contras, pero es la que más se acerca a lo que me gusta.

Analista-Lo que a usted le gusta no es algo que ponga en primer término.

Ricardo-Es una gran verdad, lo que me gusta queda siempre perdido, lo común es que atienda lo que le gusta o necesita otra persona, pero esto es un descubrimiento fundamental en mi análisis: recién me doy cuenta que nunca me pregunto primero ¿qué me gusta?. Esto es lo contrario a mi afición por el sufrimiento, no sé si lo he dejado. Me preocupa el dolor de mi ciática, casi no puedo caminar, lo oculto no lo digo, pero me paso todo el día puteando. Me volvió la dishidrosis, dejé de tomar las pastillas para la presión por la alergia que me producía, no volví al cardiólogo, solo me molesta un dolor de cabeza. Me pregunto: ¿qué objetivos tengo en mi vida?.

Analista-¿No será que le gusta disfrutar del dolor y del peligro de su presión?.

Ricardo-Creo que no tengo nada, no creo que me pese nada. (Lo dice en un tono eufórico, riéndose) Leí un libro sobre el suicidio de un personaje, es increíble como lo hizo, ¡Qué pasión increíble!.

Analista-Está hablando de usted, su pasión suicida, en lugar del 'pié bien calzado' goza en secreto de llevar en su cuerpo la presión como la muerte. ¿No es su pasión suicida por la muerte, su nuevo objetivo?.

Ricardo-Me asusta lo que me dice.

Analista-¿Qué le parece si lo analizamos cuando se muera de un ataque?.

Ricardo-Empiezo a preocuparme, cuando termine la sesión me voy a tomar la presión y lo llamo.

Ricardo me llama por teléfono poco tiempo después de la sesión, encontró su presión en cifras elevadas, fue a ver a su cardiólogo que le advirtió sobre el riesgo que se había expuesto. Suspendió un corto viaje para atenderse. En la sesión siguiente empieza a tomar conciencia de algo nunca visto en su análisis: 'su pasión suicida secreta'.

La pasión suicida y el 'cuerpo extraño'

Ricardo-Me he dado cuenta como se llega secretamente al suicidio, de los disfraces que puedo hacer por una rara 'pasión suicida'. Lo fui elaborando, y me condujo es escribir un verso sobre 'El suicid a'. Uno sabe que tiene mandatos impuestos por su raza, pero esto de ir caminando al suicidio me sobresalta. Parece absurdo, pero me siento más seguro, me doy cuenta que puedo caminar mejor en mi vida, aunque mi caminar cada vez es más doloroso. Tengo la convicción de que debo operarme de la columna, acepto más y más que allí me coloquen un 'cuerpo extraño'.

Analista-Lo que está dejando de ser un cuerpo extraño es su propio cuerpo, lo empieza a cuidar.

Ricardo-Esto es algo nuevo, hablo con más firmeza, se que límites debo poner ahora con María. Pasamos una época de gran amor y luego me esclavicé a sus caprichos, pero esto se acabó hace tiempo.

Analista-¿Pasó a ser un 'cuerpo extraño'.

Ricardo-Es cierto, como ahora lo es el 'pié bien calzado', quiero una mujer de verdad. Me voy a operar, poder caminar sin dolor, no estar más esclavizado a lo que ahora no tolero, como antes toleraba la especie de esclavitud con mi hermano y con María, una rara pareja. A mi hermano lo borré de mi vida, es como si hubiera muerto. Pero sueño permanentemente con ellos, se me aparecen en los sueños. Siento indignación, rebeldía contra ellos. He dejado de ser el 'buenito boludo'. Más todavía, a mis hijos les voy a enseñar lo que es un padre.

Analista-¿A ellos o a usted?.

Ricardo-Ya he tomado la decisión de operarme, mi caminar es muy doloroso, mi columna me lo impide. Tengo momentos de miedo, miraba la foto de mi mamá y le decía: ¡Mamá va a operar a tu Niño Dios, al hijo de Dios!.

Analista-El que nació sin padre.

Ricardo-Igual que yo, un padre desactivado como mi padre. Pensé que por algo le decían a Cristo el hijo del hombre. Me aparecieron pesadillas horribles, de troncos que se movían y se convertían en víboras. Pero lo raro fue el sueño con mi hermano, decía que no quería matarme, que me quería

Analista-¿Qué quería matarlo?. Un 'fratricidio' del que una vez hablamos. Ricardo-Es cierto, parecemos Caín y Abel, mi madre ¿será Eva?

El análisis de Ricardo no ha concluido, pero arriba aquí como el final de este trabajo, posiblemente en un futuro escribiré el posible final de esta cura, sobre el 'fratricidio', tan omitido en los análisis.

CONJETURAS DEL RE-ANÁLISIS DE RICARDO

NO HAY TEORÍA SIN CLÍNICA. CONCLUSIONES-

En el 'Caso Ricardo, desde la lectura texto de Deleuze concluyo:

El fetichismo y el masoquismo hacen la complejidad de la estructura de 'las perversiones'. El masoquismo sería la perversión dominante, la estructura mismo de la perversión. En Sade, el héroe sádico' es el instrumento de alcanzar el 'Dios Suprema maldad' que fundamenta su pensamiento político.

En el sadismo estamos en presencia de un verdugo que domina a la víctima y goza cuanto menos dispuesta y persuadida está su víctima. Pero en el sadismo, el sádico es un instrumento de 'otro'. En la clínica lo vemos al sádico subsumido como un 'momento' del fantasma perverso masoquista. El fantasma perverso fetichista y el masoquista buscan el goce incestuoso con la madre.

Es necesario diferenciar la estabilidad del fantasma perverso fetichista de Ricardo de las vacilaciones del fantasma perverso del neurótico, diferencia crucial en la clínica. Es por ello que distintos colegas, más aún lacanianos que, durante años, en mis diferentes presentaciones del caso Ricardo, depurada ya la clínica de las conjeturas teóricas 'del Libro', no cesaron en considerarlo como 'una neurosis obsesiva'. Obsesión que oscureció del fetichismo de Ricardo. Más aún, que una perversión ¿por qué una perversión no es analizable? ¿Freud no partió acaso, de la escisión del Yo, la Verleugnung?

Retomo a Lacan que sostiene un aserto de "La Tesis Doctoral": **"Nada se asemeja tanto a una sintomatología neurótica como una sintomatología pre-psicótica."** 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"**. Solo es posible establecer la diferencia entre la neurosis y la pre-psicosis partiendo del malentendido fundamental del lenguaje oscurece la diferencia entre el "automatismo del pensamiento" pre-psicótico con los pensamientos obsesivos de las neurosis, no se tiene en cuenta que: **"la verdad delirante ahuyenta las tinieblas, disipa el miedo y da una finalidad de movilidad a la vida"**.

Es lo que intento, parafraseando a Lacan respecto a la pre-psicosis: **nada se asemeja tanto a una sintomatología neurótica como una sintomatología perversa**, (asemejar es solo presentar una cosa como parecida a otra)

Ricardo es a la vez, estructuralmente, poseído por diferentes fantasmas, que hacen de él 'un neurótico, un fetichista y un masoquista'. Es necesario descifrar cuando es uno y cuando es otro. Más aún, en 'las formaciones del objeto a por forclusión', donde Nasio sitúa los 'trastornos psicosomáticos', trastorno que hacen a otro Ricardo. Queda en suspenso 'la forclusión local' del padre; la que conjeturamos desde la alucinación infantil: 'los zuecos que caminan solos'.

Por 'comprender' desde la teoría y no del malentendido de la clínica, estos colegas han caído en el prejuicio de confundir la estructura perversa con perversidad sexual. O bien porque confundían la ritualización fetichista, el 'Contrato' del que nos habla Deleuze, con obsesiones, sin saber que el fetichista, como lo sostiene Lacan, está 'coagulado-detenido' en el fantasma que se le sustrae. Como el 'masoquista

con la 'mujer verdugo', se comporta como un 'religioso con su fetiche que lo captura y le abre las puertas al incesto.

En el caso de las perversiones lo fundante es la estructura perversa del fantasma que, al estar más allá de lo factual, sostiene la práctica de la escenificación perversa, como una escena sobre la escena. No es lo mismo el secreto de la perversión fetichista: "el brillo del pié bien calzado", que Ricardo calzando el pié de sus mujeres. Es diferente a la 'condición fetichista' del fantasma perverso del neurótico.

Lacan sostiene que: **"No es porque sueñen con la perversión que ustedes son perversos. El soñar con la perversión puede servir a otra cosa y, principalmente, cuando se es neurótico: ¡a sostener el deseo, de lo cual, cuando se es neurótico se tiene mucha necesidad!" (12 III 68)** Ricardo como fetichista, está comprometido con el deseo como voluntad de goce 'más allá de la castración'. Comprometido con el sufrimiento, Ricardo va develando en su análisis su pasión masoquista, que lo conduce al 'Poder del Uno Materno Incestuoso'.

Una aseveración freudiana nos replantea la cura de las perversiones y de las psicosis partir de la Verleugnung freudiana, **"la Spaltung del Yo"** en el **"Esquema del Psicoanálisis"-1938.**

"Probablemente tengamos derecho a conjeturar, con universal validez, que lo sobrevenido en tales casos es una escisión psíquica. Se forman dos posturas psíquicas en vez de una postura única: la que toma en cuenta la realidad objetiva, la normal, y otra que bajo el influjo de lo pulsional desase al yo de la realidad. Las dos coexisten una junto a la otra. (9.203)

Replantea la cura psicoanalítica misma, no solo de las neurosis y perversiones, sino de la estructura psicótica. Es lo que desarrollo en el 'Caso Mariane' desde las conjeturas de Nasio, toma su fuente en la clínica psicoanalítica de 'las psicosis'. (17) Cuestiona 'la forclusión totalizante' de Lacan. El 'Uno'totalizante es a lo que se Lacan mismo se opone. **Lacan: "Se trata de saber hasta que punto converge, como lo he dicho siempre, con este. Uno que reina en el fundamento mental, en la aurora de los psicoanalistas, bajo la forma de la virtud unitiva que estaría al principio de todo el desarrollo, del discurso sobre la sexualidad." (12.19 IV 67)**

Lacan remite a Deleuze.-

Lacan nos remitió al texto de Deleuze: "Voy a tomar un ejemplo de alguien que no es psicoanalista, G. Deleuze; presenta un libro de Sacher-Masoch, Presentación de Sacher-Masoch, escribe sobre masoquismo, incuestionablemente el mejor texto que jamás haya sido escrito. El mejor texto comparado a todo lo que se ha sido escrito sobre ese tema en psicoanálisis, seguramente, ha leído esos textos. No inventa su tema, parte en principio de Sacher-Masoch, que tiene algo que decir cuando se trata de masoquismo. Se ha recortado un poco su nombre, ya que ahora se dice masoca, marca la diferencia que hay ente masoca y masoquismo, masoquista o masoca. Como sea volveremos sobre este texto, ya que literalmente puedo decir algo de un tema sobre el cual no he permanecido mudo, puesto que he escrito Kant con Sade.

No hay más que percibir que el sadismo y el masoquismo son dos vías estrictamente distintas, se deben ambas referir a la estructura. Todo sadista no es automáticamente un masoca, ni toda masoca un sadista. No se trata de un guante que se da vuelta. Puede que Deleuze —juraría por otra parte ya que me cita abundantemente— haya sacado provecho de esos textos; no es asombroso que este texto anticipe lo que voy a decir, en la vía que hemos abierto este año, mientras que no hay un sólo texto psicoanalítico que no hay que retomarlo, rehacerlo en esta nueva perspectiva. He confirmado por el mismo autor, que no tiene ninguna experiencia de análisis.

Tales son los puntos que deseo marcar; después de todo con el tiempo pueden cambiar, toman un valor ejemplar y merecen ser retenidos, como para exigirme que dé plenamente cuenta, quiero decir, en detalle, de ellos". (12.19.V.67)

El texto de Deleuze fue publicado en Paris en 1967 con el título: **"Presentation de Sacher Masoch"**. Traducido al castellano y editado en 1969 con el título: **"Sacher Masoch & Sade. Gilles Deleuze"**. (4) Fue la única edición, no así en Paris.

La respuesta al enigma del masoquismo está en Deleuze; a él me condujo la cita de Lacan. Mi interrogante surgió de la afirmación de Lacan **"escribe sobre masoquismo, incuestionablemente el mejor texto que jamás haya sido escrito"**. Efectivamente es así, pero: ¿porqué Lacan no fue más allá de su elogio?, Ya que este escrito **"toma un valor ejemplar y merecen ser retenidos, como para exigirme que dé plenamente cuenta, quiero decir, en detalle, de ellos"**. Tampoco encontré que los continuadores de Lacan retomen esta exigencia.

No es exacto que Deleuze **"me cita abundantemente"**; si a Theodor Reik, pero su fundamento nace de Freud en "Malestar en la Cultura. Deleuze ha abierto otra vía que el texto de Lacan 'Kant con Sade'; de él solo hace una cita. Lo original de Deleuze es articular los escritos de Masoch con Sade; lo que no solo faltó en el texto lacaniano sino en estudiosos del pensamiento de Sade.

Devela el reduccionismo del pensamiento de Masoch al masoquismo por Kraft-Ebing; de aquí la alteridad irreductible del sadismo y masoquismo. Deleuze me obliga a una relectura clínica del 'reanalizas' del caso Ricardo. Deleuze es innovador, va más allá que el anudamiento del fetichismo y el masoquismo; se trata de la 'doble presencia del padre' en el masoquismo. Es la coexistencia del desmentido y el padre forcluido, ambos encubiertos por 'la mujer verdugo'. El padre forcluido nos lleva a la conjetura de Nasio de la 'forclusión local'. (16)

El campo de la perversión conduce a la fobia.-

Conjeturamos que la alucinación de la 'macula' es heredera de la alucinación infantil de **'los zuecos que caminan solos'**. Alucinación que se trastoca en el fantasma fetichista del **"mí pié bien calzado"**, de allí a las formaciones fetichistas y el masoquismo

La experiencia de relación incestuosa con la madre, ha dejado huellas indelebles en Ricardo, una experiencia encubierta por los cuidados maternos. Los cuidados maternos son: **"una suerte de mitología de la dependencia—como si fuera eso de lo que se trata—lo anaclítico toma su estatuto, su verdadera relación por definir, propiamente, lo que yo sitúo al nivel de la estructura fundamental de la perversión. (...) el padre, una institución, hasta una isla desierta"**. (12. 7 V 69) Esta primacía de la madre se anuda a la 'forclusión parcial del padre', el que retorna en su desequilibrante vida como padre fallido.

Esta experiencia del Goce incestuoso vivido en su cuerpo, es transformada con las diferentes barreras: serán las fobias de adulto que coexisten con las variantes del fetiche, suplen el significativo fallido 'del padre'. **"La verdadera función de la fobia, que está en sustituir al objeto de la angustia por un significativo que provoca temor. A la vista del enigma de la angustia, la relación señalada de peligro es tranquilizadora. (13 V-169)** Ricardo a sustituido 'La Madre' por el padre. Con las fobias, el goce incestuoso se independizó de la experiencia 'alucinatoria': **"los zuecos que caminan solos."**; la que retornará en la **"Mácula"**. Se trata de la alucinación, una de las formaciones del objeto **a** de Nasio (16); punto de partida de las fobias.

La novedad de Lacan en el estatuto de la fobia: "Lo que yo quería apuntar hoy es, precisamente, que es al nivel de la fobia donde podemos ver, no enteramente, algo que sería una entidad clínica, sino de algún modo, una encrucijada, algo que elucidar en sus relaciones con eso hacia lo cual vira generalmente, a saber los dos grandes órdenes de la neurosis: histeria y neurosis obsesiva. Pero por otra parte, por la juntura que ella realiza con la estructura de la perversión que esta fobia nos esclarece sobre eso que se refiere a toda suerte de consecuencias y que no tienen ninguna necesidad de limitarse a un sujeto particular para ser perfectamente perceptibles, en tanto, no se trata de algo que sea aislable, desde el punto de vista clínico, sino más bien, de una figura clínicamente ilustrada de un modo restallante, sin duda, pero en contextos infinitamente diversos." (13.7 V 69)

En la cura de Ricardo, la fobia fue lo que instaló la transferencia, en ella surge el fetichismo. De la fobia al malestar que lo despierta en la madrugada pensando en 'María': es lo que nos condujo a su perversión masoquista. Pero debemos agregar a la conjetura de Lacan que la fobia es una encrucijada entre la perversión, la neurosis y también de 'las psicosis locales'. (17) En Ricardo aparece el 'delirio-alucinatorio' de la infancia de **' los zuecos que caminan solos'**.

Es la 'forclusión local' del padre; la que retorna en el masoquismo, pero está encubierta por las fobias y en su fetichismo.

Das Ding no es un Bien.-

Freud retoma en "**Más allá del Principio del Placer**", el "**Proyecto....**" de 1895, de este la noción de 'das Ding', la Cosa, que se subordina al 'Principio de Placer'; *Das Ding*' no tiene existencia como 'Bien' en el inconsciente; está en la línea de la ética kantiana.

Lacan: "En los escritos de Sade retorna un fantasma religioso colectivo: el Dios Supremo en maldad, es el nombre del retorno de la Cosa, lo forcluido. Es la consecuencia de establecer una relación entre la Ley y la Cosa, para ello se aleja del Ideal, hay un tono delirante para fundamentarlo. Para Sade hay un goce entre el Ser Supremo en Maldad y los seres creados. Sade, persiguiendo un fin particular, llega al principio universal de la Ley sadiana, que en el derecho sadiano al goce. El egoísmo funda el bien universal, principio del mercado capitalista. Si bien en Sade hay un gesto perverso, es el gesto del escritor, el que al escribir está más allá del personaje. Sade es el nombre del autor que escribe la Ley sadiana, la que se funda en su época" (11).

El texto de Lacan 'Kant con Sade' quedó incompleto al faltar allí Masoch, no solo con su pensamiento político y jurídico opuesto a Sade, sino la alteridad del sadismo y masoquismo y la singularidad del fantasma masoquista.

Freud, resuelve las paradojas kantianas, hace posible una nueva clínica. En el caso Ricardo, el fantasma perverso masoquista connatural al fetichista, hace posible descifrar en él el incremento del rigor de su conciencia moral al tiempo que va renunciando al fetichismo como al dominio de María, 'la mujer-verdugo.

Deleuze: "Freud nos da la explicación analítica de la paradoja: el renunciamiento a los impulsos no deriva de la conciencia moral sino que, por el contrario, es la conciencia moral la que nace del renunciamiento. Por lo tanto, cuanto más fuerte y riguroso es el renunciamiento en mayor grado la conciencia moral, heredera de los impulsos, es fuerte y se ejerce con rigor. ("La acción ejercida sobre la conciencia por ese renunciamiento es tal que toda fracción de agresividad que nos abstenemos de satisfacer es retomada por el super yo y acentuada su propia agresividad contra el yo") Se resuelve así la otra paradoja, concerniente al carácter fundamentalmente indeterminado de la ley".(4.76)

Deleuze sostiene que, contrariamente a Freud, el pensamiento sadiano con ironía, eleva el 'Ser Suprema Maldad' la condición del 'Bien platónico'. Es el fundamento de su pensamiento político-Jurídico. Masoch, por lo contrario, es a fuerza de observar la ley, de adaptarse a la ley, que accede al incesto. La ley no está subvertida irónicamente, sino humorísticamente: la más estricta aplicación de la ley tiene allí el efecto opuesto.

Melanie Klein, siguiendo a Freud, supo colocar allí, en das Ding, el cuerpo mítico de la madre arcaica, sin confundirlo.

Si el das Ding freudiano se convierte en la meta imposible de la satisfacción pulsional; hace posible la paradoja de la sublimación. La sublimación se dirige no al bienestar de un objeto, sino a la Cosa, das Ding, más allá de todo objeto; sin alcanzarlo nunca; **solo el pensamiento de Sade lo hace posible; es el reverso de Kant.** Por distintos caminos, la sublimación sadiana y la perversión, se dirigen al imposible del imperativo de das Ding.

La cura de Ricardo, conducida por el camino de 'atravesar' el fantasma masoquista, das Ding va deviniendo en imposible.

La cita de Michel Sauval en "**La Ciencia el psicoanálisis y la Postmodernidad**", pone el acento en el fundamento del psicoanálisis, se vincula con lo que sostiene Deleuze. "**Y como sabemos, la única manera de plantear un ser, positivamente, en psicoanálisis, es por el lado del goce, de la satisfacción pulsional. (...) el agotamiento de la significación con la dimensión de la sexualidad.**" (19.1) 'Agotamiento' que implica que el Goce y sus nombres no es un Bien alcanzable.

No hay matemática en el matema lacaniano, es una ficción de Goce, escribe el imposible del goce en el inconsciente "**No hay noción importada por Lacan, sea del campo que sea, que en esa misma importación, no sufra transformaciones y modificaciones igualmente profundas**" (18) El matema del fantasma ($\$ \rightarrow a$), escribe las múltiples formas del goce, la del fantasma perverso del neurótico como del fantasma del perverso. La escritura es combinatoria del sujeto y el objeto; no es la estructura del fantasma perverso, tal como en la cura de Ricardo surgen sus mutaciones.

No es un niño castigado; es un padre.-

En el masoquista, sostiene Deleuze: "**golpear, humillar y ridiculizar en él, es la imagen del padre, la semejanza con el padre, la posibilidad del retorno ofensivo del padre. No es un hijo sino un padre quien es castigado. El masoquista se libera así para un nuevo nacimiento donde el padre no tiene ningún papel**".(4.59)

Deleuze pone en negritas: '**Un padre es castigado**'. Hay un 'padre doble', un padre denigrado-denegado. El que toma la apariencia del padre 'castrado' del Historial freudiano del Hombre de los Lobos. Es el padre que bascula entre denegado y 'forcluido'. '**Un padre es castigado**' es el que ocupa el lugar de '**un niño es pegado**' del texto freudiano de 1919: "**Pegan a un niño**". Es allí donde la intuición clínica freudiana lo lleva a develar los enigmas del masoquismo como una 'cicatriz' del complejo de Edipo.

Esta conjetura, la que surge de la lectura de los escritos de Sacher-Masoch, amplía la de Freud. Es el Edipo, donde el padre está en el centro de la escena 'castigado-forcluido'; para hacer posible, en el masoquismo, la unión incestuosa con la 'Madre', con el disfraz de la 'mujer-verdugo.

Esta compleja coexistencia hace la singularidad del masoquismo, ya que todas las combinaciones entre ambas son posibles.

Es oportuno recordar el pasaje de su primer análisis: "**Manuela estaba disfrazada de mamá, pero al poco tiempo me la cogí a Paula, mi padre murió en esa época. Yo me la cogí después de su muerte. A Paula me la cogí con los preservativos que encontré en un cajón de mi padre, creía que me los había dejado en herencia**".

En Ricardo coexiste la desmentida del padre como su forclusión velada. Es el fundamento de su fantasma masoquista.

Deleuze con Sade y Masoch.-

"Desde el momento en que se lee a Masoch, se torna evidente que su universo no tiene nada que ver con el universo de Sade". (4.12)

En ese sentido, nos preguntamos si no habrá habido en Masoch un gran clínico que fue más lejos que el mismo Sade y que aportó toda clase de razones e intuiciones propias para disociar la pseudo-unidad (4.35)

Que 'el fetichismo pertenece esencialmente al masoquismo; no hay masoquismo sin fetichismo', es una afirmación con grandes consecuencias en la clínica. Pero son dos fantasmas diferentes en intersección o disyunción. Todas las combinaciones son posibles. Estas conjeturas me permitieron la relectura de 'Ricardo.

Ricardo es a la vez, estructuralmente, poseído por diferentes fantasmas, que hacen de él 'un neurótico, un fetichista y un masoquista'. Es necesario descifrar cuando es uno y cuando es otro. Más aún, en 'las formaciones del objeto a por forclusión', donde Nasio sitúa los 'trastornos psicósomáticos', trastorno que hacen a otro Ricardo.

Repito: del texto de Deleuze concluyo: **El fetichismo y el masoquismo es lo que hace la complejidad de la estructura de 'las perversiones'. El masoquismo sería la perversión dominante, la estructura misma de la perversión. En Sade, el héroe sádico' es el instrumento de alcanzar el 'Dios Suprema maldad' que fundamenta su pensamiento político.**

En el sadismo estamos en presencia de un verdugo que domina a la víctima y goza cuanto menos dispuesta y persuadida está su víctima. Pero en el sadismo, el sádico es un instrumento de 'otro'. En la clínica lo vemos al sádico subsumido como un 'momento' del fantasma perverso masoquista. El fantasma perverso fetichista y el masoquista buscan el goce incestuoso con la madre.

Es a partir de la disyunción fundamental entre el sadismo y el masoquismo, el punto de partida de las conjeturas de Deleuze respecto a Sade y Masoch: hay intersección pero no simetría sado-masoquista. Al confrontar el pensamiento de Sade con Masoch, surge la oposición del pensamiento político y jurídico entre ambos. Es en un todo diferente a las implicancias respecto a la perversión sádica y masoquista desde los escritos de ambos. La ignorancia sobre el pensamiento de Masoch, no ha sido sin consecuencias sobre la enseñanza de Lacan. No en vano Deleuze sostiene:

"En ese sentido, nos preguntamos si no habrá habido en Masoch un gran clínico que fue más lejos que el mismo Sade y que aportó toda clase de razones e intuiciones propias para disociar la pseudo-unidad". (4.35)

Un interrogante nunca planteado: **'Masoch un gran clínico'**; una humorada a la psiquiatría y al psicoanálisis. Se ignoró esta singularidad del pensamiento de Masoch.

El fetichismo pertenece al masoquismo; no hay masoquismo sin fetichismo.

"Así definido por el proceso de denegación y suspenso, el fetichismo pertenece esencialmente al masoquismo (...) En cambio, no hay masoquismo sin fetichismo en el sentido más puro."(4.29)

El caso 'Ricardo' confirma esta conjetura, "El fetichismo pertenece esencialmente al masoquismo". En el comienzo de su análisis pasó un largo tiempo antes que el fetichismo surgiera en la transferencia, recién en su re-análisis surge el masoquismo. "No hay masoquismo sin fetichismo", implica otra estructura, la propia del masoquista; como la de los personajes que describe Masoch en sus novelas. A partir de estas dos premisas debemos descifrar la relación que se establece entre Ricardo y María, ella se va invirtiendo sutilmente, y sin saberlo ni uno ni otro, que se va produciendo el lugar del fantasma masoquista, la 'víctima' como 'la mujer-verdugo'. María al encarnarlo, escapa a su subjetividad cuando ocupa el lugar del fantasma, el que ocupa en la escena masoquista como la mujer-verdugo.

"En Masoch las consignas y las descripciones encauzan hacia un lenguaje más elevado. Pero esta vez, todo es persuasión y educación. Ya no estamos en presencia de un verdugo que domina a la víctima y goza cuanto menos dispuesta y persuadida está. En Masoch las consignas y las descripciones encauzan hacia un lenguaje más elevado. Pero esta vez, todo es persuasión y educación. Ya no estamos en presencia de un verdugo que domina a la víctima y goza cuanto menos dispuesta y persuadida está". (4.20)

María ha ido ocupando el lugar de la dominación, de la madre de Ricardo, luego de su muerte. Ricardo, con su lenguaje elevado, la va 'educando', para que vaya ocupando ese papel. Ricardo al sufrir su esclavitud, como él la llama, su goce fetichista se potencia con la sumisión masoquista, sin saber que, con el fantasma masoquista, accede al goce incestuoso de su infancia, la veneración de su madre 'toda potencia'. Allí su padre oscilaba entre ser desmentido-excluido. Ricardo siempre ha vacilado, desconociendo ¿qué es él como padre?.

Las perversiones.-

La compleja estructura del masoquismo se diferencia de la perversión sádica.

"El sádico, se encuentra en verdad esclavizado por esta necesidad de remitir bajo el yugo del goce lo que él apunta como sujeto. Pero no se da cuenta que en ese juego él es el engañado, haciendo cosas que están enteramente fuera de él, y la mayor parte del tiempo quedando a mitad del camino de lo que apunta, al contrario no deja de realizar de hecho, sin buscar, sin ubicarse ahí de hecho la función del objeto a, es decir estar objetivamente en una posición masoquista, como la biografía del divino Marqués lo demuestra, lo he subrayado en mi artículo." (12.14-VI-67)

Es lo que Lacan no advirtió que la posición masoquista de Sade es un momento dentro del fantasma sádico: "Si hay un especie de masoquismo en Sade y un sadismo en Masoch, recién surgen al final de la escena masoquista o sádica. El héroe sádico se hace azotar y el héroe masoquista flagela; lo que no altera estos dominios. Hay más bien una doble producción paradójica: producción humorística de un cierto sadismo al final del masoquismo, producción irónica de un cierto masoquismo al término del sadismo. El sadismo del masoquismo se realiza a fuerza de expiar; el masoquismo del sadismo a condición de no expiar". (4.35)

Hay una primacía estructural del masoquismo, primacía por la complejidad del fantasma masoquista. Partiendo de que no hay masoquismo sin fetichismo y, de que no hay fetichismo sin masoquismo. Aunque no son homogéneos el fetichismo y el masoquismo, no hay uno sin el otro. Deleuze ha partido de Freud para diferenciar a Sade de Masoch. En Sade 'la negatividad' de la Pulsión de Muerte, es diferente al rechazo (la Verwerfung) Pero en la perversión masoquista coexiste la desmentida con la 'forclusión local' del padre; conjetura de Nasio, las formaciones del objeto **a.(16)**

No hay masoquismo sin fetichismo.-

"No es extraño que ese proceso (el masoquismo) conduzca esencialmente al fetichismo. Los fetiches principales de Masoch y de sus héroes son las pieles, los zapatos, el mismo látigo, los gorros extraños que gustaba poner a las mujeres, los transvestismos de La Venus." (...) Más aún, el proceso de denegación masoquista va tan lejos que abarca al placer sexual en tanto que tal: retardado al máximo, el placer es afectado por una denegación que permite al masoquista, en el momento mismo en que lo experimenta, denegar la realidad para identificarse con "el hombre nuevo sin sexualidad". (4.30)

La coexistencia del masoquismo con el fetichismo, se adorna con la enigmática 'Mujer-verdugo'. Es lo que establece los héroes de Masoch con ella con el '**contrato**'. **"Se establece un contrato con la mujer verdugo, renovando la idea de los antiguos Juristas según los cuales la propia esclavitud se basa en un pacto".(4.68)**

La 'espera' masoquista hace posible el 'contrato', y vice-versa, con ellos la esclavitud; el humor de la ley que castiga el incesto que obliga. Es la condensada complejidad de 'mujer-verdugo' en la escena masoquista. Deleuze la descifra: una condensación entre la crueldad que inflige los castigos al 'héroe masoquista', pero que a su vez encarna a la 'Madre todo poder', la que detenta la ley del padre forcluido. El Padre es a la vez 'denegado' y 'forcluido'. Se cumple el goce del incesto y el parricidio. En el fundamento de la perversión masoquista, se realiza el goce lacaniano del encuentro incestuoso con el 'Uno de la Madre incestuosa'.

El 'padre forcluido' nos remite a las conjeturas de Nasio sobre la 'forclusión local': solo hay 'momentos forclusivos' y no una 'forclusión totalizante'. **(16)** Es lo que permite en la clínica pensar las '**Psicosis transitorias**' de Nasio. **(17)** Corresponde 'al momento alucinatorio en el masoquismo'; el retorno desde fuera, del padre alucinado, La 'forclusión local' de Nasio".**(16)**

Pero ¿qué es ese hombre nuevo 'sin sexualidad'? Ricardo no está ajeno a este lugar, lo es cuando está a la espera de que María le conceda una relación sexual, sus palabras: **"Siento mi sexo adormecido, además miro fotos de modelos para ver si me caliente con "el pié bien calzado", pero nada"**.

La mujer verdugo del masoquismo.

En la ficción de las novelas de Masoch su estampa es clara, pero en la clínica es un sujeto que debe ser descubierto, ya que se encuentra con los más diversos disfraces. Encubriendo como María, por su estampa, su lugar en la perversión masoquista. ¿A quién representa la mujer-verdugo?.

"Es importante saber por qué tantos psicoanalistas quieren encontrar a cualquier precio la imagen del padre encubierto en el ideal masoquista y desenmascarar la presencia paterna bajo la mujer verdugo". (4.50) En el masoquismo no hay una identificación con la madre, no es objeto de identificación, sino que es la condición con la cual en el fantasma masoquista se expulsa, literalmente, al padre de la escena masoquista para lograr el incesto con 'La Madre'.

"A la denegación magnificante de la madre ("No, la madre no carece simbólicamente de nada"), corresponde una denegación anulante del padre ("El padre no es nadie", es decir, es privado de toda función simbólica) "(4.57) Es el masoquismo quien mejor interpreta lo afirmado por Lacan del significante del 'Uno Materno del Incesto', así como Nasio la 'forclusión local' del padre.

Lacan: "Si el acto sexual es lo que se nos enseña que como significante, es la madre. Vamos a darle, porque reencontramos en el pensamiento analítico y aún por todas parte su huella, todo eso que ese término significante de la madre entraña de pensamiento de fusión, de falsificación de la unidad, en tanto que nos interesa solamente el pasaje de esta unidad contable a la unidad unificante, vamos a darle el valor Uno.

¿Qué quiere decir el valor Uno como unidad significante?. Estamos en el significante y sus consecuencias sobre el pensamiento. La madre como es el pensamiento del Uno de la pareja, serán los dos una sola carne, es un pensamiento del orden del A materno. Tal es su media y extrema razón que religa el agente a lo que es el paciente y receptáculo en el acto sexual en tanto acto, dicho de otra manera, en tanto tiene una relación con la existencia del sujeto. El Uno de la unidad de la pareja es un pensamiento determinado al nivel del uno de los términos de la pareja real".(12.22 II.67)

Lacan sostiene que el acto sexual tiene por meta el encuentro con **"La madre como es el pensamiento del Uno de la pareja, serán los dos una sola carne"**, el encuentro con el 'Uno materno', es el fantasma masoquista quien mejor lo escenifica. Pero es necesario acentuar que para lograr esta 'unión' es necesario la 'forclusión parcial' del padre. Es Raik quien destaca la 'forclusión' del padre.

Deleuze: El sujeto, dice Raik, está "desilusionado"; habría que decir que está 'des-fantasmático', pero también alucinado, alucinizado. Y que, lejos de ser la verdad del masoquismo, lejos de sellar su alianza con el sadismo, el retorno ofensivo de la imagen del padre marca el peligro siempre latente que amenaza desde el exterior al mundo masoquista, y que desmorona las "defensas" que el masoquista ha construido como condiciones y límites de su mundo perverso simbólico. (4.58)

La 'des-fantasmaticación' del padre, 'su forclusión parcial', la oposición que Nasio establece entre la 'alucinación', como una 'formación del objeto a' por 'forclusión', diferente del fantasma producido por 'represión'.

Desde Freud es de donde debemos pensar la coexistencia de estas dos formas de 'presencia' del padre, formaciones en la temporalidad del masoquismo; lo que la hace el paradigma de las perversiones. Si 'un padre' es el 'forcluido-alucinado', el que retorna desde fuera, es diferente al 'Padre simbólico' desmentido. La cita de Raik no altera el masoquismo como perversión, la enriquece clínicamente; no podemos, de acá en más, ignorar el potencial 'delirante-alucinatorio' en las perversiones. El 'caso de Raik' se vincula al 'Historial del Hombre de los Lobos', también al 'caso Mariane' (3)

"Pero ¿qué hace el masoquista para prevenirse contra ese retorno, contra la realidad y la alucinación del retorno ofensivo del padre? El héroe masoquista tiene que usar un procedimiento complejo para proteger su mundo fantasmático y simbólico y para conjurar los alcances alucinatorios de lo real (se hablará también de los alcances reales de la alucinación) Ese procedimiento se da constantemente en el masoquismo: es el contrato hecho con la mujer que, en un momento preciso y por un tiempo determinado, confiere a ésta todos los derechos. Pero en realidad lo que el masoquista busca es conjugar el peligro del padre y asegurar la adecuación del orden real y vivido temporal al orden simbólico, donde el padre es anulado para siempre. (4.58)

Lo original de Deleuze es el secreto del 'contrato' con 'la mujer-verdugo', **"Raik comenta ese caso como sí proba que el padre es la verdad de la mujer verdugo, que está oculto en la imagen de madre"**. Es la razón del transvestismo de la 'mujer-verdugo'; lo oculta y lo devela, pero ante la inminencia de su retorno, **"el masoquista se hace golpear"**. El masoquista ante 'la mujer verdugo', un ser transvestido, así se protege del retorno alucinatorio del padre. Es en esto que la conjetura de Nasio de las 'psicosis parciales' cobra un fuerte valor clínico, nos ilumina la paradoja de las perversiones.

Fundamento de las perversiones.-

Concluyo que: **con el 'padre desmentido-florcluido' del masoquismo; no del sadismo, las perversiones no presentan dos oposiciones, el fantasma sádico y el fantasma masoquista. Es el eje del fetichismo y el masoquismo el fundamento de las perversiones.**

De acá en más debemos pensar que hay intersección entre el fetichismo y el masoquismo, pero también disyunción; esto es esencial remarcarlo.

"Si la preeminencia es del masoquismo, este va más allá del fetichismo; el masoquista hace valer el 'fetiche' al servicio del fantasma masoquista. "No es extraño que ese proceso (el masoquismo) conduzca esencialmente al fetichismo. Los fetiches principales de Masoch y de sus héroes son las pieles, los zapatos, el mismo látigo, los gorros extraños que gustaba poner a las mujeres, los transvestismos de La Venus." (...) Más aún, el proceso de denegación masoquista va tan lejos que abarca al placer sexual en tanto que tal: retardado al máximo, el placer es afectado por una denegación que permite al masoquista, en el momento mismo en que lo experimenta, denegar la realidad para identificarse con "el hombre nuevo sin sexualidad". (4.30)

Por lo contrario, si la preeminencia es del fetichismo, este va más allá del fantasma masoquista, pero implica necesariamente las condiciones antes vistas del masoquismo; es lo que acontece en Ricardo.

Que 'el fetichismo pertenece esencialmente al masoquismo' es una afirmación con grandes consecuencias en la clínica. Pero son dos fantasmas diferentes en intersección o disyunción. Todas las combinaciones son posibles.

Estas conjeturas no solo me permitieron la relectura de 'Ricardo, sino un replanteo de la estructura de las perversiones. Es partiendo de los dos ejes freudianos: el texto de 1927, "El fetichismo", y la preeminencia progresiva del Masoquismo a partir de la Pulsión de Muerte. Ambas deben ser leídas desde Freud en "Esquema del Psicoanálisis". En el texto de 1938 universaliza en todas las patologías la escisión del Yo, la coexistencia de dos corrientes contrarias en el inconsciente: la represión y/o la desmentida o el rechazo, (la forclusión lacaniana)

Ricardo es a la vez, estructuralmente, poseído por diferentes fantasmas, que hacen de él 'un neurótico, un fetichista y un masoquista'. Es necesario descifrar cuando es uno y cuando es otro. Más aún, en 'las formaciones del objeto a por forclusión', donde Nasio sitúa los 'trastornos psicósomáticos', trastorno que hacen a otro Ricardo.

El masoquismo a diferencia del sadismo, **"No se trata de negar el mundo o de destruirlo, ni tampoco de idealizarlo; se trata de denegarlo, de suspenderlo denegándolo, y para brindarse a un ideal también interrumpido en lo fantasmal." (4.30)**

El masoquismo como el fetichismo producen una 'denegación parcial', creando el primero el ideal de la 'mujer verdugo'. El fetichismo de Ricardo, 'inventó' el fetiche de 'la mujer bien calzada', así convive sexualmente con 'una mujer'. Es la operación que concuerda con la moral de Masoch, opuesta a la de Sade.

La sublimación en la Obra de Sade.

La lectura de Lacan ilumina los enigmas de la sublimación en Sade. Son sus escritos los que abren el camino a la sublimación. Deleuze pone el acento en Sade como en Masoch en su pensamiento Político y Jurídico. En Masoch su genio novelesco. Lacan sostiene la novedad que la pulsión perverso-polimorfa descubierta por Freud, abre las puertas satisfacción pulsional; lo imposible de alcanzar, la pulsión de muerte, das Ding. Abre la vía para la sublimación en la creación poética. Las perversiones en la clínica, como el 'caso Ricardo', cree alcanzar el Goce en el 'pié bien calzado', la producción en el trabajo en transferencia en los distintos momentos de la cura, es la vía sublimatoria..

El pensamiento de Sade gira en torno a su pensamiento político, basándose en un principio moral, ya que toda ley está al servicio del 'Tirano', aspira a una 'Revolución' sin las leyes tiránicas apelando a u 'Ser Suprema Maldad' para llevar a cabo su cometido 'delirante-sublimatorio'. No se trata de la perversión sádica.

Lacan toma de Sade: **"Préstame la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, da la cual el mío que pueda agradaarle". (11.244)** Es la ironía sadiana, como la de Ricardo: alcanzar el goce mismo en una parte del cuerpo. Lacan sostiene: **"Es desde este punto, del lugar del a, que el perverso interroga la función del goce. Sin jamás captarla más que de una manera parcial y si puedo decir en la perspectiva no del perverso, ya que ahí los psicoanalistas no comprenden nada. ¿Acaso no había uno que planteaba la ecuación que no podría a la vez el perverso ser sujeto y goce, y que en la medida en que fuera goce no sería sujeto?. El perverso permanece sujeto todo el tiempo que dure la prueba que plantea como cuestión al goce: a que apunta es quizá el goce del Otro en tanto que él es el resto". (12 31 V 67)**

El 'perverso no es sujeto, está sujeto a Otro, los héroes de Sade al 'Ser Suprema Maldad', los de Masoch a la 'mujer-verdugo'. El fantasma perverso ha creído poder reducir el Otro del Goce a un objeto parcial, goza de un resto de goce, el **a.**, que es él. Lo interroga, o se interroga con insistencia como Sade, Masoch y Ricardo sin alcanzarlo jamás en el 'pié bien calzado'.

"En Sade, la noción de pulsión de muerte es una sublimación creacionista" (12) Es lo paradójico, que sea Tánatos y no Eros. La Pulsión de Muerte es 'muda', es su mutismo alienante que obliga a sublimar, al resignar alcanzar lo inalcanzable. Eros busca la 'unificación'.

"Hay un 'universo' en los escritos de Masoch opuesto al de Sade. "Las especificidades clínicas del sadismo y del masoquismo no son separables de los valores literarios propios a Sade y o Masoch". (4.13)

Es la razón por la que la cura de Ricardo en la travesía del goce del fantasma perverso, más aún en el re-análisis, va develando una y otra vez el Goce que lo habita, un Goce del que siempre resta por algo por decir, hasta donde no se pueda decir más nada; el goce de la perversión masoquista. Es allí donde está la causa, la causa perdida del goce, que abre la vía sublimatoria, Ricardo en su re-análisis, ha logrado separar su vida sujeta a las variantes del fantasma perverso hasta su caída, lo que el llama **"la sexualidad (perversa) adormecida"**, una sexualidad que se va agotando, se va haciendo imposible la sexualidad-perversa con los antiguos goces fetichistas-masoquistas.

Lo antedicho nos permite descifrar el enigma de la producción creacionista-sublimatoria en el análisis de Ricardo, una perversión fetichista-masoquista.

Bibliografía.-

- | | |
|-----------------------|---|
| 1-del Campo Emiliano- | El Final en la Cura de un Fetichista. Ediciones Kargieman. 1982 |
| 2-del Campo Emiliano- | Deleuze:Presentación de Masoch con Sade (Inédito) |
| 3-del Campo Emiliano- | La problemática de las psicosis: las 'Psicosis Transitorias' a la luz del concepto de 'forclusión local' de J. D. Nasio |
| 4-Deleuze Gilles- | Sacher Masoch & Sade. Editorial Universitaria de Córdoba. 1969 |
| 5-Freud Sigmund- | La Negación. 1925. TomoXIX. Obras Completas Amorrortu Editores. |
| 6-Freud Sigmund- | Lo ominoso. 1919 TomoXVII. Obras Completas Amorrortu Editores. |
| 7-Freud Sigmund-- | Fetichismo. 1927. Obras Completas Tomo XXI Amorrortu Editores. |

- 8-Freud Sigmund Construcciones en el análisis 1937. Tomo XXIII Obras Completas Amorrortu Editores.-
- 9-Freud Sigmund - Esquema del Psicoanálisis.1938. Obras Completas. XXI. Amorrortu Editores.
- 10-Lacan Jacques- Seminario de la Angustia
- 11-Lacan Jacques- El Seminario VII. La ética del psicoanálisis. Ediciones Paidós
- 12-Lacan Jacques Seminario XIV. La Lógica del Fantasma 1966/67. (Inédito)
- 13-Lacan Jacques Seminario XVI. De otro al Otro. Inédito
- 14-Nasio Juan David El libro del amor y el dolor. Gedisa Editorial
- 15-Nasio Juan David Enseñanza de los 7 Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1989. Gedisa
- 16-Nasio Juan David- Les yeux de laur. Le concept d'objet a dans la theorie de J. Lacan Aubier Paris 1967.
- 17-Sous la direction de J. D. Nasio- Les Grans Cas de Pychose. Editions Patoy & Rivages. 2000
- 18 Sauval Michel- Ciencia, psicoanálisis y postmodernismo. [Revista Acheronta 6.](#)
- 19-Sauval Michel- [Seminario Psicoanálisis y Ciencia.](#)
- 20-Freud Sigmund- Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad.1908. Tomo IX Obras Completas Amorrortu Editores.

Deleuze: Presentación de Masoch con Sade

Emiliano del Campo

Introducción.-

Lo más profundo del pensamiento de Sade y Masoch está más allá de la psicopatología perversa, son las diferencias en el pensamiento político y jurídico entre ambos. Dan paso más en la revolución copernicana de Kant sobre la Ética; por ello el texto de Lacan, "Kant con Sade". (6) Pero este texto es incompleto, falta el ignorado Masoch. Su género novelesco, el que devela la originalidad de su pensamiento político y jurídico, es opuesto a Sade.

Deleuze parte del 'Bien platónico' a la subversión kantiana; la ley moral significa LA LEY, excluyendo todo principio superior capaz de fundamentarla. Es la ley moderna, subvertida por el pensamiento ético de Sade y de Masoch.

El pensamiento irónico de Sade con la Revolución Francesa es diferente al pensamiento humorístico de Masoch de la Revolución del 84. **Es necesario distinguir los problemas jurídicos que ambos plantean de los problemas psiquiátricos-psicoanalíticos que de ellos se derivan.**

En Sade, la ironía de su pensamiento le permite fundamentar la verdad de la ley en un Bien infinitamente superior: el 'Ser Supremo en Maldad'. Este 'Ser', es el que fundamenta con humor, sanciona, da legitimidad moral a la 'Institución anárquica'. La 'Institución anárquica' es lo 'Mejor infinitamente más justo' que la ley, porque la ley está al servicio del tirano, los amos y los esclavos la sostienen.

El texto de Lacan no solo ignora a Masoch, sino que tiende a reducir el pensamiento de Sade al 'Goce lacaniano':

"En los escritos de Sade retorna un fantasma religioso colectivo: el Dios Supremo en maldad, es el nombre del retorno de la Cosa, lo forcluido. Es la consecuencia de establecer una relación entre la Ley y la Cosa, para ello se aleja del Ideal, hay un tono delirante para fundamentarlo. Para Sade hay un goce entre el Ser Supremo en Maldad y los seres creados. Sade, persiguiendo un fin particular, llega al principio universal de la Ley sadiana, que en el derecho sadiano al goce. El egoísmo funda el bien universal, principio del mercado capitalista. Si bien en Sade hay un gesto perverso, es el gesto del escritor, el que al escribir está más allá del personaje. Sade es el nombre del autor que escribe la Ley sadiana, la que se funda en su época" (6).

Por lo contrario, la claridad del pensamiento de Deleuze se afirma en 'lo que constituye la esencia del pensamiento de Sade':

"Los tiranos nunca nacen en la anarquía, uno los ve erigirse sólo a la sombra de las leyes o basarse en ellas. Esto constituye la esencia del pensamiento de Sade; su odio por el tirano, El tirano habla del lenguaje de las leyes y no tiene otro lenguaje. Tiene necesidad de la "sombra de las leyes"; y los héroes de Sade se encuentran investidos de una extraña antitiranía, hablando como ningún tirano podrá hacerlo nunca, como ningún tirano lo hizo, instituyendo un contra-lenguaje". (5.78)

No es casual el artículo publicado en el Diario "Página 12" por el Dr. Armando Bauleo en septiembre de este año. Sostiene:

"Una idea esencial del Análisis Institucional fue la de considerar una institución dada (escuela, fábrica, etc.) como un momento histórico de un proceso social de institucionalización.

El tema conlleva una duda sobre su ubicación histórica, será ésta una preocupación antigua, o posee alguna actualidad o intenta promover alguna futura utopía. Dialogamos sobre un pasado próximo de un

futuro presente inalcanzable. Lo que ha sucedido es que en diferentes períodos históricos se ha intentado esclarecer o intervenir sobre la cuestión que ahora tratamos o sobre la institución que todavía media entre ambas locuras, el manicomio.

Lo único que puede validar el hablar nuevamente de este complicado y complejo asunto es que halla una demanda sobre la probabilidad de efectuar una puesta al día de lo que está acaeciendo. Por lo tanto, como siempre sucede, trataremos, no de responder a la demanda, sino más bien de contornearla esperando así abrir una serie de reflexiones.

Zito Lema me empujó a repensar esta cuestión en nombre de las Madres de Plaza de Mayo, una Contrainstitución, como bien lo explicaba una tesis que Hebe de Bonafini y yo apoyamos, en los inicios de los años '90, en la cátedra de Rene Lourau, en la Universidad Saint Denis, París VII.

Me detengo sobre lo de Contrainstitución, ya que esa denominación gráfica las sospechas que son necesarias y casi obligadas dirigir al funcionamiento de las instituciones a su instituido', a los andares, casi nunca juntos, de sus objetivos, así como las huellas dictatoriales y deshumanas de los funcionarios.

La Contrainstitución se ocuparía del estudio y denuncia del mal andar institucional. También ese término lo utilicé contra la aceptación dócil del encuadrado institucional incluyendo la controvertida noción de "normalidad".(1)

En Masoch hay tanto una actualidad como una historia del masoquismo: "Lo que el masoquista instaura contractualmente, en un momento determinado por un tiempo determinado, es también lo que está contenido desde siempre, ritualmente, en el orden simbólico del masoquismo. Para el masoquista, el contrato moderno, tal como lo elabora en tocadores y en las alcobas, expresa lo mismo que los más antiguos ritos, interpretados en las marismas y las estepas. **Las novelas Masoch reflejan esta doble historia y desarrollan su identidad en más actual y lo mas antiguo**" (5.90)

Si la 'cultura' se edifica sobre la prohibición del incesto, el 'masoquismo' es la respuesta del rito, del pacto, del contrato, que como ley obliga a realizar el incesto. Por ello el 'legado' de Caín es con Cristo, dos personajes importantes en su obra; llevan el legado de Edipo Rey. Se repite el mito totémico freudiano; lo prohibido ilumina el deseo. El fundamento moral freudiano de la cultura es realizar lo interdicto. Está en la ironía de Sade y en el humor de Masoch, un pensamiento antropológico, político y jurídico. Más adelante nos detendremos en el 'legado' de Caín, en el mito bíblico, tal como lo desarrolla Adolfo Benjamín. (2)

Lacan remite a Deleuze.-

Lacan nos remitió al texto de Deleuze: "Voy a tomar un ejemplo de alguien que no es psicoanalista, G. Deleuze; presenta un libro de Sacher-Masoch, Presentación de Sacher-Masoch, escribe sobre masoquismo, incuestionablemente el mejor texto que jamás haya sido escrito. El mejor texto comparado a todo lo que se ha sido escrito sobre ese tema en psicoanálisis, seguramente, ha leído esos textos. No inventa su tema, parte en principio de Sacher-Masoch, que tiene algo que decir cuando se trata de masoquismo. Se ha recortado un poco su nombre, ya que ahora se dice masoca, marca la diferencia que hay ente masoca y masoquismo, masoquista o masoca. Como sea volveremos sobre este texto, ya que literalmente puedo decir algo de un tema sobre el cual no he permanecido mudo, puesto que he escrito Kant con Sade.

No hay más que percibir que el sadismo y el masoquismo son dos vías estrictamente distintas, se deben ambas referir a la estructura. Todo sadista no es automáticamente un masoca, ni toda masoca un sadista. No se trata de un guante que se da vuelta. Puede que Deleuze —juraría por otra parte ya que me cita abundantemente— haya sacado provecho de esos textos; no es asombroso que este texto anticipe lo que voy a decir, en la vía que hemos abierto este año, mientras que no hay un sólo texto psicoanalítico que no hay que retomarlo, rehacerlo en esta nueva perspectiva. He confirmado por el mismo autor, que no tiene ninguna experiencia de análisis.

Tales son los puntos que deseo marcar; después de todo con el tiempo pueden cambiar, toman un valor ejemplar y merecen ser retenidos, como para exigirme que dé plenamente cuenta, quiero decir, en detalle, de ellos". (7)

El texto de Deleuze fue publicado en París en 1967 con el título: "Presentation de Sacher Masoch". Traducido al castellano y editado en 1969 con el título: "Sacher Masoch & Sade. Gilles Deleuze". Fue la única edición, no así en París.

La respuesta al enigma del masoquismo está en Deleuze; a él me condujo la cita de Lacan. Mi interrogante surgió de la afirmación de Lacan: "escribe sobre masoquismo, incuestionablemente el mejor texto que jamás haya sido escrito". Efectivamente es así, pero: ¿porqué Lacan no fue más allá de su elogio?, ya que este escrito "toma un valor ejemplar y merecen ser retenidos, como para exigirme que dé plenamente cuenta, quiero decir, en detalle, de ellos". Tampoco encontré que los continuadores de Lacan retomen esta exigencia.

No es exacto que Deleuze "me cita abundantemente"; si a Theodor Reik, pero su fundamento nace de Freud en "Malestar en la Cultura. Deleuze ha abierto otra vía que el texto de Lacan 'Kant con Sade'; de él solo hace una cita. Lo original de Deleuze es articular los escritos de Masoch con Sade; lo que no solo faltó en el texto lacaniano sino en estudiosos del pensamiento de Sade.

Devela el reduccionismo del pensamiento de Masoch al masoquismo por Kraft-Ebing; de aquí la alteridad irreductible del sadismo y masoquismo. Deleuze me obliga a una relectura clínica del 'reanálisis del caso Ricardo': "Ricardo, la cura de un fetichista. Del fetichismo al masoquismo".(3) Deleuze es innovador, va más allá que el anudamiento del fetichismo y el masoquismo; se trata de la 'doble presencia del padre' en el masoquismo. Es la coexistencia del desmentido y el padre forcluido, ambos encubiertos por 'la mujer verdugo'. El padre forcluido nos lleva a la conjetura de Nasio de la 'forclusión local'. (8)

Vamos al escrito de Deleuze; del personaje al escritor Sacher- Masoch.

Léopold von Sacher-Masoch.

Léopold von Sacher-Masoch nació en 1835, en Lemberg, Galitzia.

Sus ascendientes son eslavos, españoles y bohemios. "Sus antepasados fueron funcionarios del imperio austro-húngaro; su padre, jefe de la policía de Lemberg. Las escenas de motines y de la prisión, de las que fuera testigo cuando niño lo marcaron profundamente. Toda su obra estuvo influenciada por problemas de las minorías, las nacionalidades y los movimientos revolucionarios en el Imperio: cuentos galitvianos, judíos, húngaros, prusianos". (5.9) Muere en 1895, sufriendo por el olvido en el que cayó su obra.

"Las principales informaciones sobre la vida de Sacher-Masoch provienen de su secretario, Schiichtegroll (Sacher-Masoch und der Masochismus), y de su primera mujer que adoptó el nombre de la heroína de La Venus de las pieles, Wanda (Wanda- von Sacher-Masoch, Confesiones de mi vida —en alemán—). El libro de Wanda es bastante interesante, pero fue juzgado severamente por los biógrafos posteriores, quienes sin embargo se dedicaron con frecuencia a plagiarlo. Y ello porque Wanda presenta una imagen demasiado inocente de sí misma. Se la quería sádica, ya que Masoch había sido masoquista. Pero de esta manera el problema no estaba bien planteado" (5.9)

Distintas mujeres hacen su vida. Su primera aventura es con Anna von Kottowitz, lo ilumina en su obra en 1870: "La mujer divorciada". Pero se casa con Fanny von Pistar, la que lo inspira a escribir en ese año "La Venus de las pieles". Tiempo después, una señorita Aurore Rümelin, se dirige a él por cartas; ella adoptará el pseudónimo de Wanda. Se casa con Masoch en 1873. "Será su compañera, a la vez dócil, exigente y dominadora"(5.10). El viaje de 1886 a París es el fin de su unión con 'Wanda'. En 1887 se casará con la gobernanta de sus hijos.

La obra de Masoch.-

Con su libro "La mujer divorciada", el éxito fue rápido. "Tuvo gran resonancia hasta en América. En Francia, Hachette, Calmann-Lévy y Flammarion publicaron las traducciones de sus novelas y cuentos. Una de sus traductoras pudo presentarlo como un moralista severo, autor de novelas folklóricas e históricas, sin la menor alusión al carácter erótico de su obra. Sin duda sus fantasmas podían pasar mejor si eran cargados a cuenta del alma eslava."(5.10). No hay que olvidar la censura sexual de la época.

"Su obra es importante e insólita. El la concibe como un ciclo, o más como una serie de ciclos. El ciclo principal se titula El legado de Caín. (...). ¿Qué significa la expresión "legado de Caín"? Primeramente pretende resumir la herencia de crímenes y sufrimientos que abrumba a la humanidad. Pero la crueldad es sólo una apariencia sobre un fondo más secreto: la frialdad de la Naturaleza, la estepa, la imagen glacial de la Madre, donde Caín descubre su propio destino. Y el frío de esta madre severa es más bien como una trasmutación, de la crueldad de donde surgirá el nuevo hombre. Hay pues un "signo" de Caín, que muestra como es necesario servirse del "legado". De Caín a Cristo, se trata del mismo signo que culmina en el Hombre sobre la cruz, "sin amor sexual, sin propiedad, sin patria, sin querella, sin trabajo, que muere voluntariamente, personificando la idea de la humanidad". (5.11)

La 'Venus de las Pielas' una de las más importantes de la obra de Masoch, forma parte del 'Legado de Caín', es el texto de Deleuze que incluye 'La Venus de las pieles'. Sobre este Deleuze explica: "Una traducción hecha por el economista B. Ledos de Beaufort apareció simultáneamente en francés e inglés (1902) pero era muy inexacta. Presentamos pues una nueva traducción de Aude Wüim. Hemos agregado tres apéndices: en el primero Masoch expone su concepción general de la novela y un recuerdo de infancia muy particular; el segundo reproduce "contratos" amorosos personales de Masoch con Fanny von Pistar y con Wanda; en el tercero, Wanda Sacher Masoch relata la aventura con Luis II". (5.12)

Su obra cae en el olvido, su nombre sirve para designar el masoquismo. Es lo contrario de lo que ocurrió con Sade. "Ve con desagrado cómo Krafft-Ebing se sirve de su nombre para designar una perversión. Masoch fue un autor célebre y respetado; hizo un viaje triunfal a París en 1886; fue condecorado y aplaudido por Le Fígaro y La Revue des Deux Mondes"(5.12).

Con toda razón Deleuze afirma que: "la reflexión clínica sobre el sadismo se vale singularmente de la reflexión literaria sobre Sade y viceversa. (5.12) Es lo que no ha ocurrido con Masoch. Sorprende que la ignorancia de su obra se perpetúe hasta ahora, aún en los mejores textos sobre el masoquismo.

Pero hay otra injusticia: clínicamente su nombre sirvió y sirve de complemento a Sade; y con el se funda el sado-masoquismo.

Alteridad que no se le escapa a Lacan en sostener su valor imaginario, un fantasma unificante en los psicoanalistas y psiquiatras para desmentir la alteridad de los sexos. Por ello asevera Deleuze que el psicoanálisis contribuyó a perpetuar esta falsa unidad. Pero, "Desde el momento en que se lee a Masoch, se torna evidente que su universo no tiene nada que ver con el universo de Sade". (5.12)

El pensamiento de Masoch se opone al de Sade, pero 'no hay uno sin el otro'; son originalidades artísticas diferentes. Ambos instauran en sus escritos, como lo veremos más adelante, la ironía y el humor en el fundamento de la Ley moderna. Hay un 'universo' en los escritos de Masoch opuesto al de Sade. "Las especificidades clínicas del sadismo y del masoquismo no son separables de los valores literarios propios a Sade y o Masoch". (5.13) Inauguran como grandes artistas una nueva manera de pensar y de sentir, por ello el capítulo de Deleuze: 'Sade, Masoch y sus lenguajes'. En Masoch "todo un nuevo lenguaje".

La obra de Sacher-Masoch, sostiene Deleuze "tiene la cualidad de una extraordinaria decencia (...) En un gran número de relatos, Masoch presenta con gran habilidad las fantasías masoquistas como si pertenecieran a tradiciones nacionales y folklóricas, a juegos inocentes de niños, ocurrencias de mujer amante o a exigencias morales y patrióticas."(5.23).

Lo contrario en la obra de Sade las figuras son "obscenas en sí mismas. Sade tiene necesidad de este elemento provocador, lo que no ocurre con Masoch. Indudablemente, la mayor obscenidad puede estar presente en las amenazas, los anuncios y los contratos, pero no es necesaria."(5.23)

El lenguaje de la violencia y el erotismo en Sade y Masoch.-

¿Por qué el mundo de Sade y de Masoch es para Deleuze un doble perverso?. **Porque suponen que están reflejado todo el movimiento de la naturaleza y de la historia los orígenes de la toda la historia.** Hasta la revolución de 1789 para Sade, 'un esfuerzo más para ser republicanos', y así luchar contra la opresión de la ley, que encarna el tirano. Para Masoch las revoluciones de 1894 en el Imperio austriaco, parafraseando Deleuze a Sade: 'Eslavos, un esfuerzo más para ser republicanos'. Para ambos,

el poder político es cruel, instauran un nuevo orden jurídico para 'llegar a ser republicanos'. Lo hacen a partir de un lenguaje donde la paradoja de lo obscuro y decente se conjuga con el humor y la ironía; creando una nueva figura política y de la Ley moderna.

Reconoce Deleuze el mérito de Kraft-Ebing al designar el masoquismo a partir de Masoch, un mérito que le fue desconocido, ya que este sostuvo respecto del masoquismo, "definiéndolo menos por el nexo dolor-placer sexual que por comportamientos más profundos de esclavitud y humillación" (5.16).

En la 'Venus de las pieles' coexisten escenas simultáneas en el relato de Masoch, diferentes planos nos convoca a descifrarlo. La enigmática figura la mujer desnuda, se va desplegando de un idealismo 'religioso-fetichista'. El vínculo al fetichismo son los 'rasgos' que crean 'la mujer'. El pasaje del fetichismo al travestismo autoritario de la 'mujer-verdugo'; un andrógino que abre, secretamente, con el castigo, las puertas al goce del incesto. La humorada de Masoch se desliza en el 'amor platónico'.

"La contemplación del cuerpo desnudo de una mujer sólo es posible en condiciones místicas, como ocurre por ejemplo en **La Venus**. Más claramente todavía, una escena de **La mujer divorciada** muestra cómo el héroe, Julián, impulsado por un amigo, desea por primera vez ver a su amante desnuda. Primeramente invoca una 'necesidad de observación', pero luego se siente embargado por sentimiento religioso, "desprovisto de sensualidad" (esos son, por otra parte, los dos momentos fundamentales del fetichismo.

"Del cuerpo a la obra de arte, de la obra de arte a las Ideas, hay una ascensión que debe hacerse a latigazos. Un espíritu dialéctico anima a Masoch. Todo comienza en La Venus con un sueño que sobreviene luego de una lectura interrumpida de Hegel.

Pero aquí se trata sobre todo de Platón; si hay un spinozismo y una razón demostrativa en Sade, en Masoch hay platonismo a la vez que una imaginación dialéctica. Un relato de Masoch se inicia "El amor de Platón"; es el origen de la aventura con Luis II. Y no es sólo ascensión hacia lo inteligible lo que parece aquí platonismo, es toda una técnica de inversión, de desplazamiento, de transvestismo, de desdoblamiento dialéctico.

En la aventura con Luis II, Masoch ignora al principio si su pareja es un hombre o una mujer. No sabe, en realidad, si son uno o dos. Durante la aventura tampoco sabe qué papel desempeñará su mujer, pero está dispuesto a todo, como buen dialéctico que aprehende la ocasión, kairós. Platón demostraba que Sócrates parecía ser el amante, pero se revelaba profundamente como el amado.

Así también el héroe masoquista parece educado, formado por la mujer autoritaria pero, más profundamente, es él quien la forma y la transviste y le indica las duras palabras que desea le sean dirigidas. Es la víctima que habla a través de su verdugo, sin reprimirse. La dialéctica no significa simplemente una circulación del discurso sino transferencias o desplazamientos de ese tipo, que hacen que la misma escena sea simultáneamente interpretada en varios niveles, siguiendo vueltas y desdoblamientos en la distribución de los papeles y del lenguaje.(5.21)

El lenguaje de Sade es paradójico, aparenta el verdugo, pero es el lenguaje de una víctima. Las víctimas pueden describir las torturas, los verdugos no; por el contrario "los verdugos emplean necesariamente el lenguaje hipócrita del orden y del poder establecidos".(5.17) Sade se opone al verdugo, son personajes silenciosos; los que hablan son las víctimas. **"Pero se servía de ellos para dirigir un discurso paradójico a otros hombres. ¿Hay que llegar a la conclusión que el lenguaje de Masoch también es paradójico porque las víctimas hablan a su vez como el verdugo que son de sí mismas, con la hipocresía propia del verdugo? (5.17)**

La obra de Sade y la de Sacher Masoch no pueden considerarse como pornográficas, Deleuze las denomina "pornología". El lenguaje erótico en Sade aparenta persuadir, el 'instructor sádico' muestra la violencia y el poder absoluto. Se opone al 'educador masoquista'; un pedagogo. **"En Masoch las consignas y las descripciones encauzan hacia un lenguaje más elevado. Pero esta vez, todo es persuasión y educación. Ya no estamos en presencia de un verdugo que domina a la víctima y goza cuanto menos dispuesta y persuadida está.**

En Masoch las consigas y las descripciones encauzan hacia un lenguaje más elevado. Pero esta vez, todo es persuasión y educación. Ya no estamos en presencia de un verdugo que domina a la víctima y goza cuanto menos dispuesta y persuadida está". (5.20) No por descriptivo y elevado del lenguaje de Masoch, el humor deja de sostener el deber de la crueldad primitiva en la 'mujer verdugo', si la crueldad es el Ideal, la singularidad teatral y específica del masoquismo, no por ello deja de ser la crueldad como maldad.

"No hay que creer sin embargo que la crueldad del ideal masoquista sea menor que la crueldad, primitiva o sádica, que la crueldad de capricho o la crueldad de maldad. Es verdad que el masoquismo da siempre una impresión de teatro, que no se encuentra en el sadismo. Pero el carácter teatral no significa aquí que los dolores sean fingidos o suaves, ni la crueldad ambiente menos grande (los anales masoquistas relatan verdaderos suplicios). Lo que define el masoquismo y su teatro es más bien la forma singular de la crueldad en la mujer verdugo, esa crueldad de lo Ideal, ese punto específico de congelación y de idealización". (5.50)

El pensamiento de Sade y Masoch no se dirigen al mundo de hecho, sino a un especie de doble del mundo, "capaz de albergar la violencia y el exceso. Se dice que lo que hay de excesivo en una excitación está, en cierta manera, erotizado. De allí la aptitud del erotismo para servir de espejo al mundo, para reflejar los excesos, para extraer violencias, pretendiendo "espiritualizarlas" al mismo tiempo que los pone al servicio de los sentidos." (5.33)

No hay sado-masoquismo.-

Hay intersección pero no simetría sado-masoquista, es la fuerte aseveración de Deleuze. El sado-masoquismo, un prejuicio. "Demasiado rápidamente aceptada, la unidad sado-masoquista corre el riesgo de ser un síndrome excesivamente burdo, que no responde a las exigencias de una verdadera sintomatología. ¿El sado-masoquismo no forma parte de esas perturbaciones de las que hablábamos, que sólo tienen una coherencia aparente, y que deben ser disociados en cuadros clínicos diferentes, uno del otro? No debe creerse apresuradamente que se haya concluido con los problemas de la sintomatología. Se debe retomar la cuestión desde el comienzo, para disociar un síndrome, que mezclaba y unía, arbitrariamente síntomas muy diversos.

En ese sentido, nos preguntamos si no habrá habido en Masoch un gran clínico que fue más lejos que el mismo Sade y que aportó toda clase de razones e intuiciones propias para disociar la pseudo-unidad (5.35)

Lo destacado con negritas, un interrogante nunca planteado: 'Masoch un gran clínico'; una humorada a la psiquiatría y al psicoanálisis. Se ignoró esta singularidad del pensamiento de Masoch, como la intersección de los escritos de Sade y Masoch. No solo van de la novela a lo político y lo jurídico, repercuten en la teoría y la clínica psiquiátrico-psicoanalítica. Su ignorancia fue creando este 'monstruo bicéfalo', a partir de la complementariedad de ambos.

"¿Hasta dónde llega la complicidad, la complementariedad de Sade y de Masoch? La entidad sado-masoquista no fue inventada por Freud. Ya la mencionan Krafft-Ebing, Havelock Ellis, Fléré. Todos los memorialistas coinciden en que hay una extraña relación entre el placer de hacer el mal y el placer de sufrirlo. Más aún, el "encuentro" del sadismo y del masoquismo, el llamado que se lanzan uno al otro se manifiesta claramente tanto en la obra de Sade como en la de Masoch." (5.34)

El masoquismo en Sade y el sadismo en Masoch.

Si hay una especie de masoquismo en Sade y un sadismo en Masoch, recién surgen al final de la escena masoquista o sádica. El héroe sádico se hace azotar y el héroe masoquista flagela; lo que no altera estos dominios. "Hay más bien una doble producción paradójica: producción humorística de un cierto sadismo al final del masoquismo, producción irónica de un cierto masoquismo al término del sadismo. El sadismo del masoquismo se realiza a fuerza de expiar; el masoquismo del sadismo a condición de no expiar". (5.35)

Un sádico no tolera una víctima masoquista, ni un masoquista a un verdugo sádico verdadero: "El masoquista dice: "Hazme daño". Y el sádico: "No". ¿Cual es el sadismo Séverín, en la 'Venus de las

pieles'?. Es en la terminación de la escena masoquista: "Se diría que a fuerza de expiar y de satisfacer una necesidad de expiación, el héroe masoquista se permite finalmente lo que los castigos tendrían que haberle prohibido. Colocados en primer término, los sufrimientos y los castigos hacen posible el ejercicio del mal que, debían prohibir". (5.35)

La escena masoquista se desarrolla como la humorada preliminar de la ley masoquista. El castigo se detiene en el momento de realizarse, pero es la estricta aplicación de la 'severidad' de la ley masoquista que ordena el privilegio del castigo; el dolor, el sufrimiento son sus preliminares. El castigo de la ley le abre las puertas del ejercicio de la voluptuosidad con que el héroe masoquista castiga a sus víctimas; el momento sádico del masoquismo.

También está el 'tiempo masoquismo' del héroe sádico, aparece en el ejercicio final de los tormentos ejercidos sobre su víctima. Es el humor de la ley sadiana para alcanzar el 'Supremo Mal'. Pero es el límite extremo del héroe sádico, quiere que le hagan a él lo que él hace a los otros. Los dolores que le infligen, es la ironía de la ley sadiana, le da la certidumbre de haber alcanzado el 'Supremo Mal'.

"Por lo tanto, parece difícil hablar de un trastocamiento entre el sadismo y al masoquismo en general. Hay más bien una doble producción paradójica: producción humorística de un cierto sadismo al final del masoquismo, producción irónica de un cierto masoquismo al término del sadismo. Pero es dudoso que el sadismo del masoquista sea el de Sade y el masoquismo del sádico el de Masoch".(5.35) No renueva la afirmación del 'fantasma' sado-masoquista.

La Negatividad sadiana y el Tánatos freudiano.-

En Freud la Pulsión de Muerte está intrincada a la Pulsión de Vida. La búsqueda de 'Unidad' de Eros en oposición a la 'des-Unión' de Tánatos, bajo la égida del Principio de Placer. Por ello Deleuze recuerda: "En este sentido Freud puede sostener que no se encuentra No (negación pura) en el inconsciente, ya que allí los contrarios son coincidentes. Cuando hablamos de instinto de muerte, en cambio, designamos a **Tánatos en estado puro, Tánatos, como tal, no puede estar dado en la vida psíquica, ni aún en el inconsciente.** Como dice Freud en textos admirables, es esencialmente silencio".(5.28)

Lo destacado es el imposible freudiano: el puro 'Tánatos'. El 'Ser Suprema maldad' de la ética sadiana. Aislado por algunos psicoanalistas, así como otros buscaron la 'Unidad' de Eros. Lacan se opuso a ambas empresas. Deleuze designa como 'negatividad' la esencia de Tánatos, lo diferencia de la 'negación freudiana', la desmentida o el rechazo (Verwerfung).

La moral sadiana es: "Esta distinción de los impulsos de muerte o de destrucción y del instinto de muerte, parece corresponder a la distinción sadista de las dos naturalezas o de los dos elementos. El héroe sádico aparece aquí como el que trata de pensar el instinto de muerte (negación pura), bajo formas demostrativas, y que sólo puede hacerlo multiplicando y condensando el movimiento de los impulsos negativos o destructivos parciales."(5.28).

El lenguaje en Sade implica descripciones obscenas, mientras que la argumentación, el diálogo persuasivo está en Masoch. ¿Que es la 'negación sadiana'?. Es la que está en juego en toda su obra. Hay que distinguir dos niveles en Sade, sostiene Deleuze, lo negativo como proceso parcial y la 'Negación pura' como el Bien, idea totalizadora de una 'Naturaleza Primera'.

"Esos niveles corresponden a la distinción sadista de las dos naturalezas, cuya importancia demostró Klossowski. La naturaleza segunda es una naturaleza esclavizada a sus propias reglas y leyes. (5.28) La 'negación pura sadiana' es la búsqueda imposible de la 'naturaleza primera', la que está por encima de toda legalidad; la ética sadiana de un Bien como 'Suprema maldad. Es lo paradójico de la 'negatividad' como destrucción-creaciones-metamorfosis; un desorden como un orden diferente; lo negativo es logrado como una positividad

Pero la 'negación sadiana' será siempre parcial; no alcanzará el absoluto, lo imposible. "De ahí la decepción del héroe sádico puesto que esta naturaleza parece probarle que el crimen absoluto es imposible: "Si, aborrezco la naturaleza..." (5.25), la 'naturaleza segunda', la legalidad, se impone. "En 'Las ciento veinte jornadas' el libertino se declara excitado no por los "objetos que están ahí" sino por el Objeto

que no está, es decir, por la "idea del mal". Por eso esta idea de lo que no es, esta idea del No o de la negación, que no es dada ni dable en la experiencia, sólo puede ser objeto de demostración". (5.26) El héroe sadiano trata de poner en acto el instinto de muerte.

"La distinción fundamental del sadismo y del masoquismo aparece en los dos procesos comparados, de lo negativo y de la negación por una parte, de la denegación y de lo suspendido por otra parte. Si el primero representa la forma especulativa y analítica de aprehender el instinto de muerte en tanto que nunca puede ser dado, el segundo representa una forma distinta de lograrlo, mítica y dialéctica, imaginaria." (5.32)

La negación sadiana.-

Lo obscuro que esta en el lenguaje sadiano, no en Masoch, funda la 'Negación sadiana'. "Lo que está en juego en la obra de Sade es la negación en toda su extensión, en toda su profundidad. Pero hay que distinguir dos niveles: lo negativo como proceso parcial y la negación pura como Idea totalizadora. Esos niveles corresponden a la distinción sadista."(5.24) La destrucción y el desorden es un deber para Sade, para llegar a un nuevo orden. La muerte y la destrucción busca alcanzar la 'Negatividad absoluta', el nombre del Bien como Supremo Mal. La Ley sadiana es el fundamento de su pensamiento político. Al no alcanzar el 'crimen absoluto', el héroe sadiano se decepciona. Sade diferencia una Naturaleza originaria, como pura Negatividad de la Naturaleza segunda, que es la que forma el mundo de la experiencia. La primera, sostiene Deleuze, un delirio de la razón como tal.

"La idea de una naturaleza primera, portadora de la negación pura, por encima de los reinos y de las leyes, y que estaría liberada aún de la necesidad de crear, de conservar e individualar: sin fondo, más allá de todo fondo, delirio original, caos primordial compuesto únicamente por moléculas furiosas y desgarrantes.(...) el elemento impersonal, que remite a la naturaleza primera como a la idea delirante de negación, y representa la manera por la cual el sádico niega la naturaleza segunda así como su propio Yo". (5.25)

Es por ello que en 'Las ciento veinte jornadas' el héroe sadiano se exaspera en tanto 'El Objeto' como el 'Supremo Mal' es inalcanzable. **"Esta idea de lo que no es, esta idea del No o de la negación, que no es dada ni dable en la experiencia, sólo puede ser objeto de demostración (...)**Es por eso también que los héroes sádicos se desesperan y enfurecen al ver sus crímenes reales tan insignificantes en relación con esa idea que sólo pueden alcanzar por medio del poder absoluto del razonamiento. **Sueñan con un crimen universal e impersonal". (5.27)** Este es el sentido de la repetición y la monotonía sadiana para alcanzar 'El Objeto'; es por el mundo real que debe llegar a 'Negación absoluta'.

Del suspenso estético y dramático al 'Contrato' en Masoch.-

Para descifrar el masoquismo debemos partir del anudamiento de la espera y el contrato. "En realidad, la forma del masoquismo es la espera. El masoquista vive la espera en estado puro" (5.65) Es la espera lo que hace la exaltación del placer en el dolor; el goce en la espera, la temporalidad masoquista.

"En las novelas de Masoch, todo culmina con el suspenso. **No es exagerado decir que Masoch es quien introduce en la novela el arte del suspenso como resorte novelesco en estado puro (...)** sino porque la mujer-verdugo adopta poses inmóviles que la identifican con una estatua, un retrato o una foto".(5.30)

La espera, esencia del masoquismo, se opone al vértigo sadiano. En el arte creador de Masoch, la mujer-verdugo adopta poses inmóviles, fijas como una fotografía, es en el momento de descargar el látigo. Las escenas masoquistas tienen necesidad de fijarse como esculturas o cuadros, de imitar esculturas y cuadros. La detención del movimiento crea el suspenso, este da lugar a la producción de un objeto imaginario idealizado o mítico; obliga a identificarse con la víctima.

Es por el suspenso, la detención del movimiento, que Deleuze vincula el masoquismo con el fetichismo.

"El gusto por las escenas fijas, como fotografiadas, estereotipadas o pintadas, se manifiesta en las novelas de Masoch en su mayor grado de intensidad. Pertenece esencialmente al masoquismo una experiencia de espera y de suspenso. Las escenas masoquistas incluyen verdaderos ritos de suspensión física, enganchamiento, colgamiento, crucifixión.

El masoquista es moroso, pero la palabra "moroso" califica primeramente el retraso y la demora. Se ha notado con frecuencia que el complejo placer-dolor era suficiente para definir al masoquismo, pero tampoco bastaba la humillación, la expiación, el castigo, la culpabilidad. Con mucha razón se niega que el masoquista sea un ser extraño que encuentra su placer en el dolor". (5.65)

Deleuze cita a Raik, el que asignó los cuatro caracteres fundamentales del masoquismo: "(1) la "significación especial de la fantasía", es decir la forma de la fantasía (la fantasía vivida para sí, o la escena soñada, dramatizada, ritualizada, absolutamente necesaria al masoquismo); 2) El "factor suspensivo" (la espera, el retraso, expresando la manera en que la angustia actúa sobre la tensión sexual y le impide crecer hasta el orgasmo), 3) el "rasgo demostrativo" o más bien persuasivo (por el cual el masoquista exhibe el sufrimiento, la tortura y la humillación). 4) El "factor provocador" (el masoquista reclama agresivamente el castigo como lo que resuelve la angustia y la da el placer prohibido)." (5.68)

Agrega, que es curioso que Raik, como otros analista hayan ignorado el fundamento ético del 'contrato' en Masoch; "Se establece un contrato con la mujer verdugo, renovando la idea de los antiguos Juristas según los cuales la propia esclavitud se basa en un pacto".(5.68)

La 'espera' hace posible el 'contrato', con ellos la producción de la 'mujer-verdugo' en la escena masoquista, el humor de la ley masoquista abre el camino al incesto.

La reiteración mecánica y acumulativa en Sade.

La repetición en el masoquismo y en el sadismo tienen dos formas diferentes, en Sade se repiten las acciones de un modo acumulativo de muerte y destrucción, nada debe detener la 'negatividad' para realizarse, se libera de toda creación lo que no sea el 'crimen absoluto' a través de los crímenes reales. La acción del héroe sadiano, sostiene Deleuze, inclina la identificación con el verdugo.

"Para traducir ese movimiento inmediato del alma sobre el alma, Sade cuenta con un proceso cuantitativo de acumulación y de aceleración, mecánicamente basado en una teoría materialista: reiteración de las escenas, multiplicación en cada escena, precipitación, sobredeterminación (a la vez "yo era parricida, incestuoso, yo asesinaba, prostituía, sodomizaba"). Ya hemos visto por qué el número, la cantidad, la precipitación cuantitativa constituían la locura propia del sadismo". (5.64)

En Sade la acción se opone a la espera, es el goce en otra temporalidad, actúa no en la fantasía sino que debe actuar en la 'realidad' para modificar su legalidad. "Lo que caracteriza el uso sádico de la fantasía es un poder violento de proyección, de tipo paranoico, por el cual la fantasía se convierte en el instrumento de un cambio esencial y súbito introducido en el mundo objetivo (Por ejemplo Clairwill cuando sueña que no cesa de actuar malignamente en el mundo, aún cuando duerme). El potencial placer-dolor propio de la fantasía está realizado de tal manera que el dolor debe ser experimentado por personajes reales, siendo el placer el beneficio del sádico en tanto que puede soñar que no sueña." (5.65)

El fetichismo pertenece al masoquismo, no hay masoquismo sin fetichismo.-

Encontramos en Freud razones que implican procesos diferentes: la denegación (la Verneinung), el repudio o rechazo (la Verwerfung, como la forclusión lacaniana) y denegación o desmentida (Verleugnung) La denegación son dos corrientes paralelas, una acepta la realidad y otra la desmiente.

Deleuze ha partido de Freud para diferenciar a Sade de Masoch, en uno la negatividad en el otro la denegación, la 'Verleugung freudiana', fundamento del fetichismo y de la perversión masoquista. La 'negatividad sadiana' de Deleuze difiere de la 'forclusión', es un nombre del Tanoatos freudiano.

"Así definido por el proceso de denegación y suspenso, el fetichismo pertenece esencialmente al masoquismo (...) En cambio, no hay masoquismo sin fetichismo en el sentido más puro."(5.29)

Que 'el fetichismo pertenece esencialmente al masoquismo; no hay masoquismo sin fetichismo', es una afirmación con grandes consecuencias en la clínica. **Pero son dos fantasmas diferentes en intersección o disyunción. Todas las combinaciones son posibles.**

Estas conjeturas no solo me permitieron la relectura de 'Ricardo, un caso de fetichismo' (4), sino un replanteo de la estructura de las perversiones. Es partiendo de los dos ejes freudianos: el texto de 1927, "El fetichismo", y la preeminencia progresiva del Masoquismo a partir de la Pulsión de Muerte. Ambas deben ser leídas desde Freud en "Esquema del Psicoanálisis". En el texto de 1938 universaliza en todas las patologías la escisión del Yo, la coexistencia de dos corrientes contrarias en el inconsciente: la represión y/o la desmentida o el rechazo, (la forclusión lacaniana).

Ricardo es a la vez, estructuralmente, poseído por diferentes fantasmas, que hacen de él 'un neurótico, un fetichista y un masoquista'. Es necesario descifrar cuando es uno y cuando es otro. Más aún, en 'las formaciones del objeto a por forclusión', donde Nasio sitúa los 'trastornos psicósomáticos', trastorno que hacen a otro Ricardo.

El masoquismo a diferencia del sadismo "No se trata de negar el mundo o de destruirlo, ni tampoco de idealizarlo; se trata de denegarlo, de suspenderlo denegándolo, y para brindarse a un ideal también interrumpido en lo fantasmal." (5.30)

El masoquismo producen una 'forclusión parcial del padre', creando el sujeto multívoco de la 'mujer verdugo' en el fantasma. El fetichismo de Ricardo, 'inventó' el fetiche de 'la mujer bien calzada', la 'desmentida' coexiste con la afirmación de la castración; convive sexualmente con 'una mujer'. Es la doble operación que concuerda con Masoch en sus héroes; es opuesta a la de Sade.

Hay intersección entre el fetichismo y el masoquismo, pero también disyunción; esto es esencial remarcarlo.

Si la preeminencia es del masoquismo, este va más allá del fetichismo; el masoquista hace valer el 'fetiche' al servicio del fantasma masoquista. "No es extraño que ese proceso (el masoquismo) conduzca esencialmente al fetichismo. Los fetiches principales de Masoch y de sus héroes son las pieles, los zapatos, el mismo látigo, los gorros extraños que gustaba poner a las mujeres, los transvestismos de La Venus." (...) Más aún, el proceso de denegación masoquista va tan lejos que abarca al placer sexual en tanto que tal: retardado al máximo, el placer es afectado por una denegación que permite al masoquista, en el momento mismo en que lo experimenta, denegar la realidad para identificarse con "el hombre nuevo sin sexualidad". (5.30)

La mujer verdugo.-

La mujer-verdugo debe reunir ciertas condiciones, debe tener una 'naturaleza', la que el masoquista debe saber producir en secreto, por educación, por persuasión. "Los críticos también se equivocan al sospechar que Wanda miente cuando presenta de sí misma, no sin astucia y mala intención, una imagen vagamente inocente" (5.36)

Es fundamental la absoluta diferencia que separa el lugar del 'ver dugo masoquista' y la 'víctima' del sadismo; Deleuze lo precisa:

"La mujer-verdugo en el masoquismo no puede ser sádica, es precisamente porque está en el masoquismo, porque es parte integrante de la situación masoquista, elemento realizado de la fantasía masoquista. Pertenece al masoquismo, no por tener los mismos gustos que su víctima sino porque posee ese sadismo que no se encuentra nunca en el sádico y que es como el doble o la reflexión del masoquismo. Otro tanto se puede decir del sadismo; si la víctima no es masoquista no es simplemente porque el libertino no querría que experimentara placer sino porque la víctima del sádico pertenece totalmente al sadismo, es parte integrante de la situación, y aparece extrañamente como el doble del verdugo sádico". (5.37)

La escena masoquista tiene una estructura propia en 'la mujer-verdugo', la que pertenece totalmente al masoquismo, **no como un personaje masoquista sino como 'sujeto' del fantasma masoquista**. A partir de Freud y Lacan distinguimos, el fantasma en la perversión de un encuentro exterior 'entre personas'. 'La mujer-verdugo' escapa a su destino subjetivo. Sobre la escena se monta otra escena, la escena sobre la escena: la del fantasma. Siguiendo a Nasio, en el fantasmático escenario masoquista, la mujer-verdugo es un "*objeto fantasmático elegido*" (9), como 'la forclusión local del padre' (3)

Esta compleja coexistencia hace la singularidad del masoquismo, ya que todas las combinaciones entre ambas son posibles.

"De allí que los héroes de Masoch y el mismo Masoch busquen una cierta "naturaleza" de mujer, difícil de encontrar: El masoquista-sujeto tiene necesidad de una cierta "esencia" del masoquismo realizada en "una naturaleza de mujer" que renuncie a su propio masoquismo subjetivo; no tiene necesidad de otro sujeto sádico" (5.37)

El sado-masoquismo pos-freudiano es un encuentro exterior de personajes, Freud es ambiguo aunque diferente. "Cuando Freud retoma la idea de sado-masoquismo, ¿cómo la desarrolla y la renueva? El primer argumento que utiliza es el de un encuentro interior en la misma persona, entre instintos e impulsos".(5.37)

Deleuze cita a Kraft-Ebinb: "Que sea princesa o campesina, que vista armiño o pelliza de piel de cordero, siempre esta mujer envuelta en pieles y con látigo, que hace del hombre su esclavo, es a la vez mi criatura y la verdadera mujer sármata". (5.43) Pero en la escena masoquista el héroe-víctima desmiente la alteridad de los sexos, transviste a la 'mujer-verdugo', por eso Masoch anuncia el nacimiento del hombre nuevo "sin amor sexual", es el goce del frío sexual masoquista, punto de congelación de la sexualidad; es la trasmutación de un orden generador, una cólera, una fría crueldad específica. Es aquí donde se opone al fetichismo, 'Ricardo' tiene una intensa vida sexual.

La 'forclusión local' del padre en el masoquismo, un delirio alucinatorio.

Si bien en un momento el 'fetichismo' es la perversión de las perversiones; ya Freud advierte el masoquismo como su fundamento. La clínica partió de este nuevo paradigma del masoquismo primario. Nos permite una nueva lectura de los fundamentos de las perversiones.

¿A quién representa la mujer-verdugo?. "Es importante saber por qué tantos psicoanalistas quieren encontrar a cualquier precio la imagen del padre encubierto en el ideal masoquista y desenmascarar la presencia paterna bajo la mujer verdugo". (5.50) No hay una identificación con la madre en el caso del masoquismo; la madre no es objeto de una identificación, sino la condición de la cual el masoquismo expulsa literalmente al padre de la escena masoquista.

"A la denegación magnificante de la madre ("No, la madre no carece simbólicamente de nada"), corresponde una denegación anulante del padre ("El padre no es nadie", es decir, es privado de toda función simbólica)".(5.57).

Deleuze nos trae la novedad del masoquismo desde la 'spaltung freudiana'. Hay desmentida y afirmación de la castración; como la coexistencia en 'la denegación del padre', de la 'Vewerfunf freudiana', la 'forclusión lacaniana'. Más específicamente la "**Forclusión local de Nasio**". (8) Es esta singular y específica 'denegación-forclusión local', hace lo específico del fantasma masoquista: denigra al padre transvestido en la 'mujer verdugo'.

Es por ello que Deleuze sostiene: "Debemos comprender que el padre, aunque anulado en el orden simbólico, continuaba actuando en el orden real o vivido. Lacan ha enunciado una profunda ley según la cual lo que es abolido simbólicamente resurge en lo real bajo forma alucinatoria. El final de La Venus marca típicamente ese regreso agresivo y alucinante del Padre en el mundo que lo había anulado simbólicamente. En el texto precedentemente citado, todo indica que la realidad de la escena exige un modo de aprehensión alucinatorio; pero que, en cambio, posibilita la persecución y la continuación de la fantasía. (5.57)

Alucinación que coexiste con el fantasma, podemos decir una 'psicosis transitoria'. (3). Las conjeturas de Nasio la he retomado en otro trabajo (3) Deleuze cita a Reik, este cita "un caso en que toda la "magia" de la escena masoquista se desvaneció porque el sujeto creyó ver en la mujer lista para castigarlo algo que le recordaba al padre. (Es semejante al final de La Venus, aunque quizás menos fuerte ya que en la novela de Masoch la imagen del padre ha sustituido "realmente" a la mujer verdugo, de lo que resulta un abandono considerado como definitivo de la empresa masoquista" (5.58).

"Reik comenta ese caso como si probara que el padre es la verdad de la mujer verdugo, que está oculto en la imagen de madre, y extrae de allí un argumento para la unidad sadomasoquista. Creemos, en cambio, que hay que extraer conclusiones contrarias. El sujeto, dice Reik, está "desilusionado"; habría que decir que está "des-fantasmaticado", pero también alucinado, alucinizado. Y que, lejos de ser la verdad del masoquismo, lejos de sellar su alianza con el sadismo, **el retorno ofensivo de la imagen del padre marca el peligro siempre latente que amenaza desde el exterior al mundo masoquista, y que desmorona las "defensas" que el masoquista ha construido como condiciones y límites de su mundo perverso simbólico** (aunque constituiría un psicoanálisis "a la sauvage" el favorecer esta destrucción y tomar como verdad interna esta protesta de lo real exterior). (5.58)

La 'des-fantasmaticación' del padre lo vinculamos a la oposición que Nasio establece entre la 'alucinación' como una 'formación del objeto a por forclusión, diferente del fantasma producido por represión. La coexistencia de distintas formaciones en la temporalidad del inconsciente es un fundamento freudiano. Si es 'un padre' es el forcluido-alucinado, que retorna desde fuera, es diferente al 'Padre simbólico' desmentido. La cita de Raik no altera el masoquismo como perversión, la enriquece clínicamente; no podemos, de acá en más ignorar el potencial 'delirante-alucinador' no solo en la cura de un masoquista, sino en las perversiones. El 'caso de Raik' se vincula al 'Historial del Hombre de los Lobos', también al 'caso Mariane' (3)

"Pero ¿qué hace el masoquista para prevenirse contra ese retorno, contra la realidad y la alucinación del retorno ofensivo del padre? El héroe masoquista tiene que usar un procedimiento complejo para proteger su mundo fantasmático y simbólico y para conjurar los alcances alucinatorios de lo real (se hablará también de los alcances reales de la alucinación). Ese procedimiento se da constantemente en el masoquismo: es el contrato hecho con la mujer que, en un momento preciso y por un tiempo determinado, confiere a ésta todos los derechos. Pero en realidad lo que el masoquista busca es conjugar el peligro del padre y asegurar la adecuación del orden real y vivido temporal al orden simbólico, donde el padre es anulado para siempre. (5.58)

Lo original que conjetura Deleuze, por medio del 'contrato' con 'la mujere-verdugo' surge el 'padre forcluido', "Reik comenta ese caso como si probara que el padre es la verdad de la mujer verdugo, que está oculto en la imagen de madre". Es la razón del transvestismo de la 'mujer-verdugo'; lo oculta y lo devela, pero ante la inminencia de su retorno, "el masoquista se hace golpear; pero lo que hace golpear, humillar y ridiculizar en él, es la imagen del padre, la semejanza con el padre, la posibilidad del retorno ofensivo del padre. **No es un hijo sino un padre quien es castigado.** El masoquista se libera así para un nuevo nacimiento donde el padre no tiene ningún papel". (5.59)

Deleuze pone en negritas '**Un padre es castigado**'. Es un 'doble padre', que toma la apariencia del padre 'castrado' del Historial freudiano del Hombre de los Lobos, un padre que bascula entre denegado y forcluido. El masoquista con 'la mujer verdugo', un ser transvestido, se protege del retorno alucinatorio del padre. Es en esto que la conjetura de Nasio de las 'psicosis parciales' cobra un fuerte valor clínico, nos ilumina la paradoja de las perversiones.

La alianza del hijo con la madre, contra el padre.-

Esta alianza es la lectura que Deleuze hace del masoquismo desde Freud. El incesto y el parricidio es la enunciación del 'contrato masoquista'. "El masoquista vive en él la alianza, de la madre con el hijo, así como el sádico, la del padre con la hija. Los transvestidos, sádicos y masoquistas, tienen por función sellar esta alianza." (5.59)

Le confiere los atributos fálicos a la madre, por eso ella es la Ley. La 'mujer-madre-verdugo' es en el 'contrato masoquista'; con humor se ha transvestido la ley. El héroe del sádico es andrógino; el padre es la

ley misma. La alteridad entre el masoquismo y el sadismo se van deslizando en las alianzas que hacer posible el incesto.

Pero hay una diferencia crucial entre el sadismo y el masoquismo, en el masoquismo habita en ese ser multifacético de la mujer-verdugo' el padre forcluido, no así en el sadismo.

"Si es cierto que el sadismo presente una negación activa de la madre y una valorización del padre (pero éste colocado por encima de las leyes), el masoquismo efectúa una doble denegación, denegación positiva, ideal y magnificante de la madre (identificada con la ley) y denegación anulante del padre (expulsado del orden simbólico)". (5.60)

En la transferencia de la ley del padre sobre la madre, rige la 'Ley-Contrato'. Si la madre es la ley, al serlo se hace más y más extrema la severidad de la ley; en el 'contrato masoquista' la madre es severa y cruel, La ley severa masoquista, que encubre el origen incestuoso prohibido, le abre las puertas; es el humor de Masoch.

El 'legado' de Caín con Cristo y Masoch.-

¿Qué significa la expresión "legado de Caín"? Primeramente pretende resumir la herencia de crímenes y sufrimientos que abruma a la humanidad. Pero la crueldad es sólo una apariencia sobre un fondo más secreto: la frialdad de la Naturaleza, la estepa, la imagen glacial de la Madre, donde Caín descubre su propio destino. Y el frío de esta madre severa es más bien como una transmutación, de la crueldad de donde surgirá el nuevo hombre. Hay pues un "signo" de Caín, que muestra como es necesario servirse del "legado". De Caín a Cristo, se trata del mismo signo que culmina en el Hombre sobre la cruz, "sin amor sexual, sin propiedad, sin patria, sin querrela, sin trabajo, que muere voluntariamente, personificando la idea de la humanidad" (5.11)

Deleuze los une al destino de Edipo Rey. " Los dos grandes personajes masculinos en la obra de Masoch son Caín y Cristo. Su signo es el mismo, ya que el signo con que está marcado Caín es el signo de la cruz que se escribía X o +". (5.85) Caín, el preferido de su madre, no fue lo mismo Abel, que está del lado del padre. Su preferido, Caín, hace de Eva la Diosa Madre. "Caín no es solamente caro a Masoch por los tormentos que sufre sino por el crimen que comete." (5.85) Su crimen pertenece al mundo masoquista, afirma Deleuze. "M arca el retorno ofensivo, el retorno alucinatorio del padre" (5.86) Constituye el fin del primer episodio.

El segundo episodio es Cristo: "La semejanza del padre es nuevamente abolida ("¿Por qué me has abandonado?"). Y la Madre es quien coloca-al hijo en la Cruz, contribución masoquista a la fantasía marial, versión de "Dios ha muerto". Y, crucificándolo, en un signo que lo acerca a la gran madre oral; asegura la resurrección como segundo nacimiento partenogenético. No es tanto el Hijo quien muere sino Dios Padre, la semejanza del padre en el hijo. La cruz; representa aquí la imagen maternal de muerte, el espejo donde el yo narcisista de Cristo (o de Caín) percibe el yo ideal (Cristo resucitado). ¿Por qué la enormidad del castigo de Caín y del suplicio de Cristo? Por que esta cristología en toda la obra de Masoch?". (5.86)

"Con Caín y con Cristo, Masoch expresa el objetivo final de toda su obra: Cristo no como hijo de Dios sino como el nuevo Hombre, es decir suprimida la semejanza con el padre, "el Hombre sobre la cruz, sin amor sexual, sin propiedad, sin patria, sin querrela, sin trabajo".(5.89)

Caín y Cristo tienen un 'legado' y un 'signo'. El 'legado' quiere decir tanto un emisario como la herencia, el 'signo' tiene varios significados, uno de ellos es el destino. Hay un punto de contacto entre herencia y destino en Caín y Cristo. Desde Deleuze tienen la marca del masoquismo. Convertirse en un 'hombre nuevo sin sexo' es nacer de la mujer sola, ser el objeto de un segundo nacimiento. La castración deja de ser un obstáculo o un castigo para el incesto, para convertirse en la condición que posibilita una unión incestuosa con la madre; nacimiento partenogenético".

"Pero la culpabilidad en el masoquismo es a la vez o más profundo y lo más irrisorio, lo mejor 'disimulado'. La culpabilidad es parte integrante del triunfo masoquista: se identifica con el humor y torna libre al masoquista". (5.89)

Masoch también tiene un legado, "Lo que el masoquista instaura contractualmente, en un momento determinado por un tiempo determinado, es también lo que está contenido desde siempre, ritualmente, en el orden simbólico del masoquismo. Para el masoquista, el contrato moderno, tal como lo elabora en tocadores y en las alcobas, expresa lo mismo que los más antiguos ritos, interpretados en las marismas y las estepas. Las novelas Masoch reflejan esta doble historia y desarrollan su identidad en más actual y lo más antiguo". (5.90)

El 'contrato' masoquista de Masoch está contenido desde siempre, es la herencia, el 'legado' de Caín.

El 'legado' del Caín Bíblico.-

Seguiremos las conjeturas del trabajo de Adolfo Benjamín: "Esta historia del fratricidio más famoso merece un estudio detenido que permita desvelar, a través de una minuciosa indagación, los motivos profundos del crimen aberrante. El relato, breve, se desarrolla en el libro del Génesis, cap. 4º: Caín, el criminal, es el hijo mayor de Adán y Eva, el primogénito. Cuando nace dice Eva: "He adquirido un varón con el favor de Yaveh". (2)

'El fratricidio más famosos', el de Caín, es inherente a la condición humana, son los celos que Lacan prioriza en su texto "La Familia". Los celos fratricidas con el hermano son la condición previa para su identificación con aquel. Aparece el semejante en su desdoblamiento fratricida.

Benjamín: "Aquí, en el idioma original de la Biblia, hay un juego de palabras entre el nombre Caín y el verbo adquirir. Esta jubilosa afirmación de Eva alude a la lucha que por la posesión del hijo se libraba en los primeros tiempos del patriarcado y corresponde a la alegría de la mujer que de sierva del marido pasaba a ser la madre del hombre.

Esta lucha se repite cotidianamente en la situación triangular (edípica) a través de los celos (manifiestos u ocultos) del padre por el recién nacido. Estos celos son la chispa que enciende el deseo de librarse del recién nacido rival.

La posesión del primogénito, llamado "el hijo de Dios", esta claramente señalada en la Biblia, por ej., en el relato del Génesis que trata de Abraham y su hijo Isaac"(2)

El complejo 'legado' de Caín: marcado por el 'infanticidio', es fratricida, parricida e incestuoso, es lo que se perpetúa en el 'Malestar en la Cultura'. Es la lucha por las distintas 'posesiones', Como hijo primogénito está entre la madre y el padre. Las palabras de Eva: "He adquirido un varón con el favor de Yaveh", inauguran al primogénito como "el hijo de Dios". Hay una desmentida originaria (Verleugnung) del padre en la situación triangular, hay una duplicación del padre en la estructura del drama edípico.

Deleuze descubre en el masoquismo desde Masoch, no solo como la repetición de la tragedia originaria. Caín y Cristo son sus personajes protagónicos en tanto el padre es 'forcluido' por ellos. Va más allá del mito bíblico. Esto es esencial en Masoch, en sus novelas; se produce el retorno del padre alucinado. Por eso "Dios ha muerto".

Deleuze: "La semejanza del padre es nuevamente abolida ("¿Por qué me has abandonado?"). Y la Madre es quien coloca al hijo en la Cruz, contribución masoquista a la fantasía marial, versión de "Dios ha muerto". Y, crucificándolo, en un signo que lo acerca a la gran madre oral; asegura la resurrección como segundo nacimiento partenogenético. No es tanto el Hijo quien muere sino Dios Padre, la semejanza del padre en el hijo. La cruz; representa aquí la imagen maternal de muerte, el espejo donde el yo narcisista de Cristo (o de Caín) percibe el yo ideal (Cristo resucitado). ¿Por qué la enormidad del castigo de Caín y del suplicio de Cristo?. Por que esta cristología en toda la obra de Masoch? ". (5.86)

Si las novelas Masoch reflejan esta '*cristología*', en lo más actual y en lo más antiguo, realiza el parricidio y el verdadero incesto, el que solo es posible con la madre para los sexos; el padre está excluido, solo lo prohíbe. 'Eva con Caín', representa en el mito bíblico, el poder de la 'Madre Unificante'; 'María con Cristo', en el cristianismo. Lacan sostiene: el *a* es lo que resta de la forclusión del poder de Goce de la 'Madre

Unificante' del Incesto. El 'legado de Caín y Cristo' es, sostener a la 'Madre todo poder', mediante la 'forclusión' del padre; el fantasma masoquista que se desdobra en el retorno del padre alucinado.

Benjamín: "La posesión del primogénito, llamado "el hijo de Dios", esta claramente señalada en la Biblia, por ejemplo, en el relato del Génesis que trata de Abraham y su hijo Isaac".(2) Si el 'hijo es de Dios' no lo es ni de Adán ni de Abraham. De allí la furia parricida, la que se perpetúa en las religiones primitivas con el sacrificio del 'primogénito', es en conjunción con el mito freudiano del 'crimen primordial totémico'.

El Contrato en Masoch, la Institución en Sade.-

Las antinómicas del lenguaje 'contrato-institución', fundan el trastrocamiento de la ley moderna con el recurso del humor y la ironía. El masoquista elabora 'contratos' mientras el sádico lo rechaza, lo destruye, exalta la 'instituciones'.

"El sádico tiene necesidad de instituciones y el masoquista de relaciones contractuales. **La Edad Media distinguía con agudeza dos clases de diabolismos, o de dos perversiones fundamentales: una por posesión y otra por pacto de alianza.** El sádico es quien piensa en términos de posesión instituida y el masoquismo en términos de alianza concertada.

La posesión es la locura propia del sadismo; el pacto del masoquismo . El sádico es quien piensa en términos de posesión. La posesión es la locura propia del sadismo, el pacto del masoquismo. El masoquista tiene que formar a la mujer déspota.(5.20)

He destacado en negritas un saber que viene del medioevo: la posesión y el pacto. El masoquista tiene que hacer un 'pacto' para formar a la mujer déspota, es necesario que la persuada y que la haga 'firmar el contrato'. Para lograrlo, debe ser esencialmente educador, para que una mujer quede atrapada en el fantasma masoquista. Debe producir en ella un nuevo sujeto: la 'mujer verdugo'; 'el objeto fantasmático elegido' de Nasio.

En esta empresa pedagógica corre los riesgos del fracaso. En todas las novelas de Masoch, la mujer persuadida, conserva una última duda, un último temor: comprometerse a realizar un papel al que se siente impulsada, porque quizás no lo sepa desempeñar, sea pecando por exceso o por defecto. En la empresa pedagógica lograda, los héroes de Masoch, entran en sumisión a 'la mujer-verdugo' en los tormentos que le inflige. "La mujer divorciada tiene por subtítulo: El calvario de un idealista."(5.)

Pero, ¿a dónde lleva el humor del 'pacto-contrato?': a la legalidad masoquista. la Ley de los héroes de Masoch, es transferida del padre a la madre. Es el humor y la ironía de la ley masoquista.

"En esta precipitación del contrato, parece que la función contractual es la de establecer la Ley, pero que, cuanto mas establecida es la ley, más cruel se toma y restringe los derechos de una de las partes contratantes, (en este caso la parte instigadora). El contrato masoquista tiene por fin conferir el poder simbólico de la ley a la imagen de la madre. (...) El culturalismo de Masoch presenta pues dos aspectos; un aspecto estético que se desarrolla en el modelo del arte y de la suspensión y un aspecto jurídico que se desarrolla en el modelo del contrato y de la sumisión". (5.69)

Sade en los escritos se expresa en términos de 'institución', surge la pura función imperativa y demostrativa del lenguaje como ley. Masoch se expresa en términos de contrato, la función persuasiva y contractual de la palabra hace la ley masoquista.

Debemos hacer la distinción jurídica entre el contrato y la institución. El primero supone derechos y de deberes, el 'contrato' tiene una duración limitada; no así la 'institución', Sade define un poder de larga duración. Lo esencial son las consecuencias jurídicas que tienen el 'contrato' y la 'institución' en la ley moderna. **Si el 'contrato' constituye la ley misma, la ética sadiana la sustituye por la acción.**

"Pero mas característica todavía es la diferencia del contrato y de la institución en relación a lo que se denomina una **ley**: el contrato es verdaderamente generador de una ley, tanto sí esta ley viene a superar como a tergiversar las condiciones que lo originaron; la institución por el contrario se presenta como perteneciendo a un orden muy diferente al de la ley, como haciendo inútiles las leyes y sustituyendo el

sistema de los derechos y de los deberes por un modelo dinámico de acción, de poder y de potencia". (5.70)

El pensamiento político en Sade, la Institución.-

Es necesaria la lectura de esta profunda cita de Deleuze, para abordar la complejidad del pensamiento sadiano y sus consecuencias.

"La afinidad del pensamiento de Sade con el tema de la institución (y con ciertos aspectos del pensamiento de Saint-Just) ha sido destacada con frecuencia. Pero eso no quiere decir solamente que los héroes de Sade ponen las instituciones al servicio de su anomalía, ni que tienen necesidad de las instituciones como límites para dar pleno valor a sus transgresiones, Sade tiene un pensamiento más directo y profundo de la institución". (5.70)

Primera y básica diferenciación con la psicopatología, el pensamiento de Sade, su ideología revolucionaria ha sido estudiado por eminentes filósofos **No puede ser reducido a la perversión**. Hay un pensamiento político vinculado al pensamiento de Saint Just. Un hombre político de la Revolución francesa, que terminó como Robespierre en la guillotina.

"Las relaciones de Sade con la ideología revolucionaria son complejas: no tiene ninguna simpatía por una concepción contractual del régimen republicano, y menos aún por la idea de ley. **En la revolución encuentra lo que más odia: la ley y el contrato. La ley y el contrato es lo que separa todavía a los franceses de la verdadera república**. Pero aquí aparece precisamente el pensamiento político de Sade: la manera en que opone la institución a la ley" (5.70)

Lo destacado en negritas nos conduce a lo más profundo del pensamiento sadiano; está más allá de la psicopatología perversa. Es su pensamiento político, su pensamiento jurídico. Un paso más en la revolución copernicana de Kant sobre la Ética, por ello el texto de Lacan 'Kant con Sade'. Quedó incompleto al faltar allí el ignorado Masoch, con su pensamiento político y jurídico opuesto a Sade.

"Un fundamento institucional de la república a un fundamento contractual, Saint Just destacaba la relación inversa; cuanto más leyes, menos instituciones (monarquía y despotismo), cuanto más instituciones, menos leyes (república). Todo ocurre como si Sade hubiera llevado ininterrumpidamente esta idea hasta la ironía, lo cual puede ser también su mejor argumento: ¿cuáles serían las instituciones que implicarían un mínimo de leyes y, en última instancia, ninguna ley (leyes 'tan dulces, en tan pequeño número' En el texto célebre de La Filosofía en el tocador, "Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos" sería erróneo ver una simple aplicación paradójica a la política de las fantasías sádicas. ". (5.70/71) El 'Contrato es la Ley' para Masoch, así como la 'Institución' para Sade moviliza la Revolución; las leyes inmovilizan la Revolución; por esto la 'Institución Ideal Revolucionaria'. Sería el modelo del Anarquismo extremo, así como la concepción Trotkista del marxismo.

Sade: "Las leyes traban las acciones, las inmovilizan y las moralizan. La rebeldía... no es un estado moral pero debe ser, sin embargo, el estado permanente de una república". El problema es saber hasta donde el contrato, las leyes y las instituciones, son mistificaciones al servicio del depotismo; o son las paradojas, las contradicciones de la ley en "El Malestar en la Cultura".

"La respuesta irónica de Sade es que, en esas condiciones, el ateísmo, la calumnia, el robo, la prostitución, el incesto, la sodomía, y aún hasta el asesinato, son institucionalizables y, más aún, son el objeto necesario de las instituciones ideales, de las instituciones de movimiento perpetuo." (5.71) Hay una contradicción en Sade entre sus escritos y su posición moderada durante la revolución. Sostiene Deleuze que tal oposición es insuficiente para descifrar el pensamiento de Sade.

El pensamiento político en Masoch.-

Es lo que quedó pendiente en Lacan y en otros estudiosos de Sade, el pensamiento político-jurídico en Masoch. Por eso afirma Deleuze:

"¿No habría que esperar de Masoch un prodigio inverso? No tanto un pensamiento irónico, en función de la Revolución del 89, sino un pensamiento humorístico en relación con las revoluciones de 1848. No tanto un pensamiento irónico de la institución en su oposición con el contrato y la ley, sino un pensamiento humorístico del contrato y de la ley, en sus relaciones mutuas, al punto que sólo se considerarían esos verdaderos problemas del derecho bajo las formas pervertidas que Sade y Masoch supieron darles, haciendo de ellos elementos novelescos en una parodia de filosofía de la historia." (5.72)

El pensamiento irónico de Sade con la Revolución Francesa es diferente al pensamiento humorístico de Masoch de la Revolución del 84.

La ley, el humor y la ironía.

Este título es copia del antepenúltimo título de Deleuze, profundiza de un modo original todo lo expuesto por él respecto a la ley en Sade y Masoch. Comienza por la ley Platónica:

La ironía es el movimiento platónico que consiste en sostener que la ley se funda en un principio más alto, el Bien platónico. El humor es reconocer que la ley puede cumplirse en 'lo mejor posible'. El humor y la ironía moderna es propia de Sade y Masoch.

"Existe una imagen clásica de la ley, de la que Platón elaboró su expresión más perfecta y que luego se impuso en el mundo cristiano. Esta imagen determina un doble estado de la ley, desde el punto de vista de su principio y desde el punto de vista de sus consecuencias. Con respecto al principio la ley, no es primera; es sólo un poder segundo y delegado, que depende de un principio más elevado que es el Bien. Si los hombres supieran lo que es el Bien, o supieran amoldarse a él, no tendrían necesidad de la ley. La ley es la representante del Bien en un mundo que en mayor o menor medida se alejó de él. Pero, desde el punto de vista de las consecuencias, obedecer a las leyes es lo "mejor", y lo mejor es la imagen del Bien. El justo se somete a las leyes, en el país donde nació, en el país donde vive. Obra buscando lo mejor, aunque conserva su libertad de pensar el Bien y para el Bien".(5.73)

Lacan en "Kant con Sade" parte de la 'Ética a Nicómaco' de Aristóteles. Deleuze de Platón. La ley no es primera, un 'Supremo Bien' es su causa y su fin. La ley lo representa, pero se alejó del Bien; el hombre justo no le queda otra que 'someterse a la ley para obrar lo mejor posible'. Está confundido el Bien con lo bueno.

"Hay una gran dosis de ironía en el proceso que va de las leyes a un Bien absoluto como a un principio necesario para fundarlas; y también mucho de humor en el proceso que desciende de las leyes a un Mejor relativo, necesario para persuadirnos de que tenemos que obedecer. Eso equivale a decir que la noción de ley se sostiene por sí misma sólo por la fuerza, y que tiene necesidad idealmente tanto de un principio más elevado como de una consecuencia más lejana. Quizás es por eso, según un misterioso texto de Fedón, que los discípulos asisten riendo a la muerte de Sócrates".(5.73/74)

El humor de la ley platónica es el Bien, la ironía, 'el Mejor infinitamente más justo'. Con Sade y Masoch, la subversión irónica y humorística de la Ley platónica. "La verdadera razón está en otra parte. En la Crítica de la razón práctica de Kant se encontrará su enunciación más rigurosa. Kant dice que la novedad de su método es que en él la ley no depende más del Bien sino que por el contrario, el Bien depende de la ley. Esto significa que la ley ya no tiene que fundarse, no puede fundarse en un principio superior de donde extraería su derecho. Significa además que la ley debe valer por sí misma y fundarse en sí misma, que no tiene por lo tanto otro recurso que su propia forma. Es la primera vez, desde entonces, que se puede y se debe hablar de LA LEY, sin otra especificación, sin indicar un objeto".(5.74)

Con Kant, la revolución copernicana de la ética: 'El Bien depende de la Ley', no hay una causa que funde su derecho, se funda en sí misma. No hay ironía ni el humor de un Bien como lo 'bueno', como objeto del deber, que lo bueno 'sea lo mejor posible'. "La ley moral es la representación de una pura forma, independiente de un contenido y de un objeto, de un dominio y de circunstancias".(5.74)

Kant rompe con la anarquía cuando un gobierno quiere rehacer su legalidad. Solo hay superación de la ley cuando la transforma negando el 'Poder Político' por encima de la Ley. Esto es fundamental en Kant, el 'Poder Político no es un Bien por encima de la Ley; la Ley kantiana tiene legalidad en sí misma.

"La revolución copericana de Kant en la Crítica de la Razón Pura consistía en hacer girar los objetivos del conocimiento alrededor del sujeto; pero la de la Razón práctica, que consiste en hacer girar el Bien alrededor de la ley, es mucho más importante. Sin duda expresaba cambios fundamentales en el mundo, y también las últimas consecuencias de un de un retorno a la fé judaica más allá del mundo cristiano. Quizás anunciaba además el retorno a una concepción presocrática edipiana de la Ley, más allá del mundo platónico. Haciendo de la ley un fundamento último, Kant dota al pensamiento moderno de una de sus dimensiones principales; en su esencia, **el objeto de la ley se nos escapa.**"(5.75) En negritas, la única referencia que Deleuze hace de Lacan en su texto 'Kant con Sade'.

¿Cuáles son las consecuencias de la Ley kantiana?: la ley actúa sin ser conocida. Al actuar sin ser conocida, no deja de involucrar al sujeto, Kant abre las puertas a lo inconsciente de la ley, o bien el inconsciente es la Ley.

"Es evidente que LA LEY, definida por su pura forma, sin materia y sin objeto, sin especificación, es tal que no se sabe lo que es, y no se puede saberlo. Actúa sin ser conocida. (5.75) El pensamiento kantiano anticipa los dominios del supeyó freudiano.

"Define un dominio indefinido donde ya-se es culpable, es decir donde ya se han transgredido los límites antes de saber lo que es esa ley; así ocurre con Edipo, La culpabilidad y el castigo tampoco nos hacen conocer lo que es la ley, sino que la dejan en esa misma indeterminación, que corresponde como tal a la extrema precisión del castigo. Kafka supo describir ese mundo. Al decir esto no queremos colocar a Kant junto a Kafka, sino solamente extraer dos polos que forman el pensamiento moderno de la ley. (5.75)

El pensamiento moderno de la ley kantiana niega la ironía de 'lo mejor posible'; **se es culpable de antemano.**

"En efecto, si la ley ya no se fundamenta en un Bien previo y superior, si vale por su propia forma, que mantiene al contenido totalmente indeterminado, se hace imposible decir que el justo obedece a la ley para lo mejor. O más bien; el que obedece la ley no es y no se siente justo. Al contrario se siente culpable, es de antemano culpable y, tanto más culpable cuanto más estrictamente la obedece. Mediante la misma operación, la ley se manifiesta en tanto que ley pura y nos constituye en culpables. Las dos proposiciones que formaban la imagen clásica se derrumban al mismo tiempo, la del principio y la de las consecuencias, la de la fundación por el Bien y la de la sanción por el justo".(5.75) Se ha derrumbado la Ley platónica con el paradigma kantiano; hay dos ordenes jurídicos que rigen en la cultura de allí 'su malestar.

Kant con Freud.-

Deleuze cita como obra cumbre 'El Malestar en la Cultura'. Freud, en su obra, resuelve la paradoja kantiana. "Le cabe a Freud el haber aclarado esa fantástica paradoja de la conciencia moral: aunque se siente más justo quien más se somete a la ley, ésta "se comporta con mayor severidad y manifiesta una desconfianza tanto más grande cuanto más virtuoso es el sujeto... Rigor tan extraordinario de la conciencia moral en el ser mejor y más dócil". (5.76)

La paradoja: el sujeto es culpable de antemano, para ello Freud debió partir del mito del siglo moderno: 'El crimen Primordial' de "Tótem y Tabú". Se extiende en toda su obra hasta "Moisés y el Monoteísmo". Primera paradoja: **El parricidio y el incesto ya fue cometido sin realizarlo**, el fantasma inconsciente, fundamento del psicoanálisis. La segunda paradoja: **mientras más me renuncio a mis deseos la conciencia moral superyóica se vuelve más severa.**

"Freud nos da la explicación analítica de la paradoja: **el renunciamiento a los impulsos no deriva de la conciencia moral sino que, por el contrario, es la conciencia moral la que nace del renunciamiento. Por lo tanto, cuanto más fuerte y riguroso es el renunciamiento en mayor grado la conciencia moral, heredera de los impulsos, es fuerte y se ejerce con rigor.** ("La acción ejercida sobre la

conciencia por ese renunciamento es tal que toda fracción de agresividad que nos abstenemos de satisfacer es retomada por el super yo y acentuada su propia agresividad contra el yo"). Se resuelve así la otra paradoja, concerniente al carácter fundamentalmente indeterminado de la ley"(5.76).

Lo paradójico de la Ley, al prohibirme la ley, ilumina el objeto que será mi deseo.

"Como dice Lacan, **la Ley es la misma cosa que el deseo reprimido**. No podría determinar su objeto sin contradicción o definirse por un contenido sin liberar la represión en la cual se basa. El objeto de la ley y el objeto del deseo son uno solo, y se ocultan a la vez. Cuando Freud demuestra que la identidad del objeto remite a la madre y la identidad del deseo y de la ley al padre, no pretende restaurar simplemente un contenido determinado de la ley sino, casi por el contrario, mostrar cómo la ley, en virtud de su fuente edípica, no puede sino ocultar necesariamente su contenido, para valer como pura forma nacida de un doble renunciamento tanto al objeto como al sujeto (padre y madre). (5.76)

La ley kantiana es inconsciente, precede al sujeto, lo constituye en su doble renunciamento edípico: renuncia al incesto con la madre y al deseo parricida. **Pero si la ley es la misma cosa que el deseo reprimido, lo reprimido retorna, se repite en las formaciones del inconsciente; que alimenta el castigo del superyó; la paradoja del sujeto es la repetición de su culpa en su aceptación de la Ley.**

La nueva ironía y el humor de Sade.-

El pensamiento moderno abrió con Sade y Masoch, una nueva ironía y humor en el trastrocamiento de la ley moderna. "Ellos representan las dos grandes empresas de una impugnación, de un trastrocamiento radical de la Ley. Denominamos siempre ironía al movimiento que consiste en superar la ley hacia un principio más alto, para sólo reconocer a la ley un poder segundo". (5.77)

No hay en ellos un Bien platónico. Sade nos enseña que "sólo se es tiranizado por la ley. "Las pasiones de mi vecino son infinitamente menos temibles que la injusticia de la ley, pues esas pasiones son contenidas por las mías, mientras que nada detiene, nada limita las injusticias de la ley".(5.78) La ley usurpa la verdadera soberanía; es una mistificación. Hace posible al tirano con la complicidad de los esclavos y los amos.

"Los tiranos nunca nacen en la anarquía, uno los ve erigirse sólo a la sombra de las leyes o basarse en ellas". Esto constituye la esencia del pensamiento de Sade; su odio por el tirano, El tirano habla del lenguaje de las leyes y no tiene otro lenguaje. Tiene necesidad de la "sombra de las leyes"; y los héroes de Sade se encuentran investidos de una extraña antitiranía, hablando como ningún tirano podrá hacerlo nunca, como ningún tirano lo hizo, instituyendo un contra-lenguaje". (5.78),

Es fundamental en el pensamiento de Sade que la ley debe ser superada por un principio más elevado, que no es un Bien que la fundamenta, "es por el contrario la Idea de un Mal, Ser supremo de maldad, que la trastoca. Se produce un trastrocamiento del platonismo y de la ley misma.(5.78) La idea del mal absoluto para Sade es la Naturaleza Primera, la que se opone a la Naturaleza Segunda, la de la ley. "Está más bien en las instituciones anárquicas de movimiento perpetuo y de revolución permanente. Sade lo recuerda frecuentemente: la ley sólo puede ser superada hacia la anarquía como institución impersonal".(5.78)

"La ironía es el juego de un pensamiento que se permite fundamentar la ley en un Bien infinitamente superior; el humor es el juego de este pensamiento que se permite sancionarla por un Mejor infinitamente más justo". (5.74)

La ley y el humor en Masoch.-

Deleuze sostiene que es el humor lo que rige el pensamiento de Masoch; no la ironía sadiana.

"Cuando se considera una fantasía o un rito masoquista, causa asombro el hecho de que la más estricta aplicación de la ley tiene allí el efecto opuesto al que hubiera normalmente logrado (por ejemplo, los latigazos, lejos de castigar o de prevenir una erección, la provocan, la aseguran). Es una demostración de absurdo.

Considerando la ley como proceso, punitivo, el masoquista comienza por hacerse aplicar el castigo; y en este castigo sufrido, encuentra paradójicamente una razón que lo autoriza, y aún que lo obliga a experimentar el placer que la ley debía prohibirle. **El humor masoquista consiste en lo siguiente: la misma ley que me prohíbe realizar un deseo bajo pena de un castigo consecuente es ahora una ley que coloca el castigo en primer lugar y me ordena en consecuencia satisfacer el deseo.** Cuando más, el masoquista encuentra en el castigo o en el dolor un placer preliminar, pero su verdadero placer, lo encuentran con la imagen clásica de la ley y ofrecer una imagen propiamente moderna". (5.79)

Es humorístico que la misma ley que prohíbe realizar un deseo, al colocar el castigo y el dolor en primer lugar, es la ley que, como imperativo, ordena satisfacer el deseo. Es a fuerza de observar la ley, de adaptarse a la ley, que se gustará algo de esos placeres. La ley no está subvertida irónicamente, sino humorísticamente: la más estricta aplicación de la ley tiene allí el efecto opuesto.

Bibliografía.-

- 1.-Bauleo Armando Locura social / Locura individual. Diario "Página 12". 3 de agosto del 2000
- 2.-Benjamín Adolfo El fratricidio de Caín y Abel
- 3.-del Campo Emiliano La problemática de las psicosis; las 'Psicosis Transitorias' a la luz del concepto de «forclusión local» de J.D.Nasio.-(Inédito)
- 4.-del Campo Emiliano "Ricardo, la cura de un fetichista. Del fetichismo al masoquismo". Inédito
- 5.--Deleuze Gilles Sacher Masoch & Sade. Editorial Universitaria de Córdoba 1969,
- 6.-Lacan Jacques Kant con Sade. Escritos 2. Edit. Siglo XXI
- 7.-Lacan Jacques Seminaire Logique du Fantasma. 19 IV. 1967.
- 8.-Nasio Juan David Les yeux de laur. Le concept d'objet a dans la théorie de J. Lacan. Aubier Paris 1987. France
- 9.-Nasio Juan David El libro del amor y el dolor. Gedisa Editorial.

Psicoanálisis y literatura

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Literatura"

Sara Elena Hassan – Gerardo Herreros

...Es cierto, como de costumbre, que el psicoanálisis recibe aquí de la literatura -podría en principio tomar este ejemplo que sería del resorte de la represión- una idea menos psicobiográfica. En cuanto a mí, si propongo el texto de Poe, con lo que hay detrás, al psicoanálisis, es precisamente para que él sólo pueda abordarlo a condición de mostrar allí su fracaso. De esta forma ilumino al psicoanálisis.

J. Lacan. El Seminario. 12 de Mayo de 1971

El psicoanálisis ha estado ligado a las letras desde sus orígenes. Freud lo escribía: "*Hacía mucho tiempo que el concepto de lo inconsciente golpeaba a las puertas de la psicología para ser admitido. Filosofía y literatura jugaron con él hartos a menudo, pero la ciencia no sabía emplearlo.*" (1)

Los analistas de ayer y hoy, hemos extraído saber del texto literario y no pocas veces las letras nos han iluminado en relación a la teoría o a la clínica. Jensen, Schreber, Joyce, Durás, Poe -solo para nombrar unos pocos- son paradigmas de lo que nos han aportado sus textos.

Sin caer en lo que también Freud nos advertía cuando decía "*Quizás hemos brindado una genuina caricatura de la interpretación atribuyendo a una inocente obra de arte tendencias que su autor ni vislumbraba, con lo cual no habríamos hecho sino volver a demostrar cuán fácil es hallar lo que uno busca y de lo cual uno mismo rebosa...*" (2), pensamos que la articulación Literatura-Psicoanálisis no dejará de ser un campo fértil para la producción. (3)

Los textos de esta sección enfocan escritores de géneros y épocas diferentes. Pero las diferencias no radican sólo en esto, sino también en la orientación que los autores de los trabajos plantean.

En el primero, sobre la [Austeridad de Auster](#), **Alejandra Glaze**, sugiere desde su título juegos del significante, pero avanza sobre una problemática contemporánea -planteada por un escritor contemporáneo- que pone de relieve los avatares de la pulsión, el lugar del Otro, las formas presentes del duelo, el sujeto en la ciudad actual y los nuevos lazos sociales, culminando en una visión novedosa acerca de ciertos aspectos del posmodernismo.

Con una escritura sólida y amena, demostrando un amplio conocimiento de Paul Auster y su obra, sin caer en una erudición estéril, la autora despliega una marcada hipotiposis de los personajes de este brillante escritor. Ella nos dice "*En la época de mayor auge de la imagen, de las apariencias y de la emancipación yoica, donde el amo capitalista introduce una medida sin medida, Auster nos muestra estos personajes, en cierto sentido tan humanizados y actuales, donde pulsión y cálculo van de la mano.*"

El segundo artículo, **De los -ismos a Lacan(alización literaria)** de **José Mayoralas García**, detiene su mirada en *The submarine plans* de Agatha Christie.

Tal vez por el carácter de profesor de lengua de su autor, el trabajo teje su trama lacaniana con elementos de un momento de la enseñanza de Lacan que, entendemos, privilegia al inconsciente como simbólico, sosteniéndose en la prevalencia de la red de significantes y las articulaciones lingüísticas, invitándonos a pensar un psicoanálisis detectivesco, à la *Poirot*.

Explotando al máximo una lectura psicoanalítica centrada fundamentalmente en el registro simbólico, en las relaciones entre la letra, la falta, el inconsciente en el texto y en la escritora, Mayoralas García resalta "*Debe quedar claro que se trata de "la letra entendida no como soporte fonemático, ni como figuración, imagen del objeto, sino como una marca distintiva, como trazo que designa una relación del lenguaje con lo Real". Esto es muy importante y decisivo. Tanto es así que la "lingüística queda del lado del Significante, el psicoanálisis queda del lado de la letra.*"

Estos dos abordajes, a través del bies de la literatura, muestran una asimilación de la teoría lacaniana por lugares y momentos diferentes, haciendo pensar a los autores de estas líneas en una transmisión en cierto sentido moebiana de las ideas de Lacan.

Notas

(1) Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis. (1938)

(2) El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen (1906)

(3) Sugerimos para el lector que no lo haya leído, el texto "*La escritura comienza donde el psicoanálisis termina*" de Serge André, publicado en [Acheronta 11](#)

De los –ismos a Lacan(alización literaria) (Una lectura lacaniana de *The submarine plans* de Agatha Christie)

José Mayoralas García

Introducción: la trama como trampa

Un singular relato de A. Christie titulado *The submarine plans* nos interesó sobremanera porque trama, entre otras muchas cuestiones, una curiosa *mentira* urdida como si de un verdadero ‘robo’ se tratase. Dicha tram(p)a (por cierto muy sencilla y que sólo razones de índole pedagógica justifican que parafraseemos aquí) se reduce al (enigmático) ‘robo’ de unos *planos* que un tal *lord Alloway* (d)enuncia habilísimamente ante Poirot mediante este escueto enunciado en voz pasiva:

We have had a most serious loss. The plans of the new Z type submarine have been stolen." 1

Con esta sencilla frase bimembre, A. Christie ha dicho prácticamente ‘todo’ narratológicamente hablando y a partir de ahí, el resto serán puras peripecias que pertenecen a lo que tradicionalmente se conoce como *descripción*. No obstante, desde una perspectiva *lacaniana* como la nuestra, la escritora ha sugerido ciertamente más de lo que ha dicho (ella misma y) su personaje-portavoz. En efecto, antes de hacernos cargo del inconsciente de la escritora estructurado como un lenguaje, vamos a comprobar acto y seguido como, en primer lugar, *lord Alloway* (no) ha dicho ‘todo’. Vamos a irlo viendo detenidamente. En lo que acaba de enunciar ha dicho lo que (le) falta y en lo que ha dicho que le falta, le falta por decir que se ha guardado de decir lo que *esconde* en ese ‘robo’ que (d)enuncia y del cual es él mismo el taimado artífice. Hasta aquí, y por ahora, nos movemos en el terreno del puro ‘*mensonge romantique*’ que esconde una segura *verdad* (inconsciente) disfrazada de entretenida ficción novelesca...

La verdad es que pocos relatos subrayan mejor que éste, ya en sus comienzos, que algo debe ‘faltar’ para que eso se quiera contar. Con lo cual, A. Christie nos *sumerge* ya en la cuestión del *robo de unos planos* que nosotros leemos ya –en estructura- como si se tratase de ‘algo’ relativo a una pérdida, déficit, carencia... que se da a leer como el robo de unos planos, pero que en realidad remite a otro(s) *plano(s)* o Cosa-perdida fundamental que en la teoría de Lacan se designa por el objeto < a > : (*das Ding sub-marina*) "Le langage ne commence qu'avec le vide (...) au point de départ, je ne parle pas pour dire quelque chose, mais c'est un rien qui demande à parler, rien ne parle, rien trouve son être dans la parole et l'être de la parole n'est rien" 2. Lo que es ya para una lectura como la nuestra, todo un símbolo y una alegoría: ¿se trata del ‘objeto’ *profundamente* perdido? Esta pregunta no es más que una sospecha estructural. Su respuesta merece una larga elaboración a fin de evitar los ripios coyunturales.

Pero antes de ir demasiado lejos, no hay que olvidar que estamos frente a una ficción novelesca que narra, a su vez, otra fantasía o ficción en torno a un simulacro de robo. De lo cual se ‘desprende’ literalmente que todo es un auténtico ‘montaje’ por parte de un *lord Alloway* que finge el robo de los ‘planos’ de un hipotético ‘submarino’ que no es todavía más que un ‘proyecto’ desaparecido, ‘robado’, como suele decirse, *avant la lettre*, por obra y gracia de una ‘fantasía’ de rapto fraguada por él. Desenmarañar esta extraña falacia urdida por el *lord* estaba previsto por A. Christie que le correspondiese al famoso detective Poirot. Y, en efecto, así es. Este lleva a cabo su labor de detective conforme al programa narratológico previsto por su autora. Razón por la cual, importa relativamente poco, para una lectura como la nuestra, seguir a Poirot en sus inferencias. Peor aún, conformarse con estas inferencias racionales por el lado del más tramposo de los *significados*: el psicologizante, el que acecha a quienes en crítica literaria se encaminan por esos falsos derroteros de los falsos *status causae* que indagan acerca del (‘contenido’ del) robo es ciertamente perderse en raciocinios sin salirse de la *doxa*: "là où la rationalité se trouve en défaut, le détective (...) est face non pas à de l'inconnu mais face à du caché, et la définition de la vérité qui est la sienne ne s'oppose pas à l'erreur mais au mensonge" 3. Dicho es otra manera: allí donde la labor del detective acaba cuando consigue dar con la mentira urdida por *lord Alloway*, empieza la nuestra, que tiene como meta alcanzar el *plano* de lo desconocido: lo *Real* de Lacan.

Lo que puede decirse por el momento de este comienzo y de esta tram(p)a es que recuerda un tanto curiosamente, lo comprobaremos mejor más adelante, a ese proverbial inicio de los cuentos mayorquines que comienzan siempre así: "Això era i no era". En efecto, "Jakobson aborde la même question dans ces

termes: <Il y a des pays où on baise la main à une femme, et d'autres où on se contente de dire: "Je vous baise la main" 4. Y en lo que a este relato concierne, conviene tomar en consideración estas palabras de una muy autorizada biógrafa de la autora en cuestión. Sin ser lacaniana, dice así: "la novela de misterio, con todas sus limitaciones y convenciones, ha de seguir la regla general que dice que toda ficción es un ejercicio de autorrevelación, más completa en tanto que se lleva a cabo de manera en gran medida inconsciente" 5. Le tomamos la palabra en aras a desarrollar lo que ella simplemente formula.

1. Funciones pragmático-discursivas de la pasiva: estructura y gramática de la pulsión (S <> D)

Hechas estas advertencias teórico-prácticas a manera de prolegómenos, conviene que, siguiendo las pautas de cualquier caminar científico, vayamos siempre de lo más general a lo más particular, esto es, del estudio de este enunciado en voz pasiva, pasando por el estudio del *Significante* princeps que lo constituye y que no es otro que - *The submarine plans*- hasta desembocar en el estudio de la letra < Z > porque da nombre al supuesto proyecto de 'submarino' robado, verdadero *quid* del relato.

Según una encuesta llevada cabo por J.Dubois, que toma como corpus el periódico *Le Monde*, de cada cuatro oraciones en voz pasiva, tres dejan fuera al tradicional sujeto agente. A decir de García Miguel, "Una de las funciones pragmático-discursivas de la pasiva es situar el agente fuera del primer *plano* (subrayado por nosotros, J. Mayoralas) en la presentación del proceso" 6 Y en efecto, en la presentación de este proceso de robo (d)enunciado por *lord Alloway* a Poirot, el 'ladrón' o sujeto agente queda tácticamente fuera del primer '*plano*'. Mientras que el sujeto del enunciado, que nos es otro que un *lord Alloway* diciendo "*We have...*", se diluye en "una evocación biactancial (en la que el) agente genérico es inferible del contexto" 7, a este mismo sujeto, por tradicional presunción, suele atribuírsele automáticamente el rol de Sujeto paciente. Y todo el entramado de este relato se teje, como se 'desprende' fácilmente, a partir de esta engañosa significación lógico-semántica de la pasiva leída como frase (escolar). A. Christie se sirve como en bandeja de ese acervo que las lenguas tienen de común en su código y que no es otro que el de poder formular frases en voz pasiva que permiten que el llamado sujeto agente se camufle, obnuble, eclipse,... permaneciendo siempre en *fading* hasta que en un (engañoso) *happy end* (parece que) todo se descubre. ¡Ilusión romántica! Veamos.

1.1 Paradoja del enunciado ejemplar

Tal y como se confirma hacia el final del relato, todo este simulacro de robo es una hábil estratagema '*perlocutiva*' urdida por A. Christie -y magistralmente escenificada por *lord Alloway*- destinada a enganchar, engañar y a influir sobre el lector y sobre Poirot a fin de entram(p)arlos miserablemente. Y todo porque proferir un enunciado en voz pasiva acarrea ineludiblemente ese *fading* del sujeto agente del que venimos hablando y que permite, ni más ni menos, que "un enunciado-ejemplar significa algo acerca de sí mismo, pero esto *no forma parte de su contenido proposicional*, es decir, del estado de cosas por él representado (...) Y cuando se produce un conflicto entre lo que el ejemplar y su contenido proposicional muestran o indican reflexivamente, el enunciado no es simplemente falso, sino pragmáticamente contradictorio" 8. De ahí que pasemos a estipular que "C'est parce que la langue peut "mentir" qu'est possible la science, qui vérifie les hypothèses et réfute les fictions" 9.

1.2 La mentira como una '*violación oculta*' contra la máxima kantiana de cualidad

Siguiendo muy de cerca los vericuetos de este enunciado en voz pasiva y considerándolo ahora desde un punto de vista eminentemente pragmático-discursivo cabe señalar que se ha incumplido aquí la llamada regla de 'sinceridad' que debe presidir cualquier contrato conversacional. Es decir, a través de *lord Alloway* se incumple el mandato kantiano de *cualidad* que reza así: ¡sé sincero!10. Grice denomina '*violación oculta*' a toda mentira contra la máxima de *cualidad*. Como queda dicho, el citado personaje incumple la mencionada regla de *cualidad*. La labor (narratológicamente pactada) de Poirot se limita a reconstruir ese *puzzle* mediante un proceso de raciocinio o inferencia que deshaga la estrategia en la que se mueve ese *político avezado* que representa *lord Alloway*.

Pero una vez repasados dichos *contenidos*, nuestra labor nunca puede detenerse en investigar – a la manera de Poirot- los *status causae*. Nunca la labor del crítico literario puede reducirse a detectar simples inferencias lógicas mediante racionalizaciones positivas

1.3 El 'decir' de lo dicho

Y en efecto, el personaje-*sujeto* que (d)enuncia el 'robo', eclipsando el *decir* y eclipsándose en de lo *dicho*, formula algo 'pragmáticamente contradictorio' y que recuerda a lo que se conoce como contraseña o palabra de pase debido a que ya no hay correspondencia unívoca entre lo que se dice, lo que ha sido dicho y lo que A. Christie (se) quiere decir o ha dicho realmente: "aucun écrivain ne saurait , en effet, créer une oeuvre valable en posant des problèmes qu'il a lui-même dépassés (...) C'est donc l'*insufisance* (subrayado por nosotros, J. Mayoralas), le caractère problématique de ces valeurs, non seulement dans la conscience du héros, mais aussi dans celle de l'auteur qui explique la naissance de la forme romanesque" 11. Razón por la cual, para el crítico literario, "Si l'interprétation a une efficacité, c'est qu'elle performe ce que le récit (...) avait transformé en constatatif" 12. De lo que se 'desprende' ya que si un personaje miente, su autora emite una verdad a su pesar, o lo que viene siendo lo mismo, dice la verdad mintiendo. Es obvio que A. Christie controla la 'mentira' estratégica del personaje: pero lo que no es seguro es que —estratégicamente— pueda también prever y/o calcular de antemano el alcance de sus fantasías (en lo que éstas tienen de estructura fantasmática). Y, justamente, la estructura, por definición, es siempre un 'soporte', aquello que no puede ni 'verse', ni 'tocarse', ni tenerse, como el susodicho <submarino>, al igual que su 'robo' y todo lo demás. Nada es tangible, se trata de una pura *Gestalt* en ausencia de la cosa. Todorov lo formula así: "L'évocation symbolique est foncièrement multiple (...) comment faire pour garder à la fois l'exactitude sémantique, la ressemblance phonique, l'évocation intertextuelle, l'implication concernant l'énonciateur et combien d'autres encore?" 13. Un Proceso tan cargado de in-determinaciones y de plurisignificaciones se conoció siempre bajo el nombre de sobredeterminación. En Lingüística se habla amalgama.14.

2 El amalgama como pista de lectura algorítmica del *Significante The submarine plans*

Prosiguiendo con nuestros planteamientos iniciales, vamos a tener ocasión de verificar cómo, tampoco aquí, el sintagma nominal o Significante princeps que da título genérico y constituye el *moto* o *leitmotiv* del relato se caracteriza(rá) en modo alguno por remitir al *concepto-significado-objeto-cosa-submarina...* A lo sumo, se trata de un metafórico 'proyecto de submarino' que ha sido robado *avant la lettre*, esto es, antes de que sea o se tenga, incluso en la ficción, como tal. Lo que se (auto)roba es un 'proyecto' que responde —y obedece— a una simple letra < Z > que hay que tener muy en cuenta siguiendo a Lacan al pie de la letra y situándonos con él en otro *plano*. Por cierto, el amalgama que existe en inglés entre *planos/planes* de pie a que los *planes* estratégicos y secretos de *lord Alloway* re-presenten. tanto a los *planes* secretos del lord como a los *planes* que A. Christie 'tiene' en otro *plano*. Y ello, al margen de lo que A. Christie piense o ignore, esto es, sin saberlo y sin quererlo y por el solo hecho de narrar una ficción con estructura de *fantasma*. En principio, esta presentación de un mismo pensamiento, deseo, etc., bajo diferentes metonimias, es casi una especie de *expolición* en filigrana: "qui est pour les pensées ce que la Synonymie est pour les mots, reproduit une même pensée sous différents aspects ou sous différents tours, afin de la rendre plus sensible et plus intéressante" 15. Pero nunca debemos de perder de vista que 'algo' se revela, no a través de las palabras que lo encubren, sino a través de su resultado" 16.

Tales estrategias discursivo-textuales apenas veladas nos permiten prolongar la red metafórica a fin de dar con el quid de ese "a most serious loss", esto es, con una *carencia*, *déficit*, *falta*, objeto <a> que es lo que en teoría *lacaniana* se corresponde verdaderamente con ese Significante princeps, cualesquiera que sean los significados que saltan a primera vista configurándose como significados o conceptos empíricos por debajo de la barra del algoritmo. Operaciones sustitutivas que esquematizamos así:

RELATO	Ste	<i>The plans of the new Z type submarine have been</i>
	sdo	<i>stolen ↓</i> <i>We have had a most serious loss ↓</i>

Como puede leerse, nada que sea muy diferente de lo ya dijeran Hegel, Lukàcs, Szondi, etc., a propósito de ese óptimo reencuentro del fondo o substancia con la forma: "las verdaderas obras de arte son aquellas cuyo contenido y forma se revelan idénticos (...) la relación absoluta del contenido y de la forma (...) es la transformación del uno en el otro" 17 Eso mismo es lo que hemos puesto de manifiesto, *in fine*, en muy lograda interdependencia que la barra del algoritmo señala entre los dos enunciados de la frase bimembre. Lo que permite que puedan leerse como el borde de una interminable e intermitente bande de Moebius que remite perpetuamente del **stolen** de arriba al **loss** de debajo de la barra, en un permanente ir y venir que perpetúa su irremediable *decir* y al que nosotros conferimos *sentido* mediante 'cortes' o 'puntadas' que pueden reconstruirse leyendo este gráfico:

Texto >	<u>Ste</u> sdo	<u>Thessubmarineplars</u> planos / planes	<u>planes</u> proyecto	<u>robo</u> carencia	<u>Z</u> ¿	< a > (-)
---------	-------------------	--	---------------------------	-------------------------	---------------	--------------

"Que se passera-t-il, en effet, si j'ajoute un signifiant après l'autre pour former une phrase (une "chaîne signifiante") (...) Il se passera, selon Lacan, qu'aucune des significations n'aura de signifié *définitif* (*subrayado por nosotros*, J. Mayoralas) avant de s' être combiné avec les autres signifiants, jusqu'à ce qu'un point scelle rétroactivement et provisoirement le sens de la phrase" 18. Se trata, nada menos, que del llamado proceso del *Nachträglichkeit* de Freud, *après-coup de Lacan* y lo que nosotros denominamos lectura analéptica. Entre las numerosas acepciones que reviste el *Significante* lacaniano, retenemos aquí especialmente ésta: "pues el significante es el instrumento con que se expresa el significado desaparecido" 19.

Y es que, como vamos teniendo ocasión de ir comprobando, 'submarino', 'planos', 'robo', etc., están separados por "une barre résistant à la signification " 20 en donde "Le signifiant ne se constitue que d'un rassemblement synchronique et dénombrable où aucun ne se soutient que du principe de son opposition à chacun des autres" 21.

2.1 Lo inefable a manera de *para-doxa*

Comprobamos ya, no nos cansaremos de repetirlo, como este desvío de la *doxa* hace que esta <clase Z de *submarine*> no sea ya ningún objeto, "Car "l'objet" n'est pas une chose, ni même une catégorie, c'est un statut de sens et une forme qui implique une conversion générale entre signifiants et signifiés, où le "signifié" glisse de signifiants en signifiants, où, enfin, il n'y a pas de différence d'essence entre les uns et les autres, entre l'"exprimant" et l'"exprimé", le "découpant" et le "découpé" 22. Es lo que hemos querido visualizar y/o poner de manifiesto –a ese *latente*- con este pequeño esquema sintético-recapitulativo. Se trata, por parte de A. Christie, de un intento literariamente muy logrado –pero siempre más o menos desesperado- para poner en palabras un inefable que acaba formulándose conforme va avanzando el relato en tanto que *fading* primero, déficit, carencia, dificultad, apuesta, etc. "si la linguistique nous promeut le signifiant à y voir le déterminant du signifié, l'analyse révèle la vérité de ce rapport à faire des trous du sens les déterminants de son discours"23.

Con una regularidad prácticamente ejemplar, el signo se encuentra des-asido al designarse por sus efectos en una ausencia manifiesta en lo latente. Corresponde encarar progresivamente aquí todos y cada uno de los mecanismos y procedimientos a los que remite dicha defección.

Eso es precisamente lo que acabamos de esquematizar con esas "operaciones lógicas y que en sí mismas carecen de significación, sólo dan cuenta de la lógica, establecen como escritura la lógica de una ley. Luego es preciso hablar "alrededor" de dicha escritura para que se la pueda entender" 24. Porque hay que hacer especial hincapié en que sólo se habla aquí del simple diseño de un proyecto (¿proyección?) - que *aparece* ya como *desaparecido* desde el comienzo- y que va quedando (reducido o ampliado) a (no) ser más que déficit, carencia, falta, etc. Resulta curioso constatar que el tan traído y llevado submarino (no) sea otra cosa más que un 'proyecto' y –complementariamente- "le symbole de la place où il manque"25. Un proyecto de submarino -con nombre propio- que se identifica a una última letra < Z > que –curiosa, sintomática y paradójicamente- remite a una verdad(era carencia) primera! De ahí, también, la reversibilidad a la que remite cada uno de los monomios de esta frase bimembre que necesita aprehenderse en la retroacción de cada uno de los miembros –leídos de izquierda a derecha y viceversa- en el interior de ese binomio verdaderamente alegórico y representativo de todo el relato..

2.2 El robo leído como 'falta' u *objeto* < a >

En estructura (profunda) y a medida que vamos leyendo, dichos *planos* se van constituyendo en algo así como la causa de un deseo de restitución (y como la causa *del deseo* por antonomasia del objeto faltante...), "pero como no hay objeto capaz de llenar el vacío en el centro de lo real, ni palabra capaz de decir la Cosa, comienza la gran danza del *Significante* sobre la pista del *significado*, donde cualquier palabra y cualquier objeto aparecen en su especularización como sustitutos insuficientes de lo Real imposible" 26. De ahí que podamos decir con Godino Cabas que su *valor* se juega en el interior de un *sistema*: "concepto según el cual ningún Ste existe si no es en relación a otros significantes; en simultánea, y de acuerdo con este desarrollo, el *sentido* es un efecto de la oposición (o juego opositivo) de los significantes. Hecha esta importante aclaración, nos encontramos con que -para el psicoanálisis- ninguna imagen es entendible si no es en relación a una red de imágenes, que al mismo tiempo que relativice la imagen inicialmente librada en el curso del análisis, muestre todas sus posibilidades de combinación" 27 .

3. *The submarine plans* como avatares de la letra < Z >

En realidad, lo único verdadero y verdaderamente materializable de este *speech act* performativo o *acto* de enunciación que venimos trabajando, no tratándose de ningún *contenido* verdadero, se mire por dónde se mire, reside –en último término- en la realidad definicional de esta letra < Z > que (se) corresponde –no por casualidad, a menos que el azar haga bien las cosas- con el nombre propio del citado submarino y con la última letra del alfabeto. ¡Todo un símbolo y una alegoría! Como lo único que se dice y se sabe es que (siempre) 'falta algo': 'algo' que, narratológicamente hablando, viene siendo 'los planos de un proyecto de submarino de la clase Z'; pero todo ello se conoce gracias a que hay una letra para decirlo, entonces, el problema que se plantea cuando uno ya no tiene más que las *para-dojas* de los sofismas literarios ante sí, es cómo resolver una mentira que tiene estructura de sofisma, una verdad que cobra estructura de paradoja y de ficción. La respuesta se hace esperar porque se ha de buscar en las distintas reencarnaciones o avatares de la < Z > en sus respectivos desplazamientos simbólicos.

3.1 Indicios literales

Ya sabíamos que no es la realidad de lo acontecido lo que trasciende, sino una percepción (imaginaria) que corre por cuenta y riesgo (del *sujeto*) del *deseo* disfrazado de fantasía literaria. Entonces, lo primero que hay que tomar en consideración es que estamos trabajando con una *letra* que sirve para designar algo (metafórico) que se sabe que (es y no) es más que un proyecto 28. He ahí el tipo de pista lateral, pero *literal*, que no parece gran cosa y que, sin embargo, puede despertar cierta zozobra. Debe quedar claro que se trata de "la letra entendida no como soporte fonemático, ni como figuración, imagen del objeto, sino como una marca distintiva, como trazo que designa una relación del lenguaje con lo Real" 29. Esto es muy importante y decisivo. Tanto es así que la "lingüística queda del lado del Significante, el psicoanálisis queda del lado de la letra" 30. Labor ésta en la que nos ayuda una de las más acreditadas biógrafas de A. Christie cuando previene al lector en estos términos: "las pistas textuales desempeñan el mismo papel que las visuales en una película, permitiendo que el lector compita en sagacidad con el gran detective (...) La preferencia que Christie muestra hacia las pistas textuales, en detrimento de las materiales, hace de ella una escritora más honesta, con el lector, que la mayoría de los novelistas de misterio. Esta es, sin duda, una de las razones de que todavía nos agraden sus libros" 31. Y ésta es, sin duda, la pista que estamos siguiendo.

3.2 La letra < Z > como aquello que es idéntico (al 'robo leído como): la 'falta' que re-presenta

Y lo más interesante de todo es que, como ya hemos dicho más de una vez, "La signifi-cance se produit non pas là où il y a "un sens caché ", mais là où le sujet ne savait pas" 32. Porque, no lo olvidemos, lo que aquí se representa es una dialéctica de la sustitución de un símbolo > Significante (-) <submarino> por una *letter*;-Z- marca o una letra -Z- que sustituye a la cosa-en-sí ...Y, desde esta perspectiva -o desde este plano- < Z > es el negativo de la cosa representada. Esto es, la letra como aquello que es idéntico a su enunciado

En tanto que la teoría lacaniana es una teoría del déficit, de la 'falta' (*manque*) o carencia, la palabra nunca pierde su capacidad de indicar una articulación a la falta y más concretamente < Z > indica una articulación

a la falta De ahí que se diga que el *deseo*, no siendo articulable, está articulado por medio del lenguaje. Por ello, se puede hablar de los *planos* como de '*objeto fétiche*', dado que, por definición, el *Significante* para Lacan es símbolo de una ausencia, referencia a un cambio de lugar 33. Es ese Imaginario el que confiere (a lord Alloway aquí) la categoría de Amo absoluto dado que su carencia es una posesión que no está al alcance de nadie... "Or, cette alternance de la présence et de l'absence -système fondé sur l'opposition du plus et du moins- caractérise les systèmes symboliques comme tels. Notons que le mot déjà constitue la présence sur fond d'absence: il nous détache de la perception empirique de la chose; à la limite, il l'annule, et en même temps il fait subsister la chose sous une autre forme. Absence, elle n'en est pas moins évoquée" 34.

3.3 La tram(p)a consiste en el olvido de la letra

Y todo el enigma y toda la tram(p)a tendida por A. Christie al lector se genera porque éste hace caso omiso de la *letra* < Z > en tanto que ésta es presencia de una ausencia que se da como 'robo', constituyéndose en la única 'verdad' tangible, letrada y cifrada. "La logique signifiante qui est mise en place, et qui met en place un sujet entièrement calculable, comporte sa stratégie. Celle qui nous interesse ici concerne la raison de l'inconscient, le sens du non-sens, conçus à partir de la lettre et de son noyau insécable" 35. Como para Lacan está claro que el sujeto es "entièrement calculable (...) réduit à la formule d'une matrice de combinaisons signifiantes" 36, no resulta demasiado complicado deducir *post-festum* quién soporta el peso de la enunciación: se trata del inconsciente de A. Christie estructurado como un lenguaje.

Una vez más se verifica aquí la tesis lacaniana según la cual la *letra* es 'como aquello que es idéntico a su enunciado. Estamos, pues, frente a una "métaphore psychographique (...) comparable à une écriture hiéroglyphique (...) une graphématique conviendrait mieux qu'une phonématique à un tel propos" 37. Y es en este contexto en el que hemos hablado anteriormente de contraseña o de palabra de pase donde "El problema no está en cuál es el sitio exacto de las palabras <o de las letras> sino en cuál es la relación del lugar con el sentido" 38. Y aquí, una 'falta' de lugar' se corresponde con la atribución del último sentido homologable a la última letra < Z > .

Para evitar caer en un posible solipsismo, "En realidad, hemos de interpretar psicoanalíticamente, (...) un 'acto' (<speech act performativo>) (que) se revela, no a través de las palabras que lo encubren, sino a través de su resultado" 39. Hemos querido demostrar, de paso, cómo nuestras tesis se apartan de ese "deconstruccionismo" *derridiano* que propugna que la lógica textual, al desobedecer al *telos*, no es ni verdadera ni falsa. Lo que le lleva a proponer que la literatura se está convirtiendo en un simulacro sin referente que no describe otra cosa que su propia inscripción. En *la Dissémination* (1972), *Glas* (1974), etc., Derrida propugna una literatura desmembrada y aleatoria muy similar a un universo cibernético que posiblemente pueda aplicarse, en un primer momento, a Mallarmé, a Joyce, etc., pero no a A. Christie. En lo que a nosotros respecta, cabe hacer especial hincapié en que "la stratégie de langage propre à la poésie (...) paraît bien consister dans la constitution d'un sens qui intercepte la référence, et, à la limite, abolit la réalité" 40. En cuyo caso, "Sentido y resistencia, en consecuencia, se oponen y, la forma de la resistencia; realización de la imagen, es lo que clásicamente se llama <proyección>. La producción del sentido será precisamente lo contrario: simbolización de la imagen, es decir, restablecimiento del conector anulado por la resistencia" 41.

De ahí que pueda decirse ya que desenmascarar a lord Alloway en la ficción *re-presenta* para A. Christie un alivio similar al que experimentan cierto tipo de "accusés que le procès soulage: voir sa vie à l'envers, à la lueur d'un code, c'est sentir de la honte, voir enfin tout tranché" 42. Ya sabíamos que A. Christie era una experta en el arte del simulacro, del fingimiento, tanto en su vida real 43 como en sus novelas. A. Christie había utilizado ya un caso de amnesia fingida –*avant la lettre*– en su novela *The Secret Adversary* en 1922, pero lo que correspondía era detectar la verdad de dicha estructura fantasmática en sus relatos de ficción, al pie de la letra y *Nachträglichkeit*. Para ello hemos seguido fielmente las sabias propuestas que hacía su muy documentada biografía hace ya algún tiempo:

"El lector activamente sagaz que quiera descubrir la solución de un misterio de A. Christie, puede (...)

- a) Primero, considerar cuidadosamente toda mención a un documento escrito, y analizar, con extremo cuidado, cualquier texto incluido en la novela.
- b) Segundo, sospechar de las pistas materiales" 44.

Notas

1 A. Christie, "The submarine plans", in *The Under Dog and another Stories* (New York: Berkley, 1984) p.183.

2 M. Blanchot, *de Kafka à kafka*, Paris, p. 36 y 38.

3 S. de Mijolla-Mellor, *Meurtre familial. Approche psychanalytique d' Agatha Christie*, Paris, Dunod, 1995, p. 139.

4 F. Gadet, & M. Pêcheux, *La langue introuvable* (Paris: Maspéro, 1981) p. 98.

5 G. Gill, *Agatha Christie. Vida y misterio* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995) p. 38 y 62.

6 J.-M. García-Miguel, *op. cit.*, p. 109.

7 *Ibidem*, p. 109.

8 F. Récanati, *La transparencia y la enunciación* (Buenos Aires: Hachette, 1981) p. 174.

9 Cl. Hagège, *La grammaire générative, réflexions critiques* (Paris: P.U.F., 1976) p. 126.

10 Sin embargo, *lord Alloway* parece cumplir a rajatabla las otras tres máximas del modelo kantiano que Salvador Gutiérrez resume así:

- Máxima de cantidad: di lo justo.
- Máxima de relación: sé relevante
- Máxima de modo o manera: sé claro

11 L. Goldmann, "introduction aux premiers écrits de Lukacs", in G. Lukacs, *La théorie du roman* (Paris: Gonthier, 1963) pp. 174-175.

12 R. Major, *op. cit.*, p. 109.

13 T. Todorov, *Symbolisme et interprétation* (Paris: Editions du Seuil, 1978) p. 57.

14 "Se dice que hay una amalgama cuando dos monemas están unidos en forma tan insoluble que si bien pueden apreciarse los significados de cada uno de ellos en el plano del contenido, no se observa más que un único segmento en el plano de la forma". J. DUBOIS, *Diccionario de Lingüística* (Madrid: Alianza, 1979) p.38.

Por lo demás, Adrados apunta que "Cuando hay homonimia lo entendemos como dos signos diferentes, y, al oír la palabra sin contexto, nos inhibimos totalmente respecto a la elección entre dos contenidos, hasta que el contexto nos la sugiere." Ya veremos en nuestras conclusiones el alcance de dichas consideraciones. F. Adrados, *op. cit.*, p. 88

15 P. Fontanier, *Les figures du discours* (Paris: Flammarion, 1977) p. 420.

16 M. Abadi, *Psicoanálisis, recorte y montaje* (Barcelona, El Cid Editor, 19 82) p. 79.

17 P. Pavis, "Dialéctica de la forma y del fondo" in *Diccionario del teatro* (Barcelona: Paidós, 1983) p. 126.

18 Borsch-Jokobsen, *Lacan. Le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1995) p.217.

19 J. Lacan, *Las psicosis* (Barcelona: Paidós, 1981) p. 317

20 M. Borch-Jakobsen, *ibidem*, p. 214.

21 J. Lacan, *op. cit.*, p. 806.

22 J. Franklin, *op. cit.*, p.352.

23 J. Lacan, *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966) p. 801.

24 R. D'Angelo, *Una introducción a Lacan* (Buenos Aires: Lugar Editorial, 1984) p.145.

25 J. Lacan, *Ecrits, op. cit.*, p. 722.

26 D. Schoffer, E. Wechsler, *La metáfora milenaria* (Barcelona, Paidós, 1993) p.77.

27 A. Godino Cabas, *op. cit.*, p. 178.

28 "...sujeto del inconsciente implica una división continua. Es exactamente la lógica planteada por Freud en *die Verneinung*: afirmar mediante la negación y negar mediante la afirmación; es decir, una solución de índole continua". A. Eidelsztein, *op. cit.*, p.34.

29 A. Wausman de Moreno, "Del nombre propio, del semblante", in *Imágenes y miradas* (Buenos Aires: Publicación de la Escuela de Orientación Lacaniana, 1994) p. 235.

30 A. Eidelsztein, *El grafo del deseo, op. cit.*, p. 15.

31 G. Gill, *Agatha Christie. Vida y misterio* (Madrid: Espasa Calpe, 1995) p. 82.

32 M. Safouan, *Le Structuralisme en psychanalyse* (Paris: Seuil, 1969) pp. 31-32.

33 J. Lacan, "Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir", in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1958, pp. 739-764.

34 "Fétichisme", *Dictionnaire de la psychanalyse* (Paris: Larousse, 1997) p.108.

35 R. Major, *op. cit.*, p. 112.

36 J. Lacan, "La science et la vérité", in *Ecrits, op. cit.*, p. 860

37 R. Major, *op. cit.*, p. 119.

38 O. Mannoni, *Ficciones freudianas*, p. 119.

39 M. Abadi, *Psicoanálisis, recorte y montaje* (Barcelona, El Cid Editor, 1982) p. 79.

40 P. Ricoeur *La métaphore vive, op. cit.*, p. 280.

41 A. Godino Cabas, *Curso...,op. cit.*, p. 75.

42 *Grand Dictionnaire des Lettres Larousse, "procès"*, p.1298.

43 Nos referimos al famoso episodio de su fuga o desaparición y que fue diagnosticado por Janet Morgan como "fuga histérica". Archie, su primer marido, declaró que creía que era muy posible que Ágata hubiera preparado todo deliberadamente para escenificar una desaparición

44 G. Gill, *op. cit.*, p. 77.

Psicoanálisis y política

Presentación sección "Psicoanálisis y Política"

Michel Sauval

Los artículos reunidos en esta sección recorren diferentes problemáticas que confrontan al psicoanálisis con las exigencias de la modernidad, la emergencia de nuevos discursos, las exigencias de los sistemas de salud, los procesos de regulación estatal de las prácticas profesionales, etc.

El artículo de Gerardo Herreros, en el marco de la discusión y debate con algunas de las exigencias que surgen desde los sistemas de salud mental, desarrolla la noción de eficacia para responder de otro modo a la siempre tramposa pregunta de "para que sirve el psicoanálisis?" (Lacan: "*es en su eficacia donde el psicoanálisis encuentra su razón*"). Para ello trabaja la estructura de los cuatro discursos, buscando articular esa noción de eficacia a la operación de cuarto de giro.

Alain Vanier, en un artículo que ha sido publicado ya como prólogo del libro que reúne los trabajos presentados al coloquio homónimo de 1998 (en París, organizado por Espace Analytique), reivindica el carácter político del psicoanálisis (Freud: "*la psicología individual es también psicología social*", Lacan: "*que renuncie, mas bien, quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época*") y aborda la relación que se plantea con los nuevos discursos en ascenso en la modernidad. La pregunta que le parece fundamental remite a los tipos de goce que se plantean en la actualidad, y recuerda que la posición subjetiva que Lacan asociaba a la modernidad era la del alma bella.

"En un mundo donde la palabra y el lenguaje se ven cada vez mas reducidos a una función de información (...) el psicoanálisis podría ser uno de los últimos lugares donde poner en juego, del modo mas radical, y en la mas singular experiencia, la cuestión de la verdad para el sujeto, verdad de la que, por su método, puede saber algo?" (ver también el [reportaje a Alain Vanier](#) y miembros de Espace Analytique)

El problema que, por mi parte, abordo en el trabajo que firmo en esta sección podría pensarse como un caso particular de los problemas planteados por Alain Vanier. Se trata de la situación particular que, respecto al psicoanálisis, vive la ciudad de Buenos Aires, cuya legislación sobre salud mental utiliza típicas expresiones del discurso analítico ("*emergencia de la palabra*"). El análisis de una [declaración](#) (suscripta por un número muy importante de instituciones) permite pensar la misma como un síntoma de la situación actual del psicoanálisis, situación caracterizada por la trivialización y vacuidad de su discurso, así como la integración y subordinación de su práctica al establishment (Estado, obras sociales, medicinas prepaga, etc.)

El artículo de **Omar Acha** indaga, desde una perspectiva externa al psicoanálisis, la utilidad o importancia que algunas nociones lacanianas (sujeto, goce) podrían aportar al discurso político. Para ello también comenta y discute algunas de las escrituras contemporáneas: Zizek, Laclau, pero sobre todo Badiou.

Finalmente, el artículo de **Guillermo Delahanty** nos ofrece un recorrido por las referencias posfreudianas respecto de uno de los puntos habituales de articulación entre el psicoanálisis y lo social: el dinero(1).

Notas

(1) Esta temática ha sido abordada en otras ocasiones en Acheronta, desde otras perspectivas, en particular, ver artículos de Paola Valderrama ([Psicoanálisis y Marxismo: ¿Un diálogo imposible?](#)), Patricia Polari ([Psicoanálisis del dinero](#)), Nora Kreimer ([El mercader de venecia: hijas, rivales, monedas y una libra de carne](#)) y Elsa Coriat ([Lo real de la política](#))

Michel Sauval

Eficacia y psicoanálisis

Gerardo Herreros

Hemos pensado que las reuniones abiertas de Apertura tuvieran este año un eje conductor y hemos pensado el mismo en relación a la eficacia, la transmisión y la creencia en psicoanálisis.

Tal vez en relación a eso, con esa cosa que nos hace recortar de lo real aquello que desde lo simbólico nos convoca, he prestado atención a algunos hechos de los últimos tiempos y que quisiera mencionarles.

Hace poco concurrí al congreso argentino de psiquiatría de APSA, un megaevento como está de moda ahora, de unos 6000 inscriptos donde curiosamente me encontré decenas (y no es una metáfora) de trabajos psicoanalíticos, tal vez pensé que era una apreciación mía, pero un psiquiatra amigo, muy biólogo él lo confirmó con una frase que me dijo: "*al final Uds. nos están invadiendo hasta en nuestros congresos*". Cosa que me puso en parte contento –no por la generalización del psicoanálisis, ya que lo convertiría en un ideal y todo ideal lleva a lo peor, decía Freud-, sino por ocupar lugares que me parecen importantes-, pero en otro contexto, el mismo también mencionó en el mismo sentido "*que bajo el nivel científico tiene...*". Lo cierto es que en dicho congreso de psiquiatras enmarcado en un shopping de la industria farmacéutica sorteando sillones de relax, notebooks y viajes al Caribe, realizaron ponencias al menos tres profesores titulares de materias psicoanalíticas de la Universidad de La Plata, y directivos importantes de al menos tres instituciones psicoanalíticas conocidas por mí de Buenos Aires.

Ahora bien, en la frase de mi amigo psiquiatra, aprovecho para situar parte de esta charla, en primer lugar el: "*nos están invadiendo...*" Desde sus orígenes en Apertura venimos sosteniendo al menos a mi modo de ver un auge cada vez mayor del psicoanálisis, en contra de la idea de la muerte de éste. Mi hipótesis, tal vez reduccionista y localista de Argentina del impulso analítico tiene dos ejes: En primer lugar la desaparición cada vez más veloz de la psiquiatría a favor de la neuropsicofarmacología, con lo cual el arte de la medicina y de los cuidados del sujeto se va transformando en un hecho de neurotransmisores con una reducción a la neuroquímica de los fenómenos de la clínica, por el otro la transformación moderna del malestar en la cultura. Quiero decir la rotación hacia un modo de lazo social vinculado más con el discurso capitalista que luego retomaré, con lo cual el sujeto neurótico se encuentra cada vez más angustiado e incómodo. Así vemos una oferta cada vez más grande de todo tipo de respuesta y soluciones al padecimiento neurótico que va desde la amplia gama de psicoterapias –hace poco bajé de Internet una lista de 300 tipo de psicoterapias- a todo tipo manos santas, curanderos, curas sanadores, adivinos y pitonisas. Inclusive, no se si estarán al tanto que en USA la terapia cognitiva está en franca decadencia y el seguro social está ahora cubriendo la psicoterapia interpersonal, mas vinculada con la búsqueda de un sentido para la vida y ese sentido en relación a Dios como respuesta.

Entre estas ofertas, sin dudas se encuentra el psicoanálisis y es entonces donde retornan las palabras de mi amigo: "*qué poco nivel científico...*"; amigo que por otra parte me deriva sus pacientes y familiares cuando no responden a los psicofármacos o cuando intuye que algo del orden de la miseria cotidiana se encuentra en juego.

Así nos introducimos en estos aspectos que nos convoca a los psicoanalistas, esto es cómo transmitirlo y cuál es su eficacia.

Cuando estaba preparando esta charla, les preguntaba a mis compañeros que se les ocurría para leer y todos me respondieron: Hay muy poco sobre el tema...

Evidentemente hay poco y no sé cómo no resulta sorprendente el hecho. En el congreso que les comentaba, se encontraba un psicoanalista muy conocido que hizo escuela y en su conferencia, que por otro lado estaba con mucho público, un psiquiatra le hizo una pregunta, que si bien era claramente con intención de molestar, no era menos pertinente. Este dijo: "*Profesor, tengo una pregunta un poco ingenua, si me preguntan a mí para qué sirve la psiquiatría, yo respondería rápidamente que para resolver el síntoma, que la psiquiatría intenta borrar el síntoma, ahora bien, yo le pregunto, para qué sirve el psicoanálisis?*"

Este profesor, muy canchero pero a la vez un tanto canalla a mi gusto en sus respuestas, le contesto: "*habría que preguntarle a cada analizante*".

Respuesta en parte, sin dudas correcta, pues el psicoanálisis es una práctica de lo individual. Ahora bien, con el mismo criterio, preguntado a un psiquiatra por el efecto del famoso *Prozac*, podría responder a mi paciente x le produce náuseas, a z le produce impotencia sexual y a Y le genera inquietud.

Es decir, la respuesta del caso por caso es correcta, pero...: es completa?. Aun en psicoanálisis?

En general, es una observación frecuente que preguntas del tipo: para qué sirve el psicoanálisis, o cuál es su eficacia, o cuál es su eficiencia, o cuál su rendimiento, no se plantean entre analistas, cosa en parte entendible pues es una práctica que lleva más de cien años, pero cuando nos lanzan la pregunta desde otras disciplinas, nos resulta al menos molesta.

Es por ello que intentaré dar cuenta de estos significantes, puesto que es un hecho conocido que por el discurso capitalista y su idea de utilidad y pragmatismo rápidamente se hacen sinónimos la idea de eficacia con la pregunta de "para qué sirve el psicoanálisis".

No es la vía de la utilidad la que tomaré que sí plantearía el "para qué sirve". Recordé en ese sentido una respuesta interrogativa de Borges en torno a esas cuestiones de la utilidad: "*¿Y para qué sirve el gusto del café?*". Evidentemente hay cosas que no sirven para nada y que hacen a la esencia de la vida, el goce, digamos.

¿Pero uno podría plantear que el psicoanálisis no sirve para nada?. Uno no puede despachar rápidamente la cuestión y decir que no importa si sirve o no; o como decía este profesor, "habría que preguntarle a cada analizante". Porque cuando un sujeto consulta, el motor de su consulta –en la mayoría de los casos- es su padecimiento. Entonces allí sí cabe la pregunta sobre "¿Qué se puede esperar de un análisis?". Será la cura de sus padecimientos?. Entonces en qué se diferenciaría de otras prácticas que curan sufrimientos?. Y decir cura de sus sufrimientos, es decir poca cosa?.

Es allí entonces donde podemos situar este significante que nos convoca "¿Cuál es la eficacia del psicoanálisis?".

Eficacia es un sustantivo que significa VIRTUD, PODER PARA OBRAR Y EFECTO DE LO QUE RESULTA DE LA ACCION DE UNA CAUSA. Viene de *Efficax*: Que logra hacer efectivo un propósito.

El concepto de eficacia está íntimamente relacionado con el de RENDIMIENTO término que tomaré de la termodinámica y que en palabras sencillas – y teniendo en cuenta que cuando un concepto pasa de un campo de la ciencia a otro sufre profundas transformaciones- lo podemos matematizar como

$$r = T/e$$

Es decir, el rendimiento o eficacia es el trabajo o producto obtenido a partir de una energía aportada. Sin olvidar que esta eficacia, siempre produce una pérdida, un resto además de un producto, desecho de suma importancia para nosotros. Quiero decir que otra de las formas de expresar la eficacia es

$$eo/ei \rightarrow eo = ei - \text{pérdida.}$$

Así, les propongo, sin desechar esta mencionada pérdida, pensar cuál es el efecto, producto o trabajo que resulta de la acción de esta causa, en este caso el Psicoanálisis. Es decir, puesto el psicoanálisis como causa, qué es lo que se produce en la cura?.

Distinto es la EFICIENCIA que es la relación entre la eficacia o rendimiento entre sistemas, allí sí es algo del orden de la comparación. Puesto que la meta del psicoanálisis o respondiendo a la pregunta de para qué sirve, es la cura de las neurosis en términos de cambio en la posición subjetiva respecto del deseo, no podría compararse con otras prácticas que tienen otras metas. Sin embargo, Freud no tenía empacho en

decir en las Nuevas conferencias de 1933 que el psicoanálisis es el más potente comparado con otros procedimientos de psicoterapia, pero también el más trabajoso y el que más tiempo demanda.

Es decir, no sólo es lícito hablar de eficacia en psicoanálisis, sino que debemos poder dar cuenta de cuál es el producto o efecto que resulta de su acción, que es lo mismo.

Tanto Freud como Lacan utilizaron el término eficacia. No sólo eso, en función y campo de la palabra, Lacan (1955) nos dice que "*es en su eficacia donde el psicoanálisis encuentra su razón*" y en Seminario sobre el Sinthome (1977), nos refiere que el psicoanálisis es una práctica cuya eficacia es tangible.

Ahora bien, si definimos la eficacia del psicoanálisis como la cura que este produce y cura pensada como cambio en la posición subjetiva en el fantasma fundamental de un sujeto neurótico, sin dudas estamos hablando de un fin de análisis y entonces nos preguntamos si ¿se puede hablar de eficacia del psicoanálisis en aquellos casos que no han arribado a un fin? O ¿se puede hablar de eficacia en términos de cura del síntoma o en el apaciguamiento del mismo?

Sin dudas que sí. Cuando la tarea del análisis queda interrumpida en un punto, hay algo que produjo un movimiento, una rectificación del sujeto, no hay nada que invalide lo que se produjo hasta ese momento. Es obvio que el análisis no consiste solamente en que el sujeto se despoje de sus síntomas, sino que se trata de saber sobre su posición en relación al Otro. Pero tengo la sensación de que cuando se dice que el psicoanálisis no es solamente el levantamiento sintomático, se minimiza este hecho con el "solamente", como si fuera poca cosa el levantamiento del síntoma, como si a los analistas nos importara un bledo que el sujeto se sane de los síntomas. Como si para Lacan no fuera problemático el estatuto del síntoma y su levantamiento. Apoya mi comentario de cierta minimización del problema del levantamiento sintomático, el uso parcial de ciertos conceptos de Freud y Lacan. Del primero, confundir la advertencia sobre el *furor curandis* por el deseo de curar. De Lacan tomaré dos frases paradigmáticas ambas de Variantes de la Cura Tipo: La primera es muy conocida y dice "*El psicoanálisis no es una terapéutica*", hasta aquí todos la conocen y muchos se han quedado con esa parcialidad, lo que muchos no recuerdan es lo que sigue: "*como las demás*". Es decir, que es una terapéutica, pero no como las demás. La segunda dice "*Si admite pues el sanar como beneficio por añadidura de la cura, se defiende de todo abuso del deseo de sanar*", donde tenemos la famosa "cura por añadidura" donde no se entendió que "que venga por añadidura" no significa que no venga, es más, el sanar es una necesidad lógica de la cura y digo lógico en el sentido fuerte del término. La cuestión es que el sanar no está en la mira del analista. Y en la misma frase rescato la palabra "abuso". Lacan no dice que el analista se defiende del deseo de sanar, sino de todo abuso de ese deseo, que es lo mismo que el furor.

Pero será posible formalizar la eficacia en el transcurso del análisis?. Digo, si sólo podemos situar la eficacia en el fin, que pasa con los análisis en curso, o con las interrupciones?

Una aproximación a ello la daré situando la eficacia analítica en términos de discurso.

Como Uds. saben, Jaques Lacan, plantea en su seminario de los años 69/70: "El envés del psicoanálisis", cuatro modalidades discursivas, cada una de las cuales predomina en los distintos modos de lazos sociales. Es en la medida que alguien habla, se dirige a otro en determinada posición, produciendo efectos en este. Los lugares determinantes de los discursos son 4 y los términos en juego, también 4

S₁: Significante amo

S₂: Saber

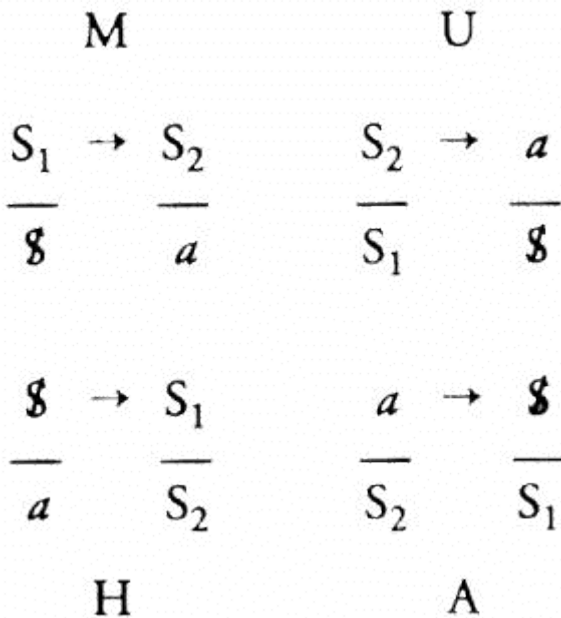
\$: Sujeto barrado

a: Objeto a.



El lugar del agente, también llamado la dominante es desde donde parte el discurso. Así es posible partiendo de un discurso que Lacan llamó Maitre o del Amo, obtener por cuartos de vuelta otros tres más.

Lo que quiero remarcar es la predominancia de un tipo de discurso en determinado lazo social, es decir, por ejemplo Lacan daba el ejemplo de que su seminario, cuando estaba explicando justamente estos discursos, era un ejemplo de discurso universitario, quiere decir que es el discurso que predomina.



Estos discursos predominan casi de forma fija en determinados tipos de lazo social, así en la relación del amo y del esclavo o en el discurso de la tecnología predomina el discurso maitre donde un significante Amo se dirige a un saber produciendo un resto, un desecho, el objeto a como real de ese discurso. O el discurso de la universidad o de la ciencia donde es un saber que ocultando el amo en lugar de la verdad se dirige al otro puro desecho u objeto produciendo un sujeto barrado en falta.

No hay discurso mejor ni peor, el problema es la fijeza de los mismos. El "yo soy así" del amo produce ese desecho, el "puro saber" un sujeto barrado, el sujeto sufriente y dividido genera un saber y el discurso del analista produce un S1 nuevo y diferente cuando el analista soporta ese lugar de objeto.

Hoy solamente voy a esbozar esta hipótesis y es que a diferencia de otras técnicas psicoterápicas donde puede predominar algún tipo de discurso, por ejemplo el del amo en ciertos manejos conductistas, o el universitario en otras más psicologistas, o el congelamiento en un puro discurso del analista que lo que provoca es ese S1 que es la sana huída de ese llamado análisis, en el transcurso de un análisis se producen los distintos cuartos de vuelta según los diferentes momentos de la cura. Es decir que el psicoanálisis, con su estrategia y su táctica permite la rotación discursiva.

Y como ya habrán notado, si definíamos la eficacia en términos de la producción o efecto de una acción, podemos ver que en los discursos existe precisamente el lugar de la producción. Propongo en ese lugar situar la eficacia analítica pues si eficacia es el efecto de una causa, en el transcurso de un análisis, este efecto es la posibilidad de los giros y las distintas producciones que irá desde el puro goce del a mudo en el discurso del amo, al comienzo del análisis, pasando por un sujeto dividido por lo que le pasa, que puede preguntarse qué tengo que ver en esto y que puede generar un saber sobre el mismo hasta llegar a un lugar de una nueva producción de un S1 operante.

Entonces, retomando, podemos definir la eficacia del psicoanálisis no sólo como su poder para obrar en términos del fin del análisis con la producción de un sujeto advertido, sino también en su capacidad en levantar síntomas y producir virajes en la modalidad del lazo social que establece.

Lo genial es que su eficacia se produce tensando al máximo la división subjetiva sin propender al bienestar y que produce la cura del síntoma allí cuando el síntoma no es su objetivo.

Quiénes sino nosotros podremos intervenir para producir ese viraje genial que implica la inversión dialéctica que sitúa al sujeto como partícipe de eso de lo que padece?. Quién sino el analista podrá transformar la impaciencia en un paciente? Produciendo los giros en los cuatro discursos?

De allí que no resulta sorprendente que Lacan plantee en la Dirección de la cura que es un hecho que nosotros no nos neguemos a prometer la felicidad.

Lo que el psicoanálisis produce es una solución a la ficción neurótica, en la medida en que esta ficción alimenta lo que Lacan llama "la pasión del neurótico", esa idea pasional del neurótico en la que supone que el otro es la causa de su desgracia y pasión entendida como mencioné en otro momento más como fijación o detención, más que en realidad su opuesto en términos aristotélicos, la acción.

Es decir, su eficacia radica en producir un viraje que va de la frustración y la impotencia en relación a la falta de amor, a la falta en ser, a la falta en saber, a la vacilación en relación a la falta en el Otro y al goce del Otro, transformándola en una imposibilidad lógica. Imposibilidad que lejos de impedir, posibilita otro estatuto al sujeto.

Gerardo Herreros, Abril de 2000

Psychanalyse et figures de la modernité

Alain Vanier

Ce texte est le prologue du livre "Où en est la psychanalyse?" (sous la direction de Claude Boukobza, Ed. érès), qui réunit les travaux présentés lors du colloque "Psychanalyse et figures de la modernité", organisé par l'Association Espace Analytique les 19, 20, 21 et 22 novembre 1998, à la Maison de la Chimie, à Paris

Un siècle après la découverte de la psychanalyse — puisque c'est là où nous en sommes — un constat paradoxal peut être fait. D'une part, la psychanalyse a pris une place considérable dans le monde contemporain. Elle infiltre, non sans méprise, jusqu'aux plus intimes des manières de penser; elle colore les modes d'éducation, et plus largement elle donne son style aux relations que nous entretenons avec nos semblables et avec les générations nouvelles. Mais d'autre part, elle paraît aujourd'hui menacée par la montée de nouveaux discours qui se réclament toujours plus de la science, qui lui disputent la place qu'elle s'était faite dans le champ des savoirs référentiels qui soutiennent nos institutions. Ainsi, dans le récent éditorial d'une très sérieuse revue de neuropsychiatrie, l'éditorialiste mettait en parallèle l'émission produite par Elizabeth Roudinesco sur Freud, en retenant les images d'un Freud vieillissant, avec un récent congrès de neurobiologistes jeunes et dynamiques. Il y voyait le symbole de la fin d'une époque, celle de la psychanalyse, et l'arrivée de la pensée des temps nouveaux avec le siècle qui arrive.

Cette difficulté nouvelle pour la psychanalyse, la confronte entre autres à la psychologie scientifique, sur un versant, et sur l'autre à la neurobiologie et aux progrès de la pharmacologie. Il lui est contesté sa position acquise dans le champ des idées, tout comme sa fonction de théorie tutelle de la psychiatrie, pour reprendre le mot d'Octave Mannoni. Ces places, pourtant contradictoires avec son objet même ont néanmoins un fonction d'offre pour le sujet du malaise moderne.

De nouveaux problèmes se posent au mouvement analytique. Ne peuvent-ils être l'occasion d'une redéfinition du champ, des enjeux et d'une véritable politique de la psychanalyse ? Car la psychanalyse est politique par définition. L'homme n'est pas qu'un animal social qui se grouperait à l'image des insectes. Il crée des institutions, soutenues par des textes, il constitue des communautés. Et Freud ne dit pas autre chose quand, au début de *Massenpsychologie 1*, il écrit que « la psychologie individuelle est aussi d'emblée et simultanément une psychologie sociale », ce qu'à sa façon Lacan formalisera avec la théorie des discours. Elle est politique, ne serait-ce que parce qu'elle objecte à l'introspection, et qu'en tant que telle son avènement est récusation de toute méthode de ce type.

Certes, elle fait partie aussi, à sa manière et dans le malentendu, des façons dont l'homme du XXe siècle s'est représenté à lui-même. Mais ne demeure-t-elle pas, malgré tout, le lieu, d'où ne pas, à tout coup obtempérer à ce que la modernité propose à l'envi ? Qu'elle puisse être, à nouveau ou encore, ce qui se met en travers est peut-être une chance pour elle.

Il est toujours difficile d'évaluer le moment historique que nous sommes en train de vivre, il y manque l'après-coup nécessaire au sens. Mais les changements survenus depuis la seconde guerre mondiale, le tour pris par les bouleversements sociaux, la modification de valeurs traditionnelles qui paraissent fondamentales, donnent à la crise actuelle une dimension qu'il est difficile de réduire à un simple retour aux dures réalités, succédant à l'euphorie des Trente Glorieuses, une espèce de gueule de bois de lendemain de fête. Elle évoque plutôt une véritable mutation dans la civilisation.

La psychanalyse intervient dans un champ social et historique où les effets de la science, son discours, sont devenus l'événement majeur et donnent sa couleur au malaise contemporain. La promesse d'un bonheur égal pour tous, la promesse d'une jouissance licite également répartie, liée aux bienfaits du progrès et de la consommation, a pourtant comme envers aussi bien la Shoah, événement majeur de notre histoire contemporaine, que la généralisation de la justifications d'allure scientifique pour rendre compte des mécanismes sociaux. Ainsi, Christophe Dejours écrit : « l'adhésion à la cause économiciste qui clive le malheur de l'injustice, ne relèverait pas, comme on le croit souvent, de la simple résignation ou du constat d'impuissance face à un processus qui nous dépasserait, mais elle fonctionnerait aussi comme une *défense* contre la conscience douloureuse de sa propre complicité, de sa propre collaboration et de sa propre responsabilité dans le développement du malheur social 2 ».

Ces effets sur la subjectivité contemporaine, le psychanalyste les recueille dans le plus quotidien de sa pratique. Il ne peut les ignorer car ils sont au cœur même de ce qu'il rencontre dans le plus particulier. Lacan ne donne-t-il pas à la fin du rapport de Rome, en 1953, ce conseil à l'analyste: « Qu'y renonce donc plutôt celui qui ne peut rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque. Car comment pourrait-il faire de son être l'axe de tant de vies, celui qui ne saurait rien de la dialectique qui l'engage avec ces vies dans un mouvement symbolique. Qu'il connaisse bien la spire où son époque l'entraîne dans l'œuvre continuée de Babel, et qu'il sache sa fonction d'interprète dans la discorde des langages 3. »

Certes la psychanalyse ne se diffuse pas sans malentendu dans la culture, ni sans créer elle-même ses propres résistances. Mais comme le rappelait Maud Mannoni lors de journées consacrées à la politique de la santé mentale, elle existe « en faisant jouer au niveau du sujet la dialectique du désir » ce qui a comme effet — dans le champ social — une « subversion de l'idéologie à l'œuvre en pédagogie et dans la gestion de la santé ». L'autre versant, la rançon peut-on dire, c'est que « cette stratégie subversive peut, bien sur, se muer en essai de collaboration avec l'administration 4 ». Les lettres personnelles à Monsieur le directeur d'Octave Mannoni 5, rejoignent sur un autre versant le grand théâtre de la nature d'Oklahoma de *L'Amérique* de Kafka 6, qui « emploie tout le monde et met chacun à sa place », qui donne à chacun sa place dans la grande machinerie du spectacle, ainsi que la prophétie de Hannah Arendt sur l'avènement d'une société d'employés.

Ce qui fait dire à Hannah Arendt, à propos de l'un des débats qui nous occupe : « Ce qu'il y a de fâcheux dans les théories modernes du comportement, ce n'est pas qu'elles sont fausses, c'est qu'elles peuvent devenir vraies, c'est qu'elles sont, en fait, la meilleure mise en concepts possible de certaines tendances évidentes de la société moderne. 7 »

Mais la question n'est pas: pour ou contre la science? Le retour de la psychologie scientifique, les progrès de la biologie ne peuvent nous étonner. Pourquoi ces domaines échapperaient-ils au mouvement de l'époque? La psychanalyse peut y trouver matière à se reformuler, à se resituer dans l'antipathie des discours. La démarche de Freud d'ailleurs, jusqu'à son scientisme, est impensable dans un monde non scientifique, et la naissance de la science, élément décisif de notre modernité, est une condition d'émergence de la psychanalyse. Lacan a soutenu que c'est sur le sujet de la science qu'opère la psychanalyse, sujet que la science exclut pour se constituer. Et de ce fait, si la psychanalyse n'est pas une science, elle a nécessairement partie liée avec celle-ci. Elle lui fait, comme a pu le dire Lacan, cortège. Il y a d'ailleurs lieu, à ce propos, de distinguer, avec Jean-Pierre Lebrun 8, la science de son discours, de ce discours qui fonctionne aujourd'hui à une place qui, d'une certaine manière, fut celle de la religion.

Lacan voyait l'avenir de la psychanalyse dépendre de ces gadgets que nous donne la science « à nous mettre sous la dent à la place de ce qui nous manque ». Ces gadgets gagneront-ils, en arriverons-nous « à devenir nous-mêmes animés vraiment par les gadgets 9? » Mais il pensait que la psychanalyse avait encore un avenir, car il lui paraissait peu probable « que le gadget ne soit pas un symptôme. »

Le rapport au prochain lui-même se gadgétise peu à peu. Récemment, à la télévision, un économiste traitait de façon docte des dépenses effectuées par les parents pour leurs enfants, et les traitait en termes d'investissement et de rentabilité, se demandant quel était le gain attendu. De même l'une de mes jeunes patientes, délirante, au sortir d'une hospitalisation en psychiatrie où elle avait rencontré un homme, me parlait de cette nouvelle passion en ces termes : « Je suis amoureuse de lui et on s'entend très bien... financièrement. »

La question en jeu aujourd'hui est celle de la jouissance en jeu et du type de jouissance. Hannah Arendt, parlait ainsi de la dimension destructrice de cette production moderne: « La prospérité est étroitement liée à la production "inutile" de moyens de destruction », faisant allusion aux effets de relance économique attendus des investissements militaires. Mais aussi « de biens produits afin d'être gaspillés soit en les usant dans la destruction, soit — c'est le cas le plus commun — en les détruisant parce qu'ils se démodent. 10 »

Ces changements ne sont pas sans effet sur notre clinique. Déjà, en 1953, Lacan, à côté des catégories classiques de la névrose et de la psychose, en indiquait une autre: celle « du sujet qui perd son sens dans les objectivations du discours [...] car c'est là l'aliénation la plus profonde du sujet de la civilisation scientifique ». Il repère, dans la belle âme, la forme qu'a pris le moi de l'homme moderne et indique que s'offre à lui une issue « dans l'œuvre commune de la science et dans les emplois qu'elle commande dans la

civilisation universelle [...] à l'intérieur de l'énorme objectivation constituée par cette science (qui) lui permettra d'oublier cette subjectivité. Il collaborera efficacement à l'œuvre commune dans son travail quotidien et meublera ses loisirs de tous les agréments d'une culture profuse qui, du roman policier aux mémoires historiques, des conférences éducatives à l'orthopédie des relations de groupe, lui donnera matière à oublier son existence et sa mort en même temps qu'à méconnaître dans une fausse communication le sens particulier de sa vie. 11 » Ces remarques sont à rapprocher de ce qu'il avancera vingt ans plus tard comme spécifique du moment de l'histoire que nous vivons. Dans certains cas, vient à la place du Nom-du-Père quelque chose qu'il intitule le « nommer-à », ce à étant à mettre en relation avec le a de l'objet. Être nommé-à quelque chose, «voilà ce qui pointe dans un ordre qui se trouve effectivement se substituer au Nom-du-Père». Le social dans ce cas «fait la trame de tant d'existences» parce qu'il «détient ce pouvoir du nommé-à au point qu'après tout s'en restitue un ordre, un ordre qui est de fer. 12 » Comment articuler ces remarques avec le repérage qui nous est familier de la structure entre névrose, psychose et perversion, comment concevoir ces nouvelles formes que notre clinique nous amène à rencontrer, comment la psychanalyse peut-elle, à partir de là, se réinventer?

Certes les protestations de la subjectivité ne manquent pas à notre époque et se manifestent parfois de façon grimaçante. Mais faut-il pour autant que la position de l'analyste soit celle d'un Don Quichotte nostalgique d'un passé glorieux? Si la psychanalyse se démode, son enjeu n'est-il pas au-delà ? Dans un monde où la parole et le langage sont de plus en plus réduits à une fonction d'information — ce qui pour Benjamin témoigne de ce que « le cours de l'expérience a baissé 13 » — la psychanalyse ne demeure-t-elle pas l'un des derniers lieux à mettre en jeu de façon la plus radicale dans l'expérience la plus singulière, la question de la vérité pour le sujet, vérité dont, par sa méthode, il peut savoir quelque chose?

L'un des effets de la modernité est la montée des ségrégations, annoncée très tôt par Lacan, en particulier, à la fin du congrès de 1967 organisé par Maud Mannoni 14. Qu'il en parle en ce lieu répondait à ce trait qui marque le parcours de Maud Mannoni. L'interrogation sur la ségrégation et l'exclusion, qu'avec « son extraordinaire générosité » elle a faite sienne, est un fil rouge qui, de « L'Enfant arriéré et sa mère 15 » à « Elles ne savent pas ce qu'elles disent 16 », parcourt toute son œuvre aussi bien écrite qu'institutionnelle. L'arriération mentale, la place de l'enfant dans le « discours collectif », « l'institution éclatée » furent les occasions d'une clinique dont elle attendait que la psychanalyse se réinvente, puisque, écrivait-elle en 1973, celle-ci doit se « réinventer continuellement ». L'initiative du premier congrès d'Espace Analytique « Psychanalyse et figures de la modernité » lui revient. Il s'est tenu à Paris les 19, 20, 21 et 22 novembre 1998, quelques mois après sa mort. Les textes qui composent ce volume en sont issus. Près de cent trente intervenants et plus de mille participants y prirent part, manifestant ainsi leur intérêt pour ces questions.

A ceux-ci, en premier lieu, va notre gratitude pour ce travail en commun; mais aussi à tous les membres, adhérents et auditeurs libres de l'Association de formation psychanalytique et de recherches freudiennes - *Espace Analytique*, pour leur soutien et leur participation à la mise en place de ce projet. Cet ouvrage ne constitue pas à proprement parler les actes de ce congrès. Un certain nombre de textes diffèrent sensiblement de ce qui fut prononcé, d'autres n'y figurent pas, car il s'est agi de donner à l'ensemble la cohérence d'un ouvrage témoignant du point critique où la psychanalyse se trouve engagée dans la modernité.

Notes

1 S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du Moi »(1921), trad. P. Cotet, A. Bourguignon, J. Altounian, O. Bourguignon, A. Rauzy, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.

2 C. Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, p.20

3 J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, p.321.

4 M. Mannoni, « Introduction: psychanalyse et politique de la santé mentale », in *Esquisses psychanalytiques*, septembre 1989, hors-série I, p.5.

-
- 5 O. Mannoni, *Lettres personnelles. Fiction lacanienne d'une analyse*(1951), Paris, Denoël, 1990.
- 6 F. Kafka, *L'Amérique*, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1965.
- 7 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, Paris, Camann-Lévy, p. 400-401.
- 8 J.P. Lebrun, *Un monde sans limite*, Toulouse, frés, 1997
- 9 J. Lacan, « La troisième »(1974), *Lettres de l'école freudienne*, nº16, Novembre 1975, p.202-203.
- 10 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 321.
- 11J. Lacan, *Ecrits*, *op. cit.*, p. 281-282.
- 12J. Lacan, *Les non-dupes errent*, *Le Séminaire Livre XXI* (1973-1974), inédit, séance du 19 mars 1974.
- 13 W. Benjamin, « Le narrateur » (1936), in *écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p.206
- 14 *Enfance aliénée*, Paris, Denoël, 1984.
- 15 M. Mannoni, *L'Enfant arriéré et sa mère*, Paris, Seuil, 1964.
- 16 M. Mannoni, *Elles ne savent pas ce qu'elles disent*, Paris, Denoël, 1998.

Psicoanálisis y figuras de la modernidad

Alain Vanier

Traducción: Marta Dubini

Este texto es el prólogo del libro "¿Dónde está el Psicoanálisis?" que (bajo la dirección de Claude Boukobza – Edit. Erès) reúne trabajos presentados con motivo del coloquio "Psicoanálisis y figuras de la modernidad", organizado por la Asociación Espacio Analítico, en la Casa de la Química, en París, del 19 al 22 de Noviembre de 1998.

Un siglo después del descubrimiento del Psicoanálisis – pues es allí donde estamos – es posible hacer una comprobación paradójica: Por una parte, el Psicoanálisis ha tomado un lugar considerable en el mundo contemporáneo. Penetra, no sin equívocos, hasta las más íntimas maneras de pensar, colorea los modos de educación, y, más ampliamente, imprime su estilo a las relaciones que mantenemos con nuestros semejantes y con las nuevas generaciones. Sin embargo, por la otra parte, parece hoy amenazado por el ascenso de nuevos discursos que se reivindican como más propiamente científicos y que le disputan el lugar que se ha ganado en el campo de los saberes referenciales que sostienen nuestras instituciones.

Así, no hace mucho tiempo, en el editorial de una muy seria revista de Neuropsiquiatría, se ponía en paralelo la emisión (televisiva) producida por Elizabeth Roudinesco sobre Freud, contrastando las imágenes de un Freud envejecido con las de un reciente congreso de neurobiólogos jóvenes y dinámicos. El editorialista veía allí el símbolo del fin de una época - la del Psicoanálisis - y la llegada - con el siglo que comienza - del pensamiento de los nuevos tiempos.

Esta dificultad, nueva para el Psicoanálisis, lo confronta, por un lado con la Psicología científica, y por el otro, con la Neurobiología y con los progresos de la Farmacología, desde donde se le cuestiona tanto la posición que ha adquirido en el campo de las ideas, como su función de 'teoría tutela de la Psiquiatría', para retomar la expresión de Octave Mannoni. Esos lugares, aunque contradictorios con su objeto mismo, funcionan, no obstante, como una oferta para el sujeto del malestar moderno.

Nuevos problemas se plantean al movimiento analítico. ¿No podrían ser ocasión para una redefinición del campo, de los desafíos y de una verdadera política del Psicoanálisis?

Pues el Psicoanálisis es político, político por definición. El hombre no es sino un animal social, que se agruparía a imagen de los insectos. Crea instituciones sostenidas por textos y constituye comunidades. No es otra cosa lo que dice Freud cuando, al comienzo de "Psicología de las masas..."¹, escribe que "la psicología individual es también, de entrada y simultáneamente, una psicología social", lo que Lacan formalizará, a su manera, con la teoría de los discursos. El Psicoanálisis es político aunque más no sea porque objetiva la introspección, y en este sentido, su advenimiento es recusación de todo método de ese tipo.

Ciertamente el Psicoanálisis también es parte, a su modo y en el malentendido, de las maneras con las que el hombre del siglo XX se ha representado a sí mismo. Pero, ¿no permanece a pesar de todo como el lugar desde donde no someterse siempre a lo que la modernidad propone en abundancia? Que el Psicoanálisis pueda ser, nuevamente o todavía, lo que hace obstáculo significa, quizá, una chance para él.

Siempre es difícil evaluar el momento histórico en que vivimos. Para hacerlo, nos falta el après-coup necesario al sentido. Pero los cambios sobrevenidos desde la Segunda Guerra Mundial, el giro tomado por los trastornos sociales, la modificación de valores tradicionales que parecían fundamentales, dan a la crisis actual una dimensión difícil de reducir a un simple retorno a las duras realidades que sucedieron a la euforia de los "Gloriosos Treinta", a una especie de resaca del día siguiente a la fiesta. Se trata más bien de una crisis que evoca una verdadera mutación en la civilización.

El Psicoanálisis interviene en un campo social e histórico donde los efectos de la ciencia y de su discurso han devenido el acontecimiento principal y dan su color al malestar contemporáneo. La promesa de una felicidad igual para todos, la promesa de un goce lícito equitativamente repartido ligado a los beneficios del

progreso y del consumo, tienen, sin embargo, como envés, tanto la Shoah - acontecimiento mayor de nuestra historia contemporánea - como la generalización de las justificaciones de aspecto científico para dar cuenta de los mecanismos sociales.

Así, Christophe Dejours escribe: "la adhesión a la causa economicista que cliva la desdicha de la injusticia, no se debe solamente, como se cree a menudo, a la simple resignación o a la comprobación de nuestra impotencia ante un proceso que nos supera, sino que funcionaría también como una *defensa* contra la conciencia dolorosa de la propia complicidad, de la propia colaboración y de la propia responsabilidad en el desarrollo del infortunio social 2".

Estos efectos sobre la subjetividad contemporánea son recogidos por el analista en lo más cotidiano de su práctica. No puede ignorarlos, pues están en el centro mismo de lo que encuentra en lo más particular. ¿Acaso no da Lacan, al final del informe de Roma, en 1953, este consejo al analista?: "Mejor que renuncie, quien no puede unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues, ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo compromete con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espiral a la que su época lo lleva en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes 3".

Ciertamente, el Psicoanálisis no se difunde sin malentendido en la cultura ni sin crear por sí mismo sus propias resistencias. Pero, como lo recordaba Maud Mannoni en ocasión de las jornadas dedicadas a la política de la salud mental, el Psicoanálisis existe "haciendo jugar a nivel del sujeto la dialéctica del deseo" lo que tiene como efecto – en el campo social - una "subversión de la ideología al acto en pedagogía y en la gestión de la salud".

Desde otro ángulo y como contrapartida se nos puede decir que: "esta estrategia subversiva bien puede transformarse en intento de colaboración con la administración 4".

Las Cartas Personales al señor Director, de Octave Mannoni 5, reúnen desde otra vertiente el gran teatro de la naturaleza de Oklahoma de "La América" de Kafka 6, que "emplea a todo el mundo y pone a cada uno en su lugar", dando a cada uno su lugar en la gran maquinaria del espectáculo, como en la profecía enunciada por Hannah Arendt respecto del advenimiento de una sociedad de empleados. Y es esto lo que la lleva a decir, a propósito de uno de los debates que nos ocupa: "lo que hay de enojoso en las teorías modernas del comportamiento, no es que sean falsas sino que pueden volverse verdaderas. Ellas son, de hecho, la mejor conceptualización posible de ciertas tendencias evidentes de la sociedad moderna 7."

Sin embargo, la cuestión no es : ¿estar a favor o en contra de la Ciencia?

El retorno de la psicología científica, el progreso de la biología no pueden asombrarnos.

¿Por qué habrían de escapar estos dominios al movimiento de la época?

El Psicoanálisis puede encontrar allí materia para reformularse, para re-situarse en la antipatía de los discursos. Por lo demás, el recorrido de Freud hasta su científicismo es impensable en un mundo no científico y el nacimiento de la ciencia - elemento decisivo de nuestra modernidad - es una condición de emergencia del Psicoanálisis. Lacan sostuvo que es sobre el sujeto de la ciencia sobre el que opera el Psicoanálisis, sujeto que la ciencia excluye para constituirse. Y es por esto que, aunque el Psicoanálisis no sea una ciencia, está en parte necesariamente ligado a ella. Como dijo Lacan, el Psicoanálisis le hace escolta. Y a este respecto es capaz de distinguir, con Jean-Pierre Lebrun 8, la ciencia de su discurso, ese discurso que funciona hoy en un lugar que de alguna manera fue el de la religión.

Lacan veía depender el futuro del Psicoanálisis de esos "gadgets"* que nos pone la ciencia en la boca para que nos los traguemos en lugar de lo que nos falta. ¿Nos ganarán ellos de mano y llegaremos a estar animados nosotros mismos por esos "gadgets" 9?". No obstante, Lacan pensaba que el Psicoanálisis tenía aun un porvenir, pues le parecía poco probable que el "gadget" dejase de ser un síntoma.

La relación misma con el prójimo se "gadgetiza" poco a poco. No hace mucho tiempo, en la televisión, un economista trataba de manera docta acerca de los gastos que los padres efectúan para sus hijos, y

hablaba de ellos en términos de "inversiones" y de "rentabilidad", preguntándose cuál era la ganancia esperada. Del mismo modo, una de mis jóvenes pacientes – delirante -, al salir de una hospitalización psiquiátrica en la que había conocido un hombre me hablaba de su nueva pasión en estos términos: "estoy enamorada de él y nos entendemos muy bien... financieramente."

La cuestión, hoy en día, es la del goce en juego y la del tipo de goce.

Hannah Arendt hablaba así de la dimensión destructiva de esta producción moderna: "La prosperidad está estrechamente ligada a la producción 'inútil' de medios de destrucción", haciendo alusión a los efectos de relanzamiento económico esperados como resultado de las inversiones militares. Pero hablaba también de "de bienes producidos a fin de ser despilfarrados ya sea usándolos en la destrucción o – es el caso más común – destruyéndolos porque pasan de moda." 10

Estos cambios no son sin efecto sobre nuestra clínica. Ya en 1953, Lacan, junto a las categorías clásicas de la neurosis y de la psicosis, indicaba otra: la "del sujeto que pierde su sentido en las objetivaciones del discurso [...] pues allí está la alienación más profunda del sujeto de la civilización científica". Reconoce en el alma bella la forma que ha tomado el yo (moi) del hombre moderno y afirma a que se le ofrece una salida "en la obra común de la ciencia y en los empleos que ella gobierna en la civilización universal [...] en el interior de la enorme objetivación constituida por esa ciencia que le permitirá olvidar su subjetividad. Colaborará eficazmente en la obra común con su trabajo cotidiano y llenará sus ocios con todos los atractivos de una cultura profusa que, de la novela policial a las memorias históricas, de las conferencias educativas a la ortopedia de las relaciones de grupo, le dará material para olvidar su existencia y su muerte, y a la vez, para desconocer en una falsa comunicación el sentido particular de su vida." 11

Estos comentarios pueden relacionarse con lo que veinte años más tarde afirmará como específico del momento histórico que vivimos.

En ciertos casos, va al lugar del Nombre del Padre algo que él intitula el "nombrar para" (nommer à). Este "à" está en relación con el "a" del objeto. "Ser nombrado para algo, "he aquí lo que desputa en un orden que se ve efectivamente sustituir al Nombre del Padre".

Lo social en este caso "produce la trama de tantas existencias" porque "detenta ese poder del 'nombrar para' ("nómmér à") al punto de que después de todo se restituye con ello un orden, un orden que es de hierro 12".

¿Cómo articular estas observaciones con el ordenamiento que nos es familiar de la estructura en neurosis, psicosis y perversión? ¿Cómo concebir estas nuevas formas que nuestra clínica nos lleva a encontrar, cómo puede el Psicoanálisis reinventarse a partir de allí?

Ciertamente, no faltan en nuestra época protestas de la subjetividad, que se manifiestan a veces de manera patética. Pero, ¿es preciso por esto que la posición del analista sea la de un Don Quijote nostálgico de un pasado glorioso?

Si el Psicoanálisis pasa de moda, su apuesta, ¿no está más allá?

En un mundo donde la palabra y el lenguaje son cada vez más reducidos a una función de información – que para W. Benjamin da testimonio de lo que "el curso de la experiencia ha bajado-13" – ¿no permanece, acaso, el Psicoanálisis como uno de los últimos lugares para poner en juego de la manera más radical en la experiencia más singular, la cuestión de la verdad para el sujeto, verdad de la cual, por su método puede saber algo?

Uno de los efectos de la modernidad es el aumento de las segregaciones, anunciado muy tempranamente por Lacan, en particular, al final del Congreso de 1967, organizado por Maud Mannoni 14. Que él hablara en ese lugar respondía a ese rasgo que marca el recorrido de Maud Mannoni. La interrogación sobre la segregación y la exclusión que, con "su extraordinaria generosidad", ella hizo suya, es un hilo rojo que de "El niño retrasado y su madre" 15 a "Ellas no saben lo que dicen" 16, recorre toda su obra, tanto escrita como institucional.

El retraso mental, el lugar del niño en el "discurso colectivo", "la institución estallada", fueron ocasión de una clínica de la que ella esperaba que el Psicoanálisis se reinventase, ya que, como escribía en 1973, debe "reinventarse continuamente".

Debemos a Maud Mannoni la iniciativa del primer congreso de Espacio Analítico " Psicoanálisis y figuras de la modernidad" Se llevó a cabo en París, del 19 al 22 de noviembre de 1998, algunos meses después de su muerte. Los textos que componen este volumen han surgido de allí.

Alrededor de ciento treinta intervinientes y más de mil participantes tomaron parte en él, manifestando así, su interés por estas cuestiones.

A ellos va, en primer lugar, nuestra gratitud por este trabajo en común, pero también, a todos los miembros, adherentes y auditores libres de la Asociación de formación psicoanalítica y de investigaciones freudianas " Espacio Analítico", por su sostén y su participación en la puesta en marcha de este proyecto. Esta obra no está constituida, propiamente hablando, por las actas de ese congreso. Un cierto número de textos difieren sensiblemente de lo que allí fue pronunciado; otros, no figuran aquí, pues se ha tratado de dar al conjunto la coherencia de una obra que dé testimonio del punto crítico en donde el Psicoanálisis se encuentra comprometido con la modernidad.

* **Gadget:** (en inglés en el original) - Objeto, aparato o adminículo pequeño e ingenioso que parece útil pero es a menudo innecesario y superfluo. (N del T)

NOTAS

- 1 - S. Freud – Psicología de las masas y análisis del Yo – 1921 – en Ensayos de Psicoanálisis - Paris – Payot 1981
- 2 - C. Dejours – Sufrimiento en Francia. La banalización de la injusticia social – Paris – Seuil – 1998 pag.20
- 3 - J. Lacan – Escritos – pag 321
- 4 - Mannoni M. – Introducción: Psicoanálisis y política
- 5 - Mannoni O – Cartas personales . Ficción lacaniana de un análisis. 1951 – Paris – Deno'l . 1990
- 6 - Kafka F. – América . Paris - Gallimard 1995
- 7 - Arendt H. – Condición del hombre moderno . 1958 trad. G Fradier. Paris, Camman- Levy pags 400 -401
- 8 - Lebrun J.P – Un mundo sin límite . Toulouse . Erés - 1997
- 9 - Lacan J. – La Tercera (1974) . Lettres de la Ecole Freudienne – Nº 16 –Nov.1975 – pags 202-203
- 10 - Arendt Hannah – Condición del hombre moderno – op.cit. pag 321
- 11 - Lacan J – Ecrits – op.cit – pags 281-282
- 12 - Lacan J. – Les non-dupes errent – El Seminario Libro XXI (1973-74) – inédito sesión del 19 de marzo de 1974
- 13 - Benjamin. W – "El narrador "(1936) en Escritos Franceses – Paris- Gallimard 1991- pag.206
- 14 - Infancia alienada – París 1984
- 15 - Mannoni M. - El niño retrasado y su madre– París – Seuil - 1964

16 - Mannoni M. – Ellas no saben lo que dicen – París – Deno'í .1998

La "emergencia de la palabra" en Buenos Aires

Michel Sauval

Buenos Aires, "capital" del "psicoanálisis"

Creo que no encontraríamos demasiadas objeciones para designar a Buenos Aires la "capital" del psicoanálisis.

Obviamente, como con todo, podemos discutir que significa "capital", etc.

Pero hagámosla sencillo, ¿en que otra ciudad:

- hay tantos profesionales de la salud mental que caractericen su práctica como psicoanalítica, ni tantos pacientes que caractericen sus terapias como psicoanalíticas?
- se editan y venden tantos libros que se refieren al psicoanálisis?
- se realizan tantas actividades (jornadas, seminarios, encuentros, cursos, etc.) referidas al psicoanálisis?
- han llegado a emitirse spots publicitarios que contemplen como formando parte del código de los televidentes la referencia a psicoanalistas (e incluso a las diferencias entre "lacanianos" y no lacanianos)?
- se encontrará, en el lenguaje corriente de la mayor parte de la población, referencias al edipo, la histeria, etc.?

Algunos dirán que este, mas que un conjunto de "virtudes" podría un conjunto de "desgracias" (tanto la poca o mucha referencia al psicoanálisis en la cultura de una ciudad o un país tiene sus ventajas y desventajas)

Lo que quiero comentar es el nuevo galardón que ha conquistado Buenos Aires para esta serie de items que podrían definirla como capital del psicoanálisis: ha logrado lo que (al menos hasta donde yo sé) ninguna otra ciudad o país ha logrado en el mundo: que su congreso legisle en "lacanés".

En efecto, el inciso tercero del artículo 48 de la [ley básica de salud de la ciudad de Buenos Aires](#) (ley 153), haciendo referencia a las posteriores leyes específicas que deberán aprobarse, establece, entre los lineamientos para el item de la salud mental, que el Estado deberá garantizar "*el respeto a la singularidad de los asistidos, asegurando espacios adecuados que posibiliten la **emergencia de la palabra** en todas sus formas*" (subrayado mío)

Pregunto: ¿existe alguna legislación, referida a la salud mental, en el mundo entero, que se exprese en términos como estos?

Pues bien, así de "generosa" es Buenos Aires para con el psicoanálisis.

Una expresión como "la emergencia de la palabra" ha llegado a ser, para los legisladores, o lo suficientemente "corriente", o lo suficientemente "autorizada", como para que pueda ser utilizada para definir los objetivos del Estado en el campo de la salud mental. La "*emergencia de la palabra*" pasa a ser así materia judicial, es decir, un "derecho" por el que cada cual podrá reclamar. La "*emergencia de la palabra*" se ubica a partir de ahora al nivel de la administración de los bienes, derechos y obligaciones.

Supongo que haría falta demasiada inocencia para que nos sorprenda la casualidad de que esto ocurra, justamente, en una época como la actual, entre cuyas características muchos acordarían en incluir un predominio del cierre del inconsciente.

¿Es la garantía estatal el quinto de caballería que viene a rescatarnos?

Hay dos preguntas que se plantean rápidamente:

- ¿como hemos llegado a esta situación?
- ¿que actitud han tomado los psicoanalistas frente a esto?

El "psicoanálisis" en la legislatura

Ambas preguntas se responden simultáneamente y de una manera sorprendente: son los propios psicoanalistas los que han alentado esta redacción de la ley.

Por si hubiera dudas al respecto, o alguno pudiera pensar que esta afirmación es materia muy discutible, esto ha quedado confirmado a partir de la actitud que un amplísimo sector de los psicoanalistas ha tomado en relación a la nueva ley de salud mental (ley 448), esa misma que debía, de alguna manera, poner en práctica aquella estipulación general de la ley básica de salud (ley 153). (1)

No voy a meterme ahora con los detalles de esta ley. Remito para ello al [Foro](#) de PsicoMundo donde se van reuniendo artículos y comentarios sobre la misma, donde se discuten y abordan los problemas más ligados a la cuestión de la desmanicomialización, los neuropsiquiátricos, el desmantelamiento del sistema de salud, etc.

Me quiero referir aquí a la actitud que ha tenido los psicoanalistas respecto de la aplicación de aquella garantía sobre los lugares de "la emergencia de la palabra". En particular la [declaración](#) que elevaron, de común acuerdo, un conjunto que reúne a la mayor parte de las principales instituciones psicoanalíticas de Argentina (con las firmas de sus presidentes y/o secretarios): APA y APdeBA de **IPA**, y una serie de instituciones lacanianas asociadas casi todas a la **Convergencia**: Escuela Freudiana de Buenos Aires (EFBA), Discurso<>Freudiano, AGRUPO, Escuela Freudiana de Argentina (EFA), Mayéutica, etc. (2)

Primera confirmación de mi afirmación anterior: en dicha declaración, estas instituciones "*acuerdan para la Ley de Salud Mental con las premisas establecidas en el inciso 3 del artículo 48 de la Ley de Salud Básica N°153*".

Como lo iremos viendo, una de las principales preocupaciones de estas instituciones (ver punto 3 de sus "*conclusiones y propuestas*") apunta al "Consejo General de Salud Mental" (CGSM) que instrumenta la nueva ley de salud mental, compuesto (según el artículo 6 de dicha ley) por trabajadores profesionales, asociaciones de asistidos, instituciones académicas, *asociaciones profesionales, institutos de formación* y la legislatura misma (se invitará también a participar al poder judicial y a la Universidad Nacional de Buenos Aires), y cuyas funciones (según artículo 7) consisten en asesorar (a la autoridad de aplicación de la ley, constituida por el nivel jerárquico superior en materia de salud mental del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires) sobre: la formulación de políticas, programas y actividades de salud mental; la evaluación y seguimiento del Plan de Salud Mental; los aspectos vinculados a cuestiones éticas; los lineamientos generales de políticas en articulación con el Consejo General de Salud.

Estas funciones de asesoramiento se desarrollan en relación, entre otras cosas, por ejemplo, a los "lineamientos y acciones" que la autoridad de aplicación debe contemplar para la "*regulación y organización del Sistema de Salud Mental*" (artículo 10), entre los cuales se incluye el siguiente: "*La asistencia, en todos los casos, será realizada por profesionales de la salud mental **certificados por autoridad competente***" (subrayado mío)

Cabe preguntarse por esta preocupación que testimonian estas instituciones analíticas por una ley que, en realidad, viene a legislar principalmente sobre el ámbito público de la salud mental.

Por eso conviene analizar cada parte de esta [declaración](#).

Legalizar la práctica del "psicoanálisis"

Primeramente, llama la atención, al menos en lo que corresponde a las instituciones que se reclaman lacanianas, que su condición de "escuelas" sea reivindicado e interpretado, desde el comienzo, en términos de "*Escuelas de **formación***" (subrayado mío) (muy acordemente, por otra parte, al listado de los posibles participantes del CGSM).

Segundo: el objetivo de esta declaración es muy claro y transparente: reclaman que "***el psicoanálisis obtenga el reconocimiento legal que por historia, acciones, rigurosidad y eficacia clínica le corresponde***",

en otros términos, "*que lo legítimo se legalice*" (subrayados míos).

Esto vuelve a plantearse en el primer punto de la tercera parte ("conclusiones y propuestas") de la declaración, donde se pide que el psicoanálisis quede "*inscripto en el Campo de la Salud Mental*", es decir, en el campo de aplicación de la ley.

Si tenemos presente que las leyes y el estado son el ámbito donde se dirimen los problemas relativos a los bienes y los derechos, "legalizar" el psicoanálisis implica incorporarlo a esa órbita, subordinarlo a esa lógica.

Si quisieramos ser tajantes, aquí se terminó la discusión pues, en términos estrictos esto implica la liquidación del psicoanálisis.

Quisiera no obstante seguir analizando otros fragmentos de esta declaración, porque me parece que la cuestión no pasa por decir "*esto es una barbaridad, esta gente no es psicoanalista*", es decir, caer en la típica simplificación de la descalificación del otro. Me parece, mas bien, que esta declaración debe ser tomada como todo un síntoma institucional del psicoanálisis porteño y debería servir como punto de reflexión y acción para muchas cosas.

Prosigamos entonces.

Luego de esta especificación clara de sus objetivos, la declaración continúa con una "presentación" donde se vuelve a insistir con la misma cuestión: "*qué es un psicoanalista? ¿Cómo se legitima y legaliza su práctica?*" (subrayado mío)

Vuelvo a repetirlo (por si alguno no cree lo que sus ojos ven): para esta declaración, se trata de estipular, al nivel de las leyes, al nivel del estado, en qué consiste la práctica analítica.

Basta ya de rompernos la cabeza con Lacan o Freud tratando de pensar "qué es un psicoanalista". De ahora en mas un psicoanalista quedará definido muy sencillamente: por sus incumbencias profesionales, del mismo modo que se estipula actualmente el campo de acción de la práctica, por ejemplo, de los psicólogos, o de otras profesiones.

¿Y como se verifica que alguien sea apto para responder a esas incumbencias profesionales? De la misma manera que ocurre actualmente con cualquier profesión; de la misma manera que se especifica en la ley de salud mental: con el respectivo "*certificado*" de una "*autoridad competente*".

Por eso estas instituciones recuerdan inmediatamente que "*la formación psicoanalítica se realiza y se ha realizado desde hace ya más de sesenta años en nuestro país - y un siglo desde su inicio- en instituciones*" (subrayado mío).

Obviamente, los firmantes de esta nota no pueden olvidar que el abc de cualquier formación analítica es el análisis personal, motivo por el cual, un poco antes también declaran que "*un psicoanalista es quien ha recorrido las instancias de formación entre las que se destaca el análisis del analista, asimismo ha recibido en dichas instituciones reconocimientos por su trayectoria teórica y clínica*".

Pero como se ve, el análisis personal queda ubicado al nivel de una de las tantas "*instancias de formación*", todas ellas dependientes de la institución.

Justamente, el punto del análisis personal es el que hace incompatible cualquier "formación" analítica con algún tipo de "título" o certificación.

Esta es una de las viejas discusiones entre Lacan y la IPA. El otorgamiento de un título implica alguna forma de control y verificación de las instancias que se supone deben recorrerse para acceder al mismo, así fuese, por ejemplo, un mero conteo de las "horas de análisis" (como se cuentan las "horas de vuelo" de los pilotos), tal como se hace en las sociedades de la IPA. Pero sea la variante que sea, esto implica colocar detrás del analista la garantía de un Otro que, por definición, aún determinando los marcos del análisis, queda por fuera de este, por fuera de los cuestionamientos del analizante. Es lo que clásicamente le discutía Lacan a la IPA, por ejemplo, en términos de que para ser analista hubiera que elegir al analista entre aquellos que tuvieran el título de "analista didacta", es decir, aquellos "elegidos" por la institución antes que por el que demanda análisis.

Es por este tipo de cuestiones que ninguna universidad ha osado jamás otorgar el título de "psicoanalista" (a lo sumo habra maestrías o doctorados "en psicoanálisis")

Afortunadamente, al menos en Argentina, el sistema de la IPA nunca se "legalizó" (es decir, nunca fue obligación "legal" disponer de un "título" otorgado por APA, APdeBA, o la institución que fuese, para ejercer el psicoanálisis, justamente porque no hay incumbencias legales estipuladas para la práctica del psicoanálisis). Por lo que me han comentado, no sería el caso de otros países donde para poder "ejercer psicoanálisis" hay que tener el título de analista otorgado por alguna institución "analítica" reconocida por el Estado.

Ahora bien, para decirlo un poco graciosamente, lo grave de la situación actual es que ya no tenemos mas aquella tradicional disputa entre los "buenos" (los lacanianos) y los "malos" (los de la IPA). Aquí también parece que ha caído el muro de Berlín, se ha terminado la "guerra fría" y "buenos" y "malos" han pasado a mezclarse en una misma nebulosa.

Por ejemplo, tantos unos como otros están de acuerdo, ahora, en que hay que **legalizar** la práctica "analítica". Algunos dirán que soy un nostálgico setentista, pero aún recuerdo cuando muchos de ellos sostenían que esto solo podría significar la liquidación de lo poco que podría reclamarse de tal bajo esa denominación.

No se si me estoy poniendo viejo, o como diria Luca, "nos estamos poniendo tecnos".

"Esta" democracia "participativa"

Si alguno pensaba que ya no habría mas nada con que sorprendernos, está equivocado.

Pero el punto siguiente de la declaración nos presenta una serie de compromisos que cualquiera con un poco de oficio político habría sabido obviar. Y el hecho de que un conjunto tan grande y representativo del psicoanálisis Argentino no haya podido siquiera percibirlo es un dato importante en la consideración de esta declaración como simptomática.

En efecto, en el punto titulado "situación actual", encontramos lo siguiente: "*Las Instituciones y Escuelas de formación asumimos el compromiso de intervenir en la construcción de **esta** democracia **participativa***" (subrayado mio).

Aún ambicionando un acomodo legal para cada una de estas instituciones, me pregunto: ¿Que necesidad había de comprometer a los miembros de las mismas con una adhesión a un régimen político tan putrefacto como el que estamos soportando?

Ya sería discutible que una institución adhiere, en nombre del psicoanálisis, a cualquier forma de régimen político, incluida la democracia burguesa. Pero lo llamativo es que ni siquiera han tenido el cuidado hablar de democracia en forma genérica, han escrito "esta" democracia, y han caracterizado a "esta" democracia de "participativa".

Me pregunto: ¿será por ser tan "participativa" que "esta" democracia tiene procesados actualmente a mas de 2000 obreros y trabajadores por "participar", para el caso, de algún corte de ruta, de alguna marcha o huelga, como es el caso por ejemplo de Raúl Castells que fue condenado a dos años de prisión por manifestar junto a un grupo de jubilados frente a supermercado reclamando alimentos, o como es el caso de Samuel Alí, obrero marplatense procesado y encarcelado desde hace mas de 6 meses por participar en un corte de ruta?

¿Será por ser tan "participativa" que "esta" democracia mantiene expulsados del circuito de la producción a mas del 14 % de la fuerza laboral activa del país?. ¿Será por ser tan "participativa" que en "esta" democracia un senado corrupto puede ser absuelto por un juez no menos corrupto y ante la impasibilidad de un poder ejecutivo no menos sospechado de similares compromisos?

¿Será por ser tan "participativa" que este régimen político es el que ha llevado adelante cosas que ni los militares y sus dictaduras habían logrado: liquidar el sistema de educación y de salud, liquidar las obras sociales, liquidar el sistema de previsión social, etc. ?

Que los redactores y firmantes de esta declaración no hayan siquiera percibido estos problemas y no hayan tenido ningún tipo de reparos para adherir a este régimen político es todo un síntoma de la situación política de estas instituciones.

¿"Emergencia" o "vaciamiento" de la palabra?

Ya no parecerá extraño entonces que la declaración termine con la ratificación del "*compromiso de nuestras instituciones de impulsar y acompañar las transformaciones, que fueran necesarias en lo real de la cultura y la comunidad para el despliegue y el desarrollo de los lazos y pasos que eleven la Salud Mental a la dignidad del sujeto*".

¿Que querrá decir, a esta altura del partido, "*lo real de la cultura*"!!? ¿Y "*lo real de la comunidad*"? ¿A qué le llaman "real" en esas frases? ¿Como se supone que se impulsan las "*transformaciones*" en "lo real de la cultura"?

¿APA y APdeBA hablan también en "lacanés"?

Esto parece mas digno de esos discursos vacíos con que nos saturan los oídos nuestros gobernantes que de gente que se supone que tiene un mínimo de seriedad y formación en cuanto a prácticas del lenguaje.

Quizás este sea finalmente el aspecto mas llamativo del síntoma que va resultando de encerrar "la emergencia de la palabra" en el ropero de las leyes, puesto que esas cosas nunca son sin consecuencias. Quizás lo que tendríamos que preguntarnos es sobre la trivialización y vacuidad que parecen haber anidado en el discurso de los psicoanalistas: el "lacanés" como palabra vacía.

¿Por que vías podríamos recuperar el filo que se supone caracteriza la práctica analítica?

Comentarios finales

Que la declaración analizada no haya sido firmada por "todas" las instituciones no implica, forzosamente, que las que no lo hicieron no estén también comprometidas en esta tendencia a la integración y subordinación del psicoanálisis al Estado.

Por tomar un ejemplo, una conocida psicoanalista ligada hasta hace poco a la AMP, testimoniaba, en una clase de su seminario, este mismo tipo de preocupación: "*No olvidemos que estamos en Europa con una espada de Damocles sobre la cabeza: la de una eventual reglamentación de la profesión por los Estados. El día que ello ocurra en Francia, las modalidades de aplicación tendrán encesariamente cuenta de los dispositivos de garantía de las asociaciones existentes, en cuya primera hilera se encuentra la IPA y la AMP. Hay pocas chances de que el legislador sea sensible a las virtudes des títulos efímedos (y mucho menos aún a los de una escuela que no tenga estatuto legal). Los dos puntos precedentes me llevan a **concluir, en nombre del realismo**, que para nada debemos debilitar los títulos que sancionan la "calificación" analítica*" (3) (subrayado mío)

Supongo que quienes firmaron la declaración sobre el psicoanálisis en la legislatura también deben haber pensado "en nombre del realismo".

Personalmente, nunca he visto algo que valiera la pena que se hubiese justificado "en nombre del realismo". Sea en arte, en política, en lo que fuera, mi experiencia me lleva a desconfiar cada vez que oigo o leo este tipo de apelación al "realismo".

Para terminar con un poco de ironía, supongo que no faltara mucho tiempo para que, también "en nombre del realismo", podamos leer en las chapas de las puertas de entrada de algunos consultorios: "*lugar garantizado por el Estado para la emergencia de la palabra*".

Quizás venga entonces algún outsider del barrio y agregue con tiza ... "compre ya !!!"

Notas

(1) Un primer detalle: esta ley de salud mental fue aprobada por la unanimidad de los bloques parlamentarios que conformaban la anterior legislatura, entre otras cosas porque también ha tenido un apoyo casi unánime de instituciones y asociaciones profesionales. De todos modos llama la atención que esta ley tuviera que ser votada en la misma prisa de las maratónicas

últimas sesiones de esa anterior legislatura, en las que se aprobaron, a libro cerrado, unas cuantas leyes mas sobre privatización o administración de espacios y áreas de la ciudad, leyes para las cuales no era segura la aprobación en el marco de la nueva legislatura donde las corrientes de izquierda se hacen presentes con una importante cantidad de legisladores.

(2) Téngase presente que quienes firman esta declaración lo hacen en tanto "representantes" de los miembros de sus respectivas instituciones. En otras palabras, todos y cada uno de los miembros de cada una de esas instituciones ha quedado implicado en esta declaración. Esto mas allá de las cuestiones relativas a si se han cumplido o no con los respectivos mecanismos instituidos en cada caso para poder hablar "en nombre" de todos sus miembros.

(3) C. Soler, Contribución al seminario "Por una escuela", última sesión del seminario 98/99, de principios de julio de 1999. Versión original en francés: *N'oubions pas que nous sommes en Europe avec une épée de Damocles sur la tête: celle d'une éventuelle réglementation de la profession par les Etats. Le jour ou ça arrivera en France, les modalités d'application tiendront nécessairement compte des dispositifs de garantie des Associations existantes, au premier rang desquels on trouvera IPA et AMP. Il y a peu de chances pour que le législateur soit sensible aux vertus des titres éphémères (et encore moins, d'ailleurs, a celle d'une Ecole qui n'aurait pas de statut légal). Les deux points précédents m'amènent a conclure, au nom du réalisme, qu'il ne nous faut rien faire pour affaiblir les titres qui sanctionnent la "qualification" analytique.*

Para una lectura sobre Lacan y lo político

Omar Acha

Resumen/Abstract:

Asumiendo como posible el campo del psicoanálisis para la reflexión sobre lo político, quizás el punto donde más agudamente se comprueba la pertinencia de la teoría lacaniana giro en torno de su concepto de sujeto y al estatuto del goce (que aquí no se discute con extensión). La discusión básica del texto apunta a establecer algunas hipótesis sobre la dificultad de establecer una teoría política (y así mismo una práctica) fuera de un orden simbólico que es condición de posibilidad de la institución de la subjetividad. La pretensión liberacionista de hallar un lugar de producción política como subjetividad sin sujeto, es decir, como una ruptura del orden sin la constitución simultánea de uno sucesivo, es cuestionada desde la teoría de Lacan, aunque no sosteniendo que la reflexión está clausurada.

Nuestro tema, sobre el que deseamos abrir debate, es el siguiente: ¿puede ser pensada una subjetividad política sin el concepto de sujeto? De allí es donde partimos para retornar a ciertos temas de J. Lacan.

La construcción de la política moderna exige la confirmación habitual de la eficacia de las normas, una *reconstitución* repetitiva del lazo político que se muestra, paradigmáticamente, en las elecciones bajo la democracia liberal. La renovación eleccionaria no debe su actualidad solamente a la prevención constitucional de una limitación al ejercicio del poder ejecutivo. Existiría un sistema basado en la reciprocidad entre elecciones y régimen republicano. Desde luego, se trata de evitar que el presidencialismo se constituya en una monarquía. Sin embargo, los comicios también poseen en sí mismos una vocación legitimante del poder establecido que es una función quizás más decisiva.

Se ha visto repetidamente que la más profunda de las insatisfacciones y aun de los reproches, la indiferencia más radical y la desconfianza más absoluta respecto a la política, en fin: un caos potencial, se desanudan en los procesos eleccionarios. La eficacia de esta propiedad catártica de las elecciones contribuye en gran medida al sostenimiento del tejido social.

Las sociedades existen como tales en la medida en que los débiles marcos normativos que las constituyen se repitan sin variaciones fundamentales. Lo peculiar de las sociedades no es que existan, sino que no se destruyan constantemente. El enigma real reside en el espacio entre la "imposibilidad" de la sociedad y la repetición de las prácticas, es decir, la praxis que la hace posible. Hace falta la renovación cotidiana de la creencia en que la sociedad tiene consistencia, para que las y los individuos no deriven en lo que ciertas sociologías llamaron "anomia" o "desorganización social". Pues bien, las elecciones tienen una importancia decisiva en la construcción de la creencia en que hay algo llamado sociedad. A ello se agrega que tal sociedad está regida democráticamente, una cualidad que se ha transformado –por buenas razones- en un ideal ético-político y estético.

En la época moderna han surgido intentos, un tanto rápidamente agrupados como "totalitarismos", que apelaban a otras modalidades de constitución del lazo social general, es decir, político. Sin embargo, la que hasta ahora ha resultado más perdurable ha sido la democrática liberal.

En cuánto distinguimos *la política* (como lógica de repetición de una práctica política ya construida) y *lo político* (como estructura de producción de toda lógica política), reconocemos que en el estudio de *la política* damos por supuesto precisamente aquello que es necesario explicar: ¿cómo es posible que la política como tal persista? Si no se cree ya en la política, si "los políticos" son probadamente corruptos o en cualquier caso oportunistas, se nos oculta aun por qué el caos generalizado no se ha apropiado de la cadencia de la renovación de los gobiernos. Una salida probable consiste en señalar la discrepancia de la política como institución y de lo político como operación fundacional y constituyente.

En la historia occidental los momentos constituyentes de *lo político*, que han dado lugar a la permanencia y repetición de *la política*, fueron las revoluciones. En efecto, la destrucción de un poder constituido se transforma en la dialéctica misma de la revolución en un poder constituyente. La contrarrevolución (o la guerra exterior) obligan a la formación de un estado (revolucionario) y a la sanción de una nueva Constitución. El caso de la Revolución Francesa fue en este sentido paradigmático. El proceso violento en el cual un poder constituyente funda una nueva praxis de la reproducción de la política, se relata pronto como un acuerdo pacífico entre subjetividades: se crea una *narración* del contrato social. Esa ilusión retrospectiva intenta suturar la posibilidad de reinstaurar lo político, es decir, de que la situación revolucionaria que conformó la ruptura con un orden anterior amenace la vigencia de las reglas políticas instituidas.

La escritura freudiana tuvo numerosos efectos en el análisis de la política en el siglo XX. Desde todos los frentes y posiciones políticas se hizo un uso, polémico o favorable, de su elaboración de lo inconsciente. El mismo Freud extendió, en la primera posguerra, esos efectos en su propia escritura. El núcleo del empleo del psicoanálisis para la teoría política consistió en el señalamiento del carácter represivo y agonista de toda identificación, en tanto ésta no podía sino establecer una ley (prohibitiva) para el sujeto.

En *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Freud mostraba que la comunidad formada por los hermanos tomaba su consistencia de la identificación, de la ligazón libidinal, que unía cada uno de ellos con el representante del lugar paterno. El ajuste de la sujeción al líder residía en la limitación de las pulsiones sexuales y de la agresividad dentro del grupo. Fundamentalmente, era una renuncia la que lograba que al mismo tiempo el conjunto se convirtiera en unidad y tuviera un jefe. Esa renuncia decisiva tenía un efecto traumático pero era suturado por la identificación con el líder¹.

La comprensión política del liberalismo, confiado en un sujeto unificado e intencional, o la comunista deseante de un futuro libre de conflictos y donde la libertad carecería de limitaciones injustas, parecían a Freud posiciones equivocadas y en última instancia ingenuas².

La obra de Lacan nos abre, en la vía freudiana, nuevos *insights* para implicar al psicoanálisis en el estudio de lo político. Ciertas escrituras contemporáneas (E. Laclau, S. Žižek, A. Badiou) abrevan en la escritura de Lacan, o más bien en lecturas de su letra, para plantear una alternativa al "fin de la historia" amagado por la caída de la Unión Soviética. Pues bien, en esta discusión que recién comienza es posible lanzar algunas proposiciones para articular una teoría política psicoanalíticamente informada.

El espacio abierto por el cruce entre política y teoría lacaniana está centrada en los alrededores de su concepto de sujeto. Y decimos alrededores porque se trata más bien de pensar las aperturas de lo pensable que surge de la conformación y drama del sujeto, que asentar sobre una base estable una derivación o deducción política. Porque el sujeto es el horizonte del pensamiento de Lacan, como no es de sorprender en una teoría que tiene a la clínica como su eje experiencial, es que la política orientada por aquella deberá sufrir los mismos embates que la observable en la concepción tradicional de sujeto³.

La concepción del sujeto en Lacan merece una discusión extensa, pero aquí solamente apunto que la inscripción del mismo en el orden simbólico (condición misma para su barradura) implica siempre un "más allá" de aquello denominado "individuo". Entonces, no solamente el sujeto no es indiviso, sino que está socialmente condicionado. Si cualquier "individuo" está en una red, ya no está en su individualidad: habita en la dimensión del otro. La intervención de la metáfora paterna implica desde el inicio una operación política, en la medida en que el tropo del padre es necesariamente de un padre muerto. No nos encontramos aquí con lo real en sí mismo. El gobierno de lo simbólico en modo alguno es natural. La circulación de la cadena significante, S₂, establece una precondition para el *point de capiton* que implica una relación política de sujeción⁴. Las identificaciones imaginarias y simbólicas son sociales y aluden al otro y al gran Otro. Tales modalidades de identificación nos remiten al status del objeto en Lacan.

La composición virtual de la "realidad" entre lo simbólico y lo imaginario elimina toda búsqueda fenomenológica o realista de un objeto exterior. Por el contrario, sea en el plano de la intersubjetividad como en la relación con el exterior del sujeto, nos hallamos entre experiencias de condicionamiento. Una vez que esta objetividad muestra su incompletud, la consistencia otorgada por la identificación con y en el orden simbólico aparece necesariamente en falta. En efecto, la construcción de la realidad exige que una falta aluda a un goce mítico y que, en esa remisión, se constituya el deseo como la causa de la formación de la realidad. Del matema del fantasma derivamos en el tejido de la realidad. El deseo, pues, existe en la

misma construcción de la circulación metonímica de los significantes. El deseo, en su condena de Sísifo, es el núcleo de la creación social y cultural.

Contra la hipótesis que lanzara en los años '50 H. Marcuse, la teoría lacaniana no valida, sin embargo, que el deseo posea una fuerza propia que habría que liberar de las represiones. El deseo es el excedente que la demanda opera sobre la necesidad. Siguiendo a Freud, Lacan sostiene que el deseo es por definición insatisfecho. La fórmula del deseo no es la expresión de una pulsión que tramitaría lingüísticamente una exigencia corporal, como es posible aun pensar en Freud. La pulsión es la relación del sujeto con su demanda, pero esta es una relación imposible pues una falta –infligida por el orden del significante- es su esencia.

En estos términos puede retornarse, para iniciar una discusión, a un punto clave de toda teoría política: la identidad. En efecto, la identidad es un supuesto de la política, pues sin ella no hay sujeto, comunicación, programa político o consenso. En la identidad de un sujeto la política hallaba su centro. "El ciudadano" para la política democrática liberal, "el obrero" para el marxismo, "la mujer" para el feminismo, constituyeron subjetividades sin sujeción. Precisamente por esa constitución esencial es que podían articular programas políticos sin fisuras demasiado graves. La alteridad de estas políticas era exterior. La clase capitalista era radicalmente opuesta a la clase obrera, del mismo modo que la feminidad se destacaba del falocentrismo patriarcal. Una solución dialéctica hacía que esas contradicciones, esos pares, más que cuestionar el esencialismo lo consolidaran.

El sujeto lacaniano altera la diferencia fundante entre la interioridad y la exterioridad. La *extimité* destruye la pretensión esencialista. Sin interioridad, la política que se fundaba en un sujeto esencialista, aparece como el cubrimiento de un vacío. Consideremos al liberalismo, con el individuo que se hace ciudadano. Para ser el fundamento de la política liberal, la democracia consiste en la exclusión de las diferencias de clase, de sexo, de educación. El ciudadano es el lugar vacío de toda particularidad. Pero como la identidad ciudadana es posible a través de una exclusión, de una diferencia, es la legalidad nacional, la entidad Estado-Nación, lo que sostiene el vacío propio de la sociedad democrática liberal.

La diferencia étnica o la lingüística que sostiene la indiferencia presunta de la ciudadanía retorna como lo real de la democracia liberal. El racismo, la xenofobia, son el retorno de la exclusión de la particularidad. La reinscripción de la diferencia en el interior mismo de la formación identitaria también puede mostrarse como la verdad del socialismo o del feminismo esencialistas.

La teoría de Lacan en su uso en la teoría política construye en la exterioridad la interioridad de lo político (o viceversa). Dictamina así su vaciedad constitutiva. Las derivaciones del concepto de sujeto, de identificación, comienzan su eficacia en el señalamiento de que toda identidad política tiene un status fantasmático, que en la disputa política, pueden devenir en un caos, en lo no simbolizado, en lo no político del goce.

Intentaremos ordenar algunas cuestiones en torno a los límites que posee la teoría de Lacan para la inteligencia de la política. Esto implica establecer cuáles son las exigencias de lo que se entiende por política o bien cuáles son los deseos políticos. En los temas que hemos recordado, ha subterfugado la discusión la convicción de que es posible ordenar una secuencia de problemas pasibles de ser iluminados desde la teoría lacaniana, o más bien, de cierta organización de la misma. Desde luego, también es posible insistir en otra perspectiva.

Para no crear una ruptura que elimine la posibilidad de la conversación, elijamos algunos problemas que son pensados desde posiciones que no rechazan globalmente la teoría lacaniana, sino que pretenden superarla en el sentido hegeliano. Tal como hemos visto, la conjunción del pensamiento de la política y la teoría lacaniana hallaba su centro en la noción de sujeto.

En efecto, el concepto de sujeto como constituido en el salto mortal que se realiza en el proceso identificatorio implica una doble condición. Por una parte, está siempre ligado, en el necesario fracaso de la identificación (por el barrado del gran Otro) a la lógica del significante. Por otra parte, al afirmarse en la organización retroactiva de la identidad que presta el punto de basta, esta fijación simbólica tiene que subordinarse necesariamente al fracaso de la significación, que es lo mismo que su perpetuo fluir. El clivaje

fundamental del sujeto coincide con la ilusión retroactiva de pertenencia a la cultura (institución fálica, amenaza de castración) que define la sujeción del sujeto.

Resumiendo, podríamos destacar que la condición de sujeto en Lacan es siempre una condición de performatividad, en el sentido de que la imposibilidad que funda todo sujeto exige una puesta en escena permanente de la identificación, una confirmación constante de la pertenencia al orden social, simbólico, una repetición de la fundación del sujeto. Esa nada que se invierte en la constitución subjetiva precisamente por fundarse en un vacío no podría sostenerse sin la reinscripción constante del individuo, sin la sujeción permanente que, bajo peligro de psicosis, de delito, de crimen, cada ser humano debe pagar para ser tal.

Pero si esto es así, ¿no es siempre la comprensión lacaniana de lo político una narración de cómo un sujeto se inscribe en la cultura? Pareciera que nos hallamos con una representación profundamente pesimista de la agencia política. ¿No es acaso una especie de funcionalismo quebrado que al costo de señalar el fracaso de la inscripción simbólica de la castración resume en esa condición de dominación todo ejercicio de liberación? Se ha acusado a Lacan de conservadurismo y desinterés emancipatorio. Es innecesario recordar sus perspectivas frente al Mayo Francés para intentar verificar una posición aparentemente indisputable. ¿Tiene esto un origen intrínseco a la teoría lacaniana?

Desde el deseo de la emancipación de las sujeciones, fundada en la eliminación temporal de las identificaciones al nombre del padre, una política de la no sujeción que no reniega de la herencia lacaniana, marca sin embargo sus distancias.

Está descartado que una tensión propia de las relaciones sociales y de las prácticas engendre su propia superación. No existe una dialéctica del devenir de la idea, de los modos de producción, de la situación ideal de habla, ni del ideal comunista. En la antinomia entre estructura y dialéctica, Badiou opera un quiebre por el cual de la imposibilidad de lo nuevo que sostiene la preeminencia de la estructura, la emergencia de la radicalidad política debe advenir por el doble juego de la fisura del sistema de la realidad y por la intervención subjetiva que construya el acontecimiento. Ni en la rajadura de la reproducción que una praxis de lo real produce en la temporalidad de la sociedad, ni en la presunta autenticidad de una apuesta subjetiva, sino más bien en la conjunción, diríamos mesiánica, donde todo lo sólido se desvanece en el aire, es donde se produce la novedad política.

En la obra de Alain Badiou hallamos una propuesta de repensar lo político se alimenta de un ir más allá de la reflexión lacaniana de la relación entre el Uno, el rasgo unario (*le trait unaire*) que inscribe al individuo en el orden fálico, y el abismo que ya en el Dos se abre a la multiplicidad. Si el Uno está fundado en el sistema de sujeción que hemos descrito, si ese es el régimen de su "verdad", ¿por qué no pensar que la política consiste precisamente en romper la supremacía del Uno en beneficio de lo múltiple? La permanencia de Lacan en el pensamiento del Uno en que se constituye el sujeto como tal, es lo que en su opinión indica el parentesco entre la reflexión lacaniana y el sujeto cartesiano. "Lo que *aún* liga a Lacan a la época cartesiana de la ciencia (pero este *aún* es la perpetuación moderna del sentido)", señala Badiou en su obra fundamental, "es pensar que, si se pretende que la verdad quede a salvo, es necesario mantener al sujeto en el puro vacío de su sustracción. Sólo un sujeto semejante se puede suturar en la forma lógica, transmisible integralmente, de la ciencia"⁵. En otras palabras, Badiou sostiene que la relación del sujeto con esa nada que ocluye el ingreso al orden simbólico, en su constitución como ser social, es necesario hacer del sujeto un vacío en sí mismo, y limitar la concepción del sujeto a un producto de la sujeción, y por ende un sujeto es siempre posterior a su constitución. Para retomar el lenguaje lacaniano, el sujeto "comienza" sólo cuando el punto de basta lo instituye en la cultura. Badiou repara que este sigue siendo un gesto ontológico, aunque se signo diverso al cartesiano:

"(...) desde el momento en que Lacan, cuando escribe que 'el pensamiento funda al ser sólo anudándose en la palabra, donde toda operación toca la esencia del lenguaje', mantiene el propósito de fundación ontológica que Descartes encontraba en la transparencia, vacía y apodictica, del *cogito*. Por cierto, Lacan organiza su entramado de un modo muy diferente, pues considera que ese vacío está deslocalizado y ninguna reflexión depurada puede dar acceso a él. Pero la intrusión del tercer término, que es el lenguaje, no basta para invertir ese orden que supone que es necesario *desde el punto de vista del sujeto* entrar en el examen de la verdad como causa".⁶

En resumen, Lacan permanecería preso en la voluntad de hallar un lugar, así sea fantasmática o simbólicamente establecido, donde el sujeto se define por su pasado, por su historia. En este sentido, Lacan sería ortodoxamente freudiano. En cambio, puesto que para Badiou lo auténticamente político sería la producción de una novedad radical que, más que deducirse de las condiciones previas, de las constricciones estructurales, irrumpe como aquello que mediante la subjetivación colectiva crea una situación nueva donde de lo que se trata es de una performatividad libre sólo hasta que, en su punto de reconversión y resimbolización, desista y se transforme nuevamente en ley, en orden, esa adherencia a un pasado no podría ser integrado al pensamiento de lo político. Ese momento, que es aquel del acontecimiento, es el tiempo de la política como creación, como innovación.

Raúl Cerdeiras ha intentado ordenar con cierto rigor las consecuencias de los señalamientos de Badiou. Enuncia vigorosamente que "la política es el punto ciego del dispositivo teórico de Lacan en la medida en que éste, al ponerse en cuasi-sutura con la filosofía, intentó cumplir con la función de componer el espacio de circulación e inteligibilidad de las rupturas que se producían en las cuatro condiciones [la ciencia, el amor, la política, el arte] que la causan"⁷. Esto significa que en Lacan no existe el interés de pensar una apertura neta de un ejercicio de emancipación que comprenda la irrupción de lo político como la ruptura del orden simbólico. Cerdeiras saca sus conclusiones:

"Y no debe entenderse como un descuido sino como una imposibilidad estructural. En efecto, mi idea es que *desde los fundamentos teóricos* que sostienen al pensamiento de Lacan no es posible articular un pensamiento de la política como ruptura del lazo social y, menos aún, instaurar un sujeto *en* la política. Para Lacan la única política posible es la menos mala o la menos tonta"⁸.

En la unilateral capacidad de mostrar cómo se constituye la sujeción, que es el ocaso de la innovación en cualesquiera de los procedimientos genéricos y por ende en el de la política, en Lacan no hallaríamos con una reflexión sobre los procesos de muerte de la política, de la osificación de la producción de lo nuevo. En efecto, la soberanía de la ley del padre, en la castración simbólica que constituye al sujeto en sujeto de deseo, es donde lo nuevo es destituido por la violencia primordial del significante fundamental, por el significante fálico. La importancia del lacanismo en retomar –frente a la *Egopsychology*- el desplazamiento freudiano de la conciencia como fundamento de lo humano, como el basamento del yo, redundaría en una crítica del psicologismo, pero no en una teoría de la constitución emancipatoria de sujetos.

En definitiva, la sujeción que entiende Lacan, es insuficientemente performativa para abrir el campo para una política de la liberación, para una política del acontecimiento. Por definición, la comprensión lacaniana del sujeto, y por ende del sujeto político, es una comprensión, saquemos ahora la conclusión, pesimista⁹.

La teoría política de Badiou es sumamente seductora porque nos incita a ir más allá de los encuadres dictaminados por el pensamiento político liberal-democrático y el "progresismo". Éste es particularmente susceptible de descreimiento porque abusa de una filosofía de la historia por la cual el ordenamiento de la "realidad" tiene un sentido hacia la coexistencia pacífica y pluralista de la ciudadanía. Nada hace pensar que tal "realidad" exista fuera de los textos que la enuncian. Por el contrario, las opresiones cotidianas y los conflictos nos hablan de un contexto poco halagador.

En mi opinión, no es empero una posición conservadora, que considera inescapable la presencia amenazante y ejecutiva de la Ley. En "Kant con Sade", Lacan intentó mostrar cómo en todo imperativo, y no sólo en el moral, existe un aspecto –no dicho por el filósofo de Koenisberg- de afirmación ominosa, de un goce indecible¹⁰. Zizek ha elaborado este punto según una terminología del "lado obscuro" de toda Ley¹¹.

En el espacio abierto (aunque no sólo desde Lacan) para una política donde emerge lo real, desde luego deudora de los planteos de Badiou, quisiera argumentar contra la perspectiva liberacionista que le imprime el filósofo de *L'Être et l'événement*. En efecto, no parece existir algún momento de suceso de la imposibilidad excedente respecto a lo estructuralmente condicionado, que consiga dar cuenta de la constitución subjetiva de una nueva temporalidad política. Esto, que parece un tanto oscuro y abstracto, puede decirse también así: en la soberanía de lo simbólico-imaginario que es lo político, no puede existir una emergencia de la apuesta subjetiva en lo real sin una reconfiguración de un sistema de sujeción. Para sostener el planteo de Badiou habría que mostrar que es posible una política de lo real. Precisamente en la fundación de la novedad que quiere ser toda revolución, la inscripción subjetiva plural que anhela la

transformación radical no podría evitar, por ser histórica, estar habitada por ciertos esquemas de la estructura anterior.

En modo alguno esto implica que el cambio político no puede ser pensado ni realizado. Se entiende que la teoría de la política de Badiou opera como una destrucción del enfoque estructuralista. En la voluntad filosófica de abrir el ámbito del pensamiento de lo político, Badiou se esfuerza en establecer un modo de superar la aporía de la imposibilidad de lo radicalmente nuevo en la política, en cimentar un ejercicio de "fidelidad" que haga "consistir" una "situación". Su pasado marxista y sus discusiones hegelianas habrían fracasado en este proyecto.

Señalado esquemáticamente, la teoría del acontecimiento de Badiou adolece de la dificultad de suponer que la falla de la estructura, que implica la emergencia de lo real de lo político, puede arrebatar sus fueros a la eficacia de la "realidad". Precisamente, es esa capacidad de la estructura de habitarnos la que anula semejante pretensión. Un replanteo de lo político parece exigir, más bien, un programa de rearticulación de las prácticas, de innovación en el modo de repetirse la estructura, que la someta así a la reflexión. En ese proceso es donde los argumentos revolucionarios adquieren nueva vigencia. Ya no como promesa de redención absoluta, sino como una interpretación crítica de los deseos emancipatorios través de un replanteo de cómo se constituye la realidad y, básicamente, cómo se construye políticamente.

En todo caso, el carácter irreducible de lo real, el carácter fallido de toda simbolización, obligan al abandono de una política utópica¹². Esto no nos dice nada todavía respecto a si en la construcción hegemónica de una política transformadora no pueda existir un espacio para la representación fantasmática. Ideales como los de igualdad, democracia, libertad, revolución, diferencia, felicidad, son utópicos pues se fundan en la imposibilidad de un acceso o en la pertenencia a una realidad comunitaria o individual sin fallas. ¿Son, sin embargo, desechables para la crítica de lo existente y cómo deseos propulsores de la acción? En mi opinión, una defensa de esta política del deseo puede articularse con la ética de lo real del psicoanálisis lacaniano, según el cual la aceptación del núcleo irrecuperable de lo real, del carácter mítico del goce, de la falta constitutiva de todo sujeto, aunque no sean dialectizables a favor de una solidez identitaria, tenga efecto en la medida en que se reconozca paralelamente que son fantasmas aglutinantes de la voluntad política. Este reconocimiento, que es una forma de la identificación con el síntoma de nuestra debilidad, es de carácter definidamente simbólico: no existe un lugar puro de la subjetividad política, ni una realidad objetiva a conquistar, sino más bien operaciones prácticas simbólicamente determinadas.

Ahora bien, es justo reconocer que aquí nos encontramos con una afirmación de sentidos no siempre evidente: que lo político no se agote, ni mucho menos, en la política, a veces se desliza en la promesa de la ausencia del *pensamiento estatal*. Como superación de las filosofías políticas de Maquiavelo en adelante, de las "modernas", las que se presentan como superaciones del agotamiento de su eficacia concreta aspiran a un abandono del sustento estatal de aquellas. En efecto, el liberalismo, el socialismo, el fascismo, hallaron en el Estado un punto de referencia que era en realidad el de su articulación conceptual. En un gesto similar al de Karl Schmitt, se trataría de ir hacia el *concepto* de lo político, como lo que funda el Estado mismo como organización política antes que un resultado de él. En una vena muy diferente, en muchos aspectos antagónicos a Schmitt, vemos que Badiou, como Jacques Rancière, aspira a una política que sea el ejercicio no deductivo de una condición preexistente. En su crítica a la concepción de sujeto en Lacan, de lo que se trata es de hallar su verdad en otro lugar que el de la sutura subjetiva. Precisamente porque la sutura es deudora del pasado, es que aun el concepto de sujeto parece perimido.

Es posible plantear que aquí reside una diferencia "contextual" entre una teoría de la clínica en Lacan y una "filosofía" en Badiou. Sin embargo, esta es un desplazamiento formalista de la cosa, y enfrentado la cuestión en ella inscrita (que es justa, pues el contexto vale) para que la discusión sea posible, es preciso cruzar el puente entre los compromisos ontológicos en Badiou y en Lacan.

De allí se deriva una serie de deseos de representación de lo político inasimilable al pensamiento estatal: lo nuevo, y más aún lo radicalmente nuevo; la decisión sin "fundamento"; la ruptura en detrimento de la esperanza en la evolución; la contingencia radical; la no adecuación a lo normativizado, *e così via*. El momento de lo político no es directamente el de la no castración (pues entonces se trataría de un sujeto sin sujeción, sin la división producida por el significante), sino de una post-sujeción. Este gesto no es raro si nos entendemos bien: la voluntad emancipatoria gobierna aquellas reflexiones. La exigencia, como lo

vemos en el último M. Foucault, puede llevar a elaborar "pliegues" donde inscribir un momento de "libertad".

Sin embargo, quiero sostener aquí que desde una política post-lacanianana, es decir, que piensa después de lo que pensó Lacan, ese deseo se nos presenta como necesariamente fallado. No hay irreductibilidad de la creación de lo político en su acontecer que no implique maquinas de sujeción de diversos niveles. La praxis colectiva hace más gravosa la objeción respecto a las "políticas de lo real". En mi opinión Judith Butler ha planteado algunos elementos de una teoría performativa de la repetición que no aspira, para nunca jamás, a ese nuevo régimen de verdad que abriría para el sujeto la emergencia de lo político constituyente. Una discusión sobre Butler implica una argumentación que aquí no corresponde. Resumamos su aporte diciendo que el cambio no es pensable ni realizable fuera de ciertos condicionamientos, de cierto ordenamiento. La repetición posee un efecto radicalizado cuando muestra el carácter fantasmática de toda consistencia de lo "dado"¹³.

La novedad es en todo caso un proceso de variación, de repetición subversiva que resignifica la dominación en el ejercicio de un deseo. Aquí no hay fuera de la ley, pues no se puede estar fuera de la ley si se es sujeto.

Enfrentar así la eficacia siempre dudosa y por ello necesaria de repeticiones (como las elecciones en la democracia burguesa) de los poderes macro y microsociales, me parece una derivación política que adopta de Lacan un sesgo irreductible a los fantasmas de liberación momentánea del quiebre de la serialidad. El desafío es claro: necesitamos de una crítica de la economía política del orden, no una elusión declarativa que deja en la oscuridad su soberanía¹⁴. La emancipación es una operación difícil.

Antes que aceptar, con pesimismo, la soberanía absoluta de lo simbólico sobre la subjetividad, quizás contra el mismo *élan* lacaniano, la rajadura propia de ese orden sea la que prometa, fantasmáticamente, la posibilidad, la promesa de la redención. Pues ha sido también Lacan quien ha insistido en la falta en el gran Otro, en la fisura de la realidad y de la cultura, el espacio donde, sin escapar del todo a lo simbólico, sin situarnos en lo real mismo –como sugiere, según entiendo, Badiou en la subjetivación que instituye el acontecimiento- mucho de lo sólido aún se desvanezca en el aire. Nada nos asegura que la historia haya terminado, aun cuando ya no aspiremos a estar fuera de ella.

Sin embargo, existe un aspecto de la praxis, y de la política, que puede cortarse por el espacio de lo no estructurado, de lo míticamente ligado a una anterioridad a todo corte, al cruce con el cual el significante adviene al mundo simbolizándolo: es el momento donde el goce (*jouissance*) tiene efectos concretos. Pensar una política de lo real, es decir, la creación de una nueva situación, de una novedad no deducible del tiempo evolutivo, supone ir más allá de Lacan. Este atrevimiento es saludable, si así puede decirse en un medio propenso a la patologización, en la medida en que una alternativa tal pueda hallar una legitimidad en el gesto típicamente filosófico de la ontología. Se abre aquí, pues, una dimensión fundamental para continuar este diálogo sobre la herencia de Lacan, que concierne al goce como condición de lo político, una revisión que también puede acudir a Freud.

Notas

1 En Freud, la identificación con el padre, el "sepultamiento" del complejo de Edipo, tiene un costo para el sujeto, que no es nulo, sino que deja marcas. Con cicatrices de una derrota, la inscripción en el orden simbólico nunca acabará por consolidarse y crear un sujeto pasivo de la Ley: los deseos incestuosos no son eliminados. Polemizando con Lacan, León Rozitchner establecía la pertinencia de esta rasgo freudiano en los siguientes términos: "Lo que los estructuralista escotomizan es el fundamento fantaseado, el lugar de un dilema y de un conflicto que llevó a la implantación del poder simbólico en el niño, y a la sumisión. Por eso se preguntan: '¿cómo se puede asesinar a una función?' Lo que quieren evadir es el duelo a muerte inicial, y la rebeldía del niño contra el poder del padre castrador. Lo que quiere ocultar es el peligro que subsiste, y el dilema que se prolonga, en el discurso simbólico que quieren neutralizar, como si en él no hubiera una cuenta pendiente que en su uso hay que salvar. Como si todo adulto terminara necesariamente traicionando al niño que fue y desde el que se prolongó". L. Rozitchner. *Perón: entre la sangre y el tiempo*. Buenos Aires, CEAL, 1984, p. 38.

2 En el contexto de este trabajo interesa particularmente recordar la crítica al marxismo: "Y si bien el marxismo práctico ha desarraigado implacablemente todos los sistemas e ilusiones idealistas, él mismo ha desarrollado ilusiones

no menos cuestionables e indemostrables que las anteriores [*hat er doch selbst Illusionen entwickelt, die nicht weniger fragwürdig und unbeweisbar sind als die früheren*]. Espera alterar la naturaleza humana en el curso de unas pocas generaciones, de suerte de establecer una convivencia casi sin fricciones entre los seres humanos dentro de la nueva sociedad, y conseguir que ellos asuman las tareas del trabajo libres de toda compulsión. Entretanto, traslada a otros lugares las limitaciones pulsionales indispensables en la sociedad y guía hacia afuera las inclinaciones agresivas que amenazan a toda comunidad humana, se apoya en la hostilidad de los pobres hacia los ricos, de los desposeídos hasta hoy hacia los poderosos de ayer. Pero semejante transformación de la naturaleza humana es hartamente improbable [*sehr unwahrscheinlich*]. *Neue Folge zur Einführung in die Psychoanalyse*, de 1933, en *Studienausgabe*, Frankfurt, ed. Fisher, vol. I, p. 606

3 Tres son los ámbitos con los cuales, con toda pertinencia, puede pensarse una "política lacaniana": lo político según la definición dada, la "comunidad psicoanalítica", y la relación analista-analizante. De estos tres ámbitos, adoptando conceptos elaborados particularmente para el análisis, extraeremos consecuencias para lo político.

4 J. Lacan. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano", en *Escritos, II*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1991, pp. 773-807; *El seminario de Jacques Lacan, V. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Paidós, 1999; Slavoj Žižek. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992, cap. 3.

5 Alain Badiou. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 474.

6 Idem.

7 Raúl J. Cerdeiras. "Lacan, la filosofía y la política", en *Acontecimiento* (Buenos Aires), no. 5, 1993, p. 43.

8 Ibidem, p. 44.

9 "En efecto, si el vacío es una categoría del *sujeto* que se eclipsa en la cadena significativa y si el lenguaje es estructuralmente constituyente del pensamiento, entonces es imposible situar un procedimiento tal que permita suplementar el juego de la pura sintaxis que fuerce a una situación a ser radicalmente *otra* situación". Ibidem, p. 44.

10 J. Lacan, "Kant con Sade", en *Escritos II*, cit., pp. 744-770.

11 Véanse especialmente los análisis ejemplificados con las novelas de Franz Kafka. S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992; *Porque no saben lo que hace. El goce como factor político*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

12 Esta conclusión, articulada con su *plea* por una teoría de la democracia radicalizada, es la principal conclusión de Yannis Stavrakakis en su *Lacan and the Political*. Londres y New York, Routledge, 1999.

13 Judith Butler. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York-London, Routledge, 1990; *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York-London, Routledge, 1993.

14 La historia de los movimientos revolucionarios es una trágica muestra de los costos de la supremacía acrítica del voluntarismo.

El dinero y el psicoanálisis

Guillermo Delahanty

Las introyecciones de la terapia y el diagnóstico no pueden estar subordinadas a las contra-transferencias ideológicas.

Erik H. Erikson

Una joven y atractiva paciente me espetó sobre lo impropio de cobrar mientras atiendo sus problemas afectivos porque mezclar su dolor y sufrimiento con dinero le parecía una manera de "mercantilizar" las crisis afectivas. Su expresión estuvo teñida de enojo y súplica. La viñeta es para señalar las complicaciones que compartimos a menudo en nuestro trabajo cotidiano. En la situación psicosocial, entre paciente y analista; es recomendable reflexionar sobre las condiciones que intervienen en el proceso histórico del encuentro. Es preciso señalar que la condición interna del analista, por medio de su contratransferencia, subyace en la relación terapéutica e influye también en el manejo del pago. Para Annie Reich (1951) el inconsciente del psicoanalista es un instrumento de trabajo y debe de comprender que el paciente representa a un objeto del pasado en quien proyecta sus deseos y sentimientos, sin confundirlo con un objeto real. Cuando el analista se identifica con su paciente no es contratransferencia, por lo tanto, en el asunto del dinero con el paciente intervienen estos dos fenómenos que han de estar diferenciados por la discriminación del insight.

"El analista no pone en entredicho que el dinero haya de considerarse en primer término como un medio de sustento y de obtención de poder, pero asevera que en la estima del dinero co-participan poderosos factores sexuales... esta resuelto a... tratar las relaciones monetarias ante el paciente con la misma natural sinceridad en que pretende educarlo para los asuntos de la vida sexual." (Freud, 1913, p. 132)

En el presente artículo se abordan, los siguientes temas:

1. la técnica del manejo del pago en la entrevista inicial en el psicoanálisis;
2. el significado inconsciente del dinero;
3. la profesión del psicoanalista en el marco de las relaciones sociales de producción;
4. la institución psicoanalítica y el servicio gratuito; y
5. la representación social del psicoanálisis en las masas.

I

Freud mismo fue muy explícito para cobrar, así le contestó a Abram Kardiner desde Viena cuando solicitó analizarse con él: *"mis honorarios son \$10.00 (Dls.) la hora o \$250 mensuales que deberán ser cubiertos en efectivo, no en cheques los cuales sólo puedo cambiar por coronas"* (Kardiner, 1977, p. 19), por lo contrario Weiss (1970) argumentó que no cobraba a sus colegas.

Szasz (1965) recomienda que antes de finalizar la primera entrevista conviene tratar el pago de los honorarios de manera precisa y exacta. La discusión debe de establecerse sobre la base de una apertura franca. Por su parte, Paul (1973) sugiere que se tomen los últimos veinte minutos de la primera sesión. Lo importante -creo- es atender el material del dinero en el momento en que las coordenadas de la sesión se entrecrucen, es decir, el momento oportuno lo ofrece la dinámica interna de la sesión sin adherirse a un plan rígido.

El analista, entonces, de acuerdo a la cotización de la asistencia psicoanalítica en el momento histórico -colectivo y geográfico, fija el costo de su servicio en función del grado de variación de los honorarios, sobre la situación financiera de los pacientes, al número admitido y, finalmente, al cuadro básico de honorarios corrientes y reducidos con que cuenta el analista. *"El paciente quiere tener la satisfacción de hablar, de ser analizado, mejorar y encontrarse a sí mismo. El psicoanalista, de todos modos, también tiene que ganarse la vida, tampoco quiere molestias, todo debe ir como la seda"* Fromm, 1974, p. 121).

Cuando se fija la cuota, conviene tomar en cuenta el estado económico del paciente: sus ingresos, sus ahorros, sus perspectivas a largo alcance, las responsabilidades que carga y su fuente secundaria de recursos procedentes de la familia o de algunas instituciones de seguridad social. Los honorarios no se fijan sin antes de la primera entrevista con el paciente. Menninger y Holzman (1973) consideran que el paciente ha de prever la inversión futura del costo de las sesiones sin anclarse en un pago según las posibilidades del presente.

Ya estipulada la cuota ésta no se varía excepto en los procesos inflacionarios. Para Eissler (1974) existen tres condiciones para el cambio de cuota durante el tratamiento:

1. la espiral inflacionaria;
2. cuando surge la cuestión por parte del paciente; y
3. con la advertencia inicial al paciente de aumento de honorarios estipulados, en función de la inflación.

Freud recomendó que la frecuencia del pago sea mensual. Otros analistas consideran la alternativa de cobrar cada quincena de acuerdo a la conveniencia del paciente. El pago después de cada sesión constituye un punto de urgencia y revela la dinámica inconsciente de dar. Si el pago se realiza antes de la sesión el paciente en su fantasía inconsciente cree apaciguar la supuesta persecución que sospecha del analista.

En relación al cobro de las sesiones no ocupadas por el paciente hay dos posiciones: una rígida y otra flexible. En la línea estricta se encuentra Menninger (1958) que considera el pago como una expresión "saludable" de autoestima valorando el tiempo y certificando la calificación del analista. Esto favorece en el paciente un Yo-ideal "realista" y "bueno", además de ser un excelente ejemplo contra las tendencias pasivo-masoquistas. Por otra parte, impide al paciente "probar" la paciencia del analista, o bien castrarlo. Menninger acude a racionalizaciones y explica las cuestiones derivadas del inconsciente desde los razonamientos del sentido común, embozada de ideología.

Frieda Fromm-Riechmann (1950) recomienda comprender las razones del paciente por no acudir a la sesión y en consecuencia, no cobrar si es convincente. Las ideas sociales de la psicoanalista proceden de las discusiones socialistas. Mi posición es recomendar un modo razonable de atender ambas propuestas en función de la dinámica contractual de los participantes comprometidos en un trabajo común.

¿Caro o barato el psicoanálisis? Freud (1919) confirmó que el paciente no estima el tratamiento barato. Según Kubie (1950), si el psicoanalista toma varios pacientes con bajos recursos su seguridad financiera merma con el peligro latente de interrumpir el tratamiento o reemplazar el paciente por otro. Para Menninger (1958) la cuota reducida agrede al paciente Menninger y Holzman (1973) añadieron que si paga menos dinero de su capacidad económica el análisis se complica. Por otra parte, el psicoanalista se resiente, disminuye su interés en "el caso" y experimenta alivio cuando es cancelada la sesión. En estas situaciones es recomendable discutir con el paciente para aumentar la cuota o referirlo a otro colega. De hecho, existen pacientes que explotan la generosidad del analista por razones neuróticas. Es básico, entonces, analizar el material inconsciente sobre estos elementos externos, es decir, que, significa en la estructura psíquica del sujeto.

Pinzón (1975) registró en su investigación el significado del costo reducido de honorarios en la diada psicoanalítica:

1) en el paciente:

- a) es considerado como significativo y no toma en serio el psicoanálisis;
- b) siente gratitud al psicoanalista provocándole sentimientos de culpa y una idea de injusticia;
- c) distorsión de las reacciones transferenciales: el psicoanalista o muestra excesivo interés o pedir otras cosas para compensar;
- d) sensación de triunfo sobre el psicoanalista.

2) en el psicoanalista:

- a) revela el deseo de gustar, de ser agradable, dar y aparentar que no pide nada;
- b) cree que el paciente está agradecido y por ello debe apreciarlo, por lo tanto, no tolera las reacciones de transferencia negativa;
- c) revela sentimientos de culpa por recibir honorarios;
- d) el resentimiento se manifiesta en desinterés, aburrimiento y alivio cuando el paciente no asiste a la sesión;

El tratamiento caro dificulta en el paciente la posibilidad de "relajar" su dependencia pasiva-infantil aunada con la actitud de encontrarse "enfermo" y que se le tiene que cuidar.

El significado de los honorarios elevados es:

1) en el paciente:

- a) impedir su ingreso a psicoanálisis o comprometer sus recursos financieros;
- b) genera expectativas mágicas de curación;
- c) considera ser el paciente favorito (sospecha con elementos de realidad);
- d) utiliza la situación como un acto agresivo contra sus familiares al forzarlos a un sacrificio o incrementa los sentimientos inconscientes de culpa hacia sus parientes;
- e) proporciona una satisfacción masoquista;

2) en el psicoanalista:

- a) es posible sentir preferencia por su paciente;
- b) experimenta una invasión de sentimiento inconsciente de culpa o la sensación de verse presionado a "hacer" más por ese paciente para compensar el costo inflado;
- c) si el psicoanálisis o psicoterapia fracasa entonces desencadena un sentimiento de derrota abrumado por el reproche del superyo.

II

"Opino que es más digno y está sujeto a menos reparos éticos confesarse uno mismo sus pretensiones y necesidades reales, y no, ... hacer el papel de filántropo desinteresado, papel para el cual uno no posee los medios, luego afligirse en su fuero íntimo por la falta de miramientos y el afán explotador de los pacientes, o quejarse de ello en voz alta" (Freud, 1913, p. 133).

El analista vive de su trabajo y por lo tanto ha de asegurar un ingreso regular para atender sus compromisos. Sus utilidades cubren un nivel de vida razonable que requiere de un promedio estable de beneficio económico. El contrato pues se fundamenta en sus propias necesidades y en la responsabilidad del paciente con su trabajo analítico. Menninger y Holzman (1973) consideran que la cura ha de implicar un sacrificio al paciente, aunque Wolberg (1972) supone la importancia de no implicar una carga pesada.

La forma de pago encierra significado. Si es entregado un cheque el paciente puede sentir culpa porque obliga a su analista a incomodarse para ir a cobrar o depositar al banco; o, es un intento de negación cancelando la acción de pagar y mostrar omnipotencia; o, es una especie de ofrecer una emoción para que sea efectiva en otro lugar, de esta manera individualiza su dinero que no es mezclado ni confundido con el dinero recibido de otros pacientes. Cuando se da envuelto en un sobre es para evitar tocar el dinero sin ensuciarse y también negar el acto de pago. Limpio por fuera y sucio por dentro. Una interpretación similar es con el dinero dejado sobre el escritorio

"Se reprocha a menudo al psicoanálisis el ocuparse demasiado de asuntos de dinero. Mi opinión es que se ocupa de esto demasiado poco... Hay algo en nosotros que nos hace considerar la ayuda médica, que de hecho hemos recibido todos, en nuestra infancia, de parte de nuestras madres, como una cosa a la que automáticamente tenemos derecho, y al final de cada mes,

cuando se le presenta la paciente su cuenta, su resistencia se ve estimulada a mostrar, una vez más, su odio, desconfianza y sospecha, ocultos e inconscientes" (Ferenczi, 1928, p.82).

Es notable la interpretación genética en la relación económica con el analista. La sensación interna de despojo del paciente es por las raíces infantiles del cuidado médico porque los padres se hicieron cargo de cubrir los honorarios.

Gastar dinero en lugar de dar libido. El derroche procede de la liga de dependencia de apego infantil a la casa paterna. Según Abraham (1917) cuando un sujeto se siente deprimido o con angustia gasta para aliviar su sufrimiento. En ocasiones no alcanzó a pagar al analista por este problema por eso es básico explorar la compensación de autoestima.

En el otro extremo del contrato en el psicoanalista el significado inconsciente del dinero es que recibe afecto o genera prestigio o poder con el dinero como valor social. Cuando siente temor de perder dinero sin reasegurar la permanencia de un paciente rico significa, a nivel inconsciente, desamparo y pérdida de amor. "*El deseo de la riqueza es una sublimación del deseo para poseer*" (Fenichel, 1938, p. 91). La posesión de dinero significa la expansión yoica. El deseo de amasar fortuna está vinculado a la posesión derivada del narcisismo corporal. La riqueza y el dinero equivale en el inconsciente a pene y la pérdida económica significa castración.

III

Según Fenichel la estructura económica que opera con dinero altera la estructura pulsional. Con todo, el análisis de la economía política y de la ideología, contribuyen a comprender las acciones de los seres humanos; cómo reaccionan cuando las condiciones económicas son modificadas por la inflación. En el caso concreto, el psicoanálisis explica los mecanismos inconscientes desatados por los problemas financieros.

"El dinero... su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo" (Marx, 1857-1858, P. 84).

El analista guarda el dinero entregado por su paciente. La relación entre ambos, el medio de cambio, el servicio-dinero, posibilita la reificación del nexos social. Lo que se encuentra oculta en la aparente ayuda humanitaria es por supuesto la necesidad económica, sin excluir la generosidad en la entrega al trabajo con todos los recursos, potencialidades y energía puesta al servicio del paciente. El dinero es una relación social. En el intercambio, el servicio se compra y se convierte en valor de uso.

El trabajo psicoanalítico es improductivo en el proceso de producción de capital porque el profesionista libre no produce plusvalía. El pago del paciente tampoco es utilizado como capital. "Ningún hombre compra prestaciones de servicios médicos o legales como medios de transformar en capital el dinero así desembolsado". (Marx, 1863, p. 88). Es evidente que tampoco los psicoanalistas acumulan capital con la prestación del servicio. Ni aunque su cobro sea exorbitante.

"El psicoanálisis ha ofrecido abundantes oportunidades para una variedad de identidades profesionales. Dio nueva función y alcance a empresas tan divergentes como la filosofía natural y el debate talmúdico, la tradición científica y la enseñanza misionera, la demostración literaria y la construcción de la teoría, la reforma social y el hacer dinero" (Erikson, 1968, p. 185).

Y ganar dinero provoca que muchos psicoanalistas dediquen excesivo tiempo a la práctica privada. Greenson (1967) advirtió sobre la fatiga en el trabajo psicoanalítico en detrimento del ocio y de la escasa atención para la propia familia. Es evidente que el psicoanalista realiza su trabajo con satisfacción. Marie Jahoda (1986) supone que el trabajo conlleva el placer de la competencia, por la adquisición del conocimiento y por la experiencia inmediata enriquecida del mundo. Con el trabajo se apuntala el principio de placer y el principio de la realidad como reguladores del comportamiento, las fuentes del placer infantil (voyeurismo y curiosidad sexual) son reemplazados por motivos sociales. En la esfera de la sociología de la profesión se sitúa el trabajo psicoanalítico como una prestación de asesoría en un consultorio. Para Weber (1920) la división profesional en una economía de cambio técnicamente se convierte en ocasiones en una especificación irracional de servicios. El psicoanálisis como profesión autodirigida puede implicar la

explotación de sus pacientes por medio de la seducción o manipulación. Por eso el asunto ético es de suma importancia.

"Su contrato es terapéutico: a cambio de determinados honorarios y de información que se proporciona como confidencia, el terapeuta se compromete a actuar en beneficio del paciente individual, dentro del ethos de la profesión" (Erikson, 1957, p.40).

La profesión psicoanalítica es una carrera que articula formas de educación compartida, redes de relación de intercambio, oportunidades para crecer juntos económicamente en una institución y un esfuerzo intelectual colectivo. La profesión es lucrativa por su remuneración. Es común que ofrezca su servicio a la élite privilegiadas económicamente.

IV

El psicoanálisis se divide en trabajo educativo y terapéutico (Lourau, 1969). El oficio del psicoanalista, con la técnica de la asociación libre y el uso del diván, expresa su naturaleza como especialidad profesional. La institución del análisis es inseparable -escribe Lourau- a las instituciones de la lengua, de la prohibición del incesto y de la moneda. En la relación de dinero entre el pagador y cobrador se encuentra la liga erótica; la importancia del dinero en la relación es permanente aunque se intente ocultar, en el ritual del intercambio de servicio se desliza la relación libidinal. El proceso dinero-sexo subyace en el vínculo profesional. El clima sexual y las cuestiones económicas cubren el encuentro de dos personas en un cuarto con mínima distancia.

El movimiento profesional de psicoanálisis es una institución que con su teoría-técnica y-proyecto media en el sistema social transportando su ideología (Gantheret, 1969). Cuando se interpretan las condiciones concretas del analizado desde la metapsicología freudiana se filtra el contenido ideológico. Es evidente que en el psicoanálisis se ejerce el poder. Ya en los años cincuenta Erikson (1958) acotó:

"Porque la recompensa para el entrenamiento psicoanalítico, al menos en ciertos países, es un buen ingreso; porque, durante décadas, parecía que el psicoanalista se preocupaba primordialmente por el estudio de la sexualidad; y porque el poder psicoanalítico, bajo ciertas condiciones históricas puede corromper tanto a cualquier otro poder, es asumido con frecuencia que una aura de libertinaje caracteriza a este entrenamiento". (p. 157)

Y el uso del poder, como un mecanismo político confiere al binomio analista-analizado la dinámica autoridad-sometimiento. Las condiciones de sumisión están determinadas por la estructura de la sociedad, condicionadas históricamente y reproducidas en el núcleo de la familia. Entonces la relación psicoanalista-paciente se ensambla al molde social. En una sociedad liberada quizá sea otro el encuentro.

El uso del poder es inducido a través del proceso de identificación y de internalización del objeto psicoanalítico, por ejemplo, se asumen conductas que imitan las características externas como la forma de reír, caminar. El analista convertido en ideal del yo. El dinero es usado como vínculo de todos los vínculos. Ganar dinero es adquirir poder. Y el paciente es así un fetiche de fuente económica.

V

Cuando Freud analizó a pacientes por una hora al día durante diez años se convenció que no era aprovechada la diva y concluyó que el tratamiento gratuito es recomendable bajo el auspicio de una institución de servicio social o del estado.

"Si el psicoanálisis, junto a su significación científica, posee un valor como m, todo terapéutico; así está en condiciones de asistir a seres suficientes en la lucha por el logro de los requerimientos culturales, esta ayuda debe poderse dispensar también a la multitud de seres humanos que son demasiado pobres para recompensar al analista por su empeñoso trabajo. Esto parece una necesidad social sobre todo en nuestro tiempo, en que los estratos intelectuales de la población, particularmente expuestos a la neurosis, sufren un incesante empobrecimiento". (Freud, 1923, p. 290).

Frieda Fromm-Reichmann (1950) argumentó que los pacientes sin dinero han de ser admitidos a psicoanálisis y realizar sus pagos de manera nominal o simbólica.

Cuando se establecieron clínicas en Berlín, Budapest y Londres en los años veinte se recogió la información sobre las consecuencias del tratamiento gratuito:

1. si no se sacrifica económicamente entonces surgen múltiples significados inconscientes;
2. no pagar obstaculiza el análisis de sus conflictos en torno a dar y recibir, y de posesión;
3. la neurosis de transferencia no es comprendida por el enojo del analista y;
4. aumenta la dependencia infantil del paciente.

En el caso de las clínicas de universidades los psicoanalistas que atienden a los analizados son candidatos del instituto de enseñanza, las consultas y las supervisiones son gratuitas. El costo de los seminarios y controles son cubiertos por la universidad. (Lorand y Console, 1958).

El problema del debate se complica en los casos de psicoanalistas convencidos que los pacientes pobres cuentan con un equipo deficiente de la estructura del yo, sus funciones están perturbadas por la carencia económica como afirma Bychowski (1970). Por supuesto la explicación se fundamenta en la ideología sin considerar los datos clínicos. Sin embargo, es comprensible históricamente la falsa conciencia de los analistas ubicando la aparición del movimiento psicoanalítico en la Europa victoriana con la cultura dominada por la burguesía (Lesse, 1972). En la actualidad, el predominio del control político sobre las instituciones psicoanalíticas por la Asociación Psicoanalítica Americana "refuerza la capacidad yoica" para preparar la "adaptación" del sujeto a un medio social con base en los valores del individualismo, -meta dictada por la ideología de la clase dominante- que se confunde como recomendación clínica.

Esta representación social del psicoanálisis fue confirmada por Moscovici (1961) en la población francesa cuando creyeron que el psicoanálisis fue importado junto con la coca-cola y los MacDonal'd's. Las masas entonces atribuyeron al psicoanálisis una función ideológica de clase. Una profesión al servicio de los ricos. En la ritualización de las sesiones se establece un trueque - afirmó Moscovici- entre el dinero con la afectividad y valor abstracto contra existencia concreta.

En resumen, sin la descripción de los motivos inconscientes de mi paciente ni míos, el dato confirió la oportunidad de verificar en el microcosmos del encuentro histórico los elementos que contribuyen de manera decisiva en la relación de contrato interpretados desde diversos niveles de comprensión.

Notas

1 Freud describió sobre la dificultad de pago en las mujeres en estos términos: "*A las más íntimas y menos aclaradas mociones se debe que las mujeres, en especial, muestren un particular desagrado a pagar los honorarios al médico. Lo usual es que olviden sus portamonedas y no paguen, por ende, en la hora de consulta; luego, habitualmente olvidan remitir los honorarios desde su casa, y de ese modo consiguen que uno las haya tratado gratis - 'por sus lindos ojos' -. Pagan, por así decir, con su mirada*". Sigmund Freud (1901) *Psicopatología de la vida cotidiana*, p. 156 nota 43.

Referencias

Abraham, Karl (1917), "El gasto de dinero en los estados de ansiedad", en: *Psicoanálisis clínico*. Buenos Aires, Hormé, 1959.

Bychowski, Gustav (1970), "Psychoanalytic Reflexions on the Psychiatry of the Poor", *International Journal of Psycho-Analysis*, 51, pp. 503-509.

Eissler, Kurt R. 1974, "On Some Theoretical and Technical Problems Regarding the Payment of Fees for Psychoanalytic Treatment", *International Review of Psycho-Analysis*, I, 73-101.

Erikson, Erik H. (1957), "La naturaleza de las pruebas clínicas", en: *Ética y Psicoanálisis*. Buenos Aires, Hormé, 1967.

Erikson Erik K. (1958), *Young Man Luther*. New York, Norton.

Erikson, Erik H. (1968), *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires, Paidós, 1971.

Fenichel, Otto (1938), "The Drive To Amass Wealth", en: David Rapaport y Hanna Fenichel (Comps), *The Collected Papers of Otto Fenichel*, New York, David Lewis, Inc., 1954.

Ferenczi, Sandor (1928), "La elasticidad de la técnica psicoanalítica", en: *Problemas y métodos del psicoanálisis*, Buenos Aires, Hormé, 1966.

Freud, Sigmund (1901), *Psicopatología de la vida cotidiana*, Obras Completas, Vol. VI, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Freud, Sigmund (1913), "Sobre la iniciación del Tratamiento", Obras Completas, Vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Freud, Sigmund (1919) [1918], "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica", Obras Completas, vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Freud, Sigmund (1923), "Prólogo a un trabajo de Max Eitingon", Obras Completas, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Fromm, Erich (1974), "Aspectos terapéuticos del psicoanálisis", en: *El arte de escuchar*. Rainer Funk (Comp). Buenos Aires, Paidós.

Fromm-Richmann, Frieda (1950), *Principios de psicoterapia intensiva*, Buenos Aires, Hormé, 1965.

Gantheret, F. 1969. "El psicoanálisis como institución", en: R. García (comp.), *La institución del análisis*, Barcelona, Anagrama.

Greenson, Ralph R. (1967), *Técnica práctica del psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 1976.

Jahoda, Marie (1966), "Notes on Work", en: R. M. Loewenstein, L. M. Newman, M. Schur y A. J. Solnit (eds.), *Psychoanalysis -A General Psychology- Essays in Honor of Heinz Hartmann*, New York, International Universities Press, pp. 622-633.

Kardiner, Abram. (1977), *Mi análisis con Freud*, México, Joaquín Mortiz, 1979.

Kubie, Lawrence S. (1950), *Psicoanálisis. Aspectos prácticos y teóricos*, Buenos Aires, Paidós, 1966.

Lesse, Stanley (1972), "Psychoanalysis and Its Relationship to Socioeconomic and Sociopolitical Change", en: Benjamin B. Wolman (Comp), *Success and Failure in Psychoanalysis and Psychotherapy*, New York, The Mac Millan, Co.

Lorand, Sandor y A. Console, 1958. "Therapeutic & Results in Psycho-analytic Treatment without Fee", *International Journal of Psycho-Analytic*, Vol. 39, p. 59-64.

Lourau, René (1969), "El psicoanálisis en la división del trabajo", en: R. García (comp), *La institución del análisis*, Barcelona, Anagrama.

Marx, Karl (1857-1858), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), Vol. 1, México, Siglo XXI, 1975.

Marx, Karl (1863), *El capital*, Libro I, cap. VI (inédito), México, Siglo XXI, 1974.

Menninger, Karl (1958), *Theory of Psychoanalytic Technique*, New York, Harper & Row, 1975.

Menninger, Karl y Philip S. Holzman (1973), *Teoría de la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1974.

Moscovici, Serge (1961), *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979.

Paul, Irving H. (1973), *Cartas a un joven terapeuta*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Pinzón, Samuel (1975), *Estudios sobre psicoterapia psicoanalíticamente orientada. El contrato terapéutico*, Tesis de Maestría en Psicología Clínica (inédita), Universidad Nacional Autónoma de México.

Reich, Annie (1951), "On Countertransference", en: *Psychoanalytic Contributions*. New York International Universities Press, 1973.

Szasz, Thomas S. (1965), *La ética del psicoanálisis*, Madrid, Gredos, 1971.

Weber, Max (1922) [1920], *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Weiss, Edoard (1970), "Mis recuerdos de Sigmund Freud", en: *Problemas de la práctica psicoanalítica. Correspondencia Freud-Weiss*, Barcelona, Gedisa, 1979.

Wolberg, Lewis R. (1972), *The Technique of Psychotherapy*, Vol. I, New York, Grune & Stratton.

Psicoanálisis

Presentación de la sección "Psicoanálisis"

Michel Sauval

En esta sección reunimos varios trabajos muy diferentes entre sí.

El artículo de **Julio Ortega Bobadilla**, *retoma su exposición en el reciente congreso de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (los días 22 al 26 de noviembre de 2000, TEC de Monterrey)*. En la misma, y partiendo de la fórmula lacaniana "El inconsciente está estructurado como un lenguaje", analiza las relaciones entre el lenguaje, el inconsciente y el sujeto. Lo particular de este minucioso análisis es el acento puesto en la dimensión de la escritura (la guía es otra referencia de Lacan: "*Ni en lo que dice el analizante, ni en lo que dice el analista hay otra cosa que escritura..*")

El artículo de **Hugo Gordó** retoma su presentación en el seminario de Jean Allouch (los días 4 y 5 de agosto de 2000, Buenos Aires). Gordó investiga en los archivos de la psiquiatría argentina de comienzos de siglo las concepciones sobre la inversión sexual, incluyendo en este análisis la perspectiva de los higienistas de esa época, así como la metáfora de la Nación como cuerpo. Gordó se detiene, en particular, en el caso de un travesti famoso: la bella Otero. Esto le permite analizar la contraposición de discursos en juego.

Finalmente, el artículo de **Emiliano del Campo** retoma un tema ya trabajado en otras ocasiones, la relación entre las psicosis y las adicciones, esta vez, desde la perspectiva de la noción de "forclusión local", de Nasio.

Lenguaje, sujeto e inconsciente (Ponencia ante el XL Congreso de la APM)

Julio Ortega Bobadilla

Es sabido que el analista opera sobre lo que el sujeto le dice... palabras, más palabras y solamente palabras. A partir del examen de un comportamiento locutorio, "fabulador" (Beneviste 1976) del paciente, se explicita para el sujeto mismo, aquello que se encuentra más allá de su enunciado. Se trata de descubrir bajo el decir del consciente eso que subyace como complejo inconsciente. Analizante y analista se ven así ligados por mediación del lenguaje. Textos centrales de la obra de Lacan nos encaminan a pensar que la interlocución característica de la situación analítica se esclarece si se abreva en la lingüística estructural (Saussure y Jakobson), pero también la obra de Lévi-Strauss, la retórica, la cibernética y una o dos referencias filosóficas centrales como es el caso de Heidegger, quien como se sabe, considera que la morada del ser es el lenguaje.

Todas estas referencias tienen un punto de fuga común y es que aparecen relacionadas con lo que Lacan llama el *Orden simbólico*, dimensión exclusivamente humana que da cuenta del hombre como un animal histórico y encarnado en el lenguaje, para el cual, éste no es sólo un instrumento de comunicación, sino el propio marco de su existencia.

Lacan ha sugerido entonces, que: "El inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje" (1953). La afirmación es de una simplicidad aparente, trae consigo quizá más preguntas que respuestas. El uso de la preposición "como": ¿Supone acaso el recubrimiento de un campo por el otro? ¿Es quizás un intento de establecer una subordinación del inconsciente al lenguaje más allá del dominio de la imagen, el deseo o Lo Real? ¿Acaso el orden de lo simbólico puede dar cuenta de lo Real sin falla? ¿Es el analista un simple lector que establece un significado último a través de una hermenéutica definida? ¿Como un lenguaje, es un apunte hacia la posibilidad de existencia de varios lenguajes? ¿Se trata a final de cuentas de estructuras homólogas? Y lo más importante: ¿Su proyecto es fiel a la intención freudiana? Lacan ha afirmado: "Ni en lo que dice el analizante, ni en lo que dice el analista hay otra cosa que escritura..." (20/12/1977). Si aceptamos que el inconsciente tiene un carácter de escrito: ¿De qué escritura estamos hablando? Porque hay más de una... ideográfica, iconográfica, de nudos, alfabética, etc.

El problema es fundamental para la teoría y la práctica del psicoanálisis. Freud hizo notar en "*La interpretación de los sueños*" (1900), una afinidad profunda entre el lenguaje y las asociaciones de imágenes que se presentan en el sueño. No nos parece absurdo, ligar las investigaciones de Freud a sus intereses personales en el campo de la historia, la antropología y arqueología. Recordamos bien su lectura cuidadosa de Artemidoro de Daldis y también su propia identificación con los conquistadores como Napoleón, Cortés y el descifrador *sui generis* que fue Jean Champolion.

La comparación entre el trabajo de Champolion en el desciframiento de la "*Piedra Rosetta*" —enterrada en las murallas de esa ciudad—, que dio origen a la fundación de la disciplina hoy llamada Egiptología y el trabajo del creador del Psicoanálisis en la deconstrucción de los contenidos inconscientes, son hechos que guardan una semejanza extraordinaria.

Jean François Champolion siguiendo el rastro de Thomas Young, busca en el griego, la antigua lengua árabe y los jeroglíficos mismos, constantes respecto a la aparición del nombre propio de Ptolomeo V.

El misterio del desciframiento de la piedra - así como el de los sueños -, y en general de la escritura egipcia, abarcó varias generaciones. Los diversos intentos de transcripción toparon con las dificultades propias de los prejuicios de cada época, así se tradujeron simbólicamente los contenidos tomando como base desde la Biblia, hasta la comparación con la escritura ideográfica china. En la "*Piedra Rosseta*" aparece claro que se trata del mismo texto escrito: en una versión griega, otra demótica (antigua lengua árabe) y finalmente en los misteriosos jeroglíficos egipcios.

El enigma se centra en la traducción de un lenguaje a otro del edicto escrito en el 196 A.C. por un concilio de sacerdotes reunidos en Menphis en honor del primer aniversario de la coronación de Ptolomeo V, fecha

trascendente que debido a su importancia en la historia, fue grabada para la posteridad en estos tres idiomas.

Recalcamos, el problema es curioso y asombrosamente similar al de la estructura misma del Inconsciente, tal y cómo nos es planteada por Freud. La piedra consiste en su parte alta de un conjunto compuesto por jeroglíficos. De ellos, nos resta sólo un pedazo compuesto por 14 líneas, la piedra se va ensanchando y del demótico tenemos 32 líneas, para finalmente encontrar una base más ancha compuesta por 54 líneas, escritas estas últimas en griego. Así, tendríamos que el límite superior refleja una cantidad de signos obviamente menor que el inferior, haciéndose extremadamente difícil la traducción en este *sistema de transcripciones*, pues correlacionar los contenidos y significaciones entre las diversas lenguas, parece imposible dado que ningún patrón es evidente

¿Será exagerado y ocioso hacer una comparación, en primer lugar, con la diferenciación entre contenido manifiesto y contenido latente, y en un segundo término más puntualmente con los tres registros originales del aparato psíquico freudiano que comprenden: Consciente, Preconsciente e Inconsciente ?

La tentativa de establecer una analogía entre el trabajo de desciframiento del Inconsciente con este problema extraído del contexto arqueológico, nos ha sido dada por el mismo autor de la *Traumdeutung*. Antes de proseguir estas reflexiones, nos parece más que oportuno, el mencionar que el misterio de la Piedra Rosetta se resuelve merced a la identificación del *nombre propio*, clave sin la cual el enigma persistiría.

Las investigaciones de Champolion, de seguro no fueron ajenas a Freud, estudioso apasionado de la arqueología. Sabemos que llega a comparar más de una vez su trabajo con el de esa disciplina, no sólo es patente su admiración por los trabajos de Schliemann y sus espectaculares descubrimientos en Creta y Grecia, basados en el estudio de los mitos y que finalmente resultaron ser en muchos casos hechos verdaderos y no solamente producto de la imaginación de los helenos. Compara justamente su propio trabajo con el de éste, al afirmar: "*Es como si Schliemann hubiera vuelto a desenterrar una Troya en la que nadie hubiese creído.*" (Carta a Fliess del 21-12-1889). Llega a establecer también una comparación metafórica del sueño con el jeroglífico mismo: "*Pues bien: el sueño es exactamente uno de estos jeroglíficos, y nuestros predecesores en la interpretación onírica han incurrido en la falta de considerar el jeroglífico como una composición pictórica. De este modo no tenía más remedio que parecerles insensato y sin valor alguno.*" (Capítulo VI de la Interpretación de los Sueños, 1900). De esta manera, se ve conducido a meditar sobre el funcionamiento del lenguaje en su relación con el psiquismo inconsciente y a preguntarse sobre la relación existente entre dichos contenidos inconscientes y la estructura del lenguaje mismo. La hipótesis formulada por Freud consiste en la propuesta siguiente: los contenidos del sueño, como el síntoma, el lapsus, el chiste y otras formaciones del Inconsciente pueden ser leídas, retraducidas a una lengua más fundamental, que es la lengua reprimida y primigenia del deseo.

Sus cavilaciones le llevaron a recurrir a la lingüística y a la filología de su tiempo, sin escoger demasiado bien sus referentes. En diferentes momentos, se ve obligado a plasmar sus ideas con cierto apresuramiento - y por tanto, éstas permanecieron inconclusas - tratando de dar cuenta de la parte más oscura y negada del ser humano.

En "*El sentido antitético de las palabras primitivas*" (1910) toma las hipótesis erróneas de Kurt Abel como ciertas, usándolas para sustentar y confirmar su tesis del carácter regresivo y arcaico de la expresión de los pensamientos en el sueño. El equívoco tiene, sin embargo, el valor de indicarnos el camino que Freud no recorre aquí, pero sí señala:

(...) a nosotros, los psiquiatras, se nos impone, como una hipótesis irrechazable, la de que comprenderíamos mejor y traduciríamos más fácilmente el lenguaje de los sueños si conociéramos mejor la evolución del lenguaje (...)

En otros términos, en "*La Interpretación de los sueños*" el material expuesto se relaciona siempre con un soporte lingüístico que aparece en la base del juego del deseo y la satisfacción de las pulsiones. Lacan no hace otra cosa sino explicitar su intención, que desde la perspectiva semiótica de Eco podría llamarse un imperialismo lingüístico.

La *Traumdeutung*, entrega su mensaje a quien sepa leer que la interpretación de cada sueño depende puntualmente de ideas latentes expresadas en imágenes que representan al mismo soñante y que pueden formularse siempre o casi siempre... como piezas de discurso. Puede decirse que Freud concedió al lenguaje mucha más atención de lo que permite suponer la literatura psicoanalítica posterior. Hay que considerar que su formación médica y el poco desarrollo de una disciplina que tomase al lenguaje como objeto de estudio, dificultaron su tarea de establecer una completa teoría sobre la relación *inconsciente - lenguaje* y probablemente le empujaron a una *pseudo-biología* y la postulación de una metáfora energética de la cual es difícil desembarazarnos todavía y que nos pesa como lastre a los analistas.

Ahora bien, el hecho de que Freud juegue preferiblemente a interpretar un sueño como un *Witz*: un chiste, un retruécano verbal; desemboca en una sola conclusión lógica, si para Lacan la esencia del hombre es el deseo, podríamos decir, siguiendo una lectura rigurosa de Freud, que la esencia del hombre sería el lenguaje hablado. No es una cuestión de poco peso, y Foucault (1994), en un artículo que serviría de prólogo al libro de Binswagner *Le revé et L'Existence*, lamenta la pérdida de la pureza de la imagen en la aproximación freudiana. Para el filósofo, traducir un sueño a palabras es anclarlo en el sentido, traicionar la libertad de lo imaginario y empobrecer su riqueza plástica desdeñando el contenido iconográfico.

Para Freud, el lenguaje desarrolla su capacidad máxima de eficiencia en tanto que es el medio por el cual nos comunicamos con ese otro mundo que designamos como Inconsciente. Esta dimensión, sacando el jugo a los escritos de Freud sobre Metapsicología, se encuentra habitada por pulsiones no del todo aprehensibles y deseos intraducibles a términos de conciencia. Así pues, la única forma de comunicación de dicho Inconsciente es a través del verbo. Pero el hecho de que se manifieste en forma discursiva, no implica que para Freud - quizá a diferencia del Lacan de los años 50's - que éste sea sólo discurso. Si bien es cierto, que a través de la dimensión simbólica éste se hace inteligible y el análisis es una suerte de dispositivo óptico, que nos acerca a nuestro objeto de estudio, lo esencial es que el Inconsciente no es necesariamente un texto, a pesar de lo jugosa que haya sido la metáfora para Lacan al hacer su comentario de la Carta Robada de Poe.

La historia del término Inconsciente en la literatura Freudiana es compleja. En los escritos sobre *Metapsicología* el trabajo de "Lo Inconsciente" (1915), ocupa un lugar fundamental. La pregunta que emerge es: ¿De donde vienen las palabras? Es absolutamente central en sus intentos de construir un modelo del aparato psíquico. Este escrito hace un resumen de algunos de sus puntos de vista más esenciales y replantea cuestiones que Freud había desarrollado en la *Traumdeutung* e incluso hace tambalearse la hipótesis de una topología con diferentes registros rechazando en este escrito la idea, en favor de una hipótesis funcional que privilegia los cambios de un estado a otro en función de cargas de libido:

Sin embargo, al hacer la diferenciación clave entre "representación de palabra" (*Wortvorstellungen*) y "representación de cosa" (*Sachvorstellungen*) en su Metapsicología, Freud sostiene una discontinuidad entre el sistema Inconsciente y el sistema Consciente-preconsciente y los mecanismos que hacen esta división posible operan con reglas del todo incompatibles. A lo Inconsciente se le adscriben, por ejemplo, características bien definidas: las pulsiones buscan sin dilación su satisfacción, la falta de negación, duda ó grados de certitud, y la existencia de tendencias del todo contradictorias en convivencia unas con otras. Pero quizá una de las características que más llaman la atención es la de que los impulsos y tendencias del Inconsciente, nunca pasan tal cual, al sistema Consciente-preconsciente. La obra de Freud, no por sabido debe dejar de repetirse, no es unívoca ni falta de rectificaciones, queda en cualquier caso claro para el lector competente, que el aparato psíquico —completamente desligado de cualquier noción anatómica—, se trata finalmente de un sistema de representaciones en distintos niveles que no mantienen un isomorfismo, que no se recubren.

A través del escrito, se repiten un sinnúmero de metáforas para revelarnos las discrepancias entre ambos sistemas. Concluye con una sorprendente diferenciación entre ambos. Afirma que aquello que la represión niega a la representación de lo rechazado en las neurosis de transferencia, es lo que tiene que ver con la presentación en palabras de aquello que permanece ligado al objeto de deseo. El *núcleo de lo reprimido* no puede ser totalmente puesto en palabras, entonces busca su expresión coja a través del acto y los síntomas, ese *núcleo de lo reprimido* se puede identificar al irrepresentable *noúmeno* kantiano, mientras que el lugar del discurso del analizante puede equipararse al *fenómeno*. Vayamos más lejos, hay un semejanza de lo *reprimido primordial* con aquello que un temprano Nietzsche denominaba en el *Origen de*

la *Tragedia*: Lo Dionisiaco (expresión salvaje, extática y casi intolerable) en oposición a lo Apolíneo (rostro común que no es sino una máscara).

"T.t.y.m.u.p.t.": estas letras aparecen como una firma enigmática al final del escrito de Lacan intitulado: *La instancia de la letra en el Inconsciente o la razón desde Freud (1957)*. Cuando al fin y al cabo se pudo entrever su significado resultaron pertenecer a un registro puntual de una conversación que remitía al comentario: " *Tu t'y es mis un peu tard*" (*Te has puesto a la obra un poco tarde*).

La *Interpretación de los Sueños* fue el trabajo de un hombre de 44 años, Lacan por su parte tenía 52 antes de empezar a publicar artículos que tuviesen para él una fuerza comparable al libro de Freud. Había llegado tarde a la tarea de recrear el psicoanálisis y tenía una urgente necesidad de completar su tarea puesto que el tiempo se le iba encima.

El método de Lacan será primero articulado en su escrito: "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". Precede al de "La instancia de la letra..." en cuatro años, pero juntos se complementan para articular un sistema. Ambos artículos son complejos y de difícil lectura. Detrás del espíritu lúdico de estos textos y del estilo un poco enervante de su tono, una representación teatral tiene lugar: Lacan se presenta en el papel de no más que un alumno aplicado del maestro vienés, se dedica simplemente a anotar y explicar los textos freudianos, no intenta hacer ninguna contribución por sí mismo. Adopta también, el rol de paladín de Freud, en contra de las desviaciones de dentro y ataques de fuera. Aunque Lacan intercala estos papeles y apenas puede reconocerse él mismo cuando representa uno u otro, en el fondo se trasluce el nacimiento de un nuevo maestro que utiliza a Freud y su mensaje como el pretexto para sostener su propia palabra.

Un par de factores contingentes hace posible el explicar la estrategia de Lacan y su implementación que desembocará en estilo y escuela.

Freud había llegado a un *impasse* en su escritura de la concepción del Yo, él había creado un nuevo edificio teórico que estaba de manera precaria conectado con el psicoanálisis como método terapéutico y como teoría, el papel del Yo era incierto. La mayoría de los discípulos de Freud emigrados a Norteamérica le consideraron el más importante de los asuntos a elaborar después de la muerte del maestro. Cuatro obras de Freud son acentuadamente usadas por Lacan para precisar el papel del Yo y enfrentar a los que considera sus adversarios: "La Traumdeutung"; "Más allá del Principio del Placer"; "Psicología de las masas y análisis del yo"; y "El Yo y el ello". Las conclusiones son sorprendentes: el Yo es un agente de desconocimiento de la realidad, El Yo es una construcción imaginaria, paranoico por excelencia es un producto del deseo del Otro. Los ejemplos de que la especularidad es perniciosa y a la vez ineludible sobran en la literatura: Plauto, Moliere, Edgar Alan Poe. Ellos demuestran la relación de dependencia al Otro y de la relación de ambivalencia que surge de este fenómeno se desprende el hecho irremediable de que el objeto amado puede ser al mismo tiempo el odiado, y hasta el perseguidor; solución adelantada por Freud en el caso Schreber. Grodeck y Tausk están en el punto de proyección de estas ideas, sería igualmente justo buscar aquí la influencia de Emmanuel Levinas, no citado jamás por Lacan en su seminario.

Por otro lado, los escritos freudianos de técnica analítica no parecen ofrecer más que líneas muy generales de reflexión y alguna que otra advertencia, queda a juicio del analista la dirección de la cura en cada caso.

Fue justamente alrededor de este punto controversial de la técnica — concretamente el uso de las sesiones cortas—, que Lacan se encontró expulsado en 1953 por un error de cálculo —paradójicamente— de la IPA. Necesitaba, entonces, una nueva posición teórica que explicara y justificara de manera sólida su método clínico y su posición analítica, Suscribimos en lo que haya que hacerlo y de manera no puntual, las interpretaciones de Bowie respecto a los acontecimientos. Evidentemente, no era la única razón que lo impulsaba a crear su propio estilo de abordar el psicoanálisis, pero la contingencia jugó un papel. En Roma, Lacan presentó por intermedio de algunos alumnos su escrito: "Función y campo de la palabra...", desde entonces, éste ha sido conocido como el *Discurso de Roma*. Puede decirse que, la locación escogida para su discurso no fue casual, esa ciudad en los escritos de Freud siempre tuvo un sentido emblemático. Se trata de una ciudad donde las fantasías de saber y poder —aún en la prehistoria de las concepciones foucaultianas— tienen completa pertinencia. Por otro lado, las búsquedas y excavaciones arqueológicas que hasta hoy día prosiguen ofrecían al padre del psicoanálisis una hermosa metáfora de su propia labor. Freud también, se fantaseó como Aníbal entrando a la Ciudad Eterna y Lacan cedió a

colocarse en ese lugar de héroe vencedor adquiriendo en algunos de los párrafos de su discurso el tono de conquistador.

El lenguaje, según Lacan, es el laberinto en el cual el psicoanálisis se desarrolla y del cual se desprenden sus conceptos, por lo tanto se convierte así en el límite de su dominio. Los analistas que han desarrollado teorías y prácticas alternas tendrán indubitablemente, problemas para probar sus hallazgos y obtener el reconocimiento de su disciplina si no se nutren de la reflexión teórica contemporánea desarrollada en otros campos humanísticos afines, también deben sumar a sus propuestas la reflexión profunda introducida por los métodos y resultados de los estudios de las consideradas ciencias duras.

Para Lacan, el trabajo del sueño sigue, específicamente, las leyes del significante. La lingüística estructural de Ferdinand de Saussure es el punto de partida de una elaboración que conduce a formular una primacía del significante sobre el significado, en este sentido, se modifican conceptos no en función de la creación de una nueva teoría lingüística. Lacan ha preferido hablar de: *Lingüistería* que en este caso nombra una teoría sobre el cómo opera *Lalangue* (apropiación subjetiva y personal del Lenguaje). Asimismo, tomando su inspiración de Freud y de los conceptos por éste elaborados: *Verdichtung* (condensación) y *Verchiebung* (desplazamiento) y armonizándolos con su interpretación sesgada de la lingüística estructural de Jakobson, formula una ecuación que hace equivaler el par metáfora - metonimia al de condensación y desplazamiento respectivamente. No es, cómo puede observarse, una trasposición del todo fiel, a los conceptos lingüísticos, más bien, para Jakobson desplazamiento y condensación serían equiparables a la metonimia, mientras que la metáfora se jugaría con relación a la identificación y el simbolismo.

No hay tampoco, una fidelidad absoluta al maestro vienés. Desde su perspectiva, el objeto —siempre perdido y situado en el margen de lo Real para utilizar un término lacaniano capital—, es apresado por el lado del lenguaje simplemente por el borde, por un contorno derivado de una presencia original y traumática que deja justamente una huella en el sentido pleno de la palabra. De este modo se efectúa la dimensión de no-complementariedad entre Sujeto y Objeto. Este objeto perdido escapará al Saber, no pudiendo constituirse en objeto de conocimiento más que de manera aproximada, jaloneando siempre al sujeto del lado de la pulsión ciega, también nombrable como: compulsión a la repetición y ligada por tanto, a la pulsión de muerte.

Quizá sea un abuso afirmarlo pero nos permitiremos decir, que Freud sostiene una teoría equiparable, en más de un sentido, a las vibraciones de la filosofía kierkegardiana que fundaría la existencia del Sujeto justamente en los conceptos de reminiscencia y repetición. Curiosas coincidencias que tal vez deberían ser estudiadas en un trabajo imaginable que relacionara al psicoanálisis con la filosofía.

Lacan por su parte, hace equivalentes los términos *Sachvorstellung* y significante. Esta aproximación al Inconsciente no es simple, pues si bien en Freud la *representación - cosa* se encontraría ligada al sistema inconsciente —concepción identificable a una topología de esfera—, en Lacan, el significante se encontraría en la parte "superficial" del hecho lingüístico. Por otro lado, la cita extraída del contexto saussuriano es forzada, pues invierte los términos, privilegiando en la ecuación: S/s, el significante sobre el significado.

El algoritmo lacaniano sugiere una plusvalía del significante. El dominio del *significante* cobra una independencia respecto al *significado* y adquiere, por así decirlo, su propia autonomía. Cualquiera que trate de buscar la fuente de *N* significado no puede hacer otra cosa sino referirse al lenguaje mismo y usarlo para completar su tarea. Lo cual para nosotros revela que el lenguaje es más que una herramienta o una nomenclatura. La relación con el mundo, es entonces, sólo posible a través de lo enunciable. La alianza entre lo visible y lo no visible, lo posible y lo imposible se apoya en todo momento en el lenguaje.

En su importante conferencia del 8/07/1953 conocida como "Lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario" al interrogarse sobre la cuestión de la palabra —es decir, el símbolo—, esencia de la experiencia analítica, nos hace saber que palabra en el hombre es algo que implica la dimensión del acto. Agrega que en la cuestión simbólica no se trata del pueril intento de deducir cómo las palabras salen de las cosas y les son sucesivamente aplicadas. Son estos los años de la primacía del significante y el predominio de lo Simbólico donde la experiencia última a la que se reduce el hombre es justamente la palabra. Gracias al símbolo el hombre existe y consiste, debido a éste se realizan alianzas, intercambios y prohibiciones entre

los animales humanos que se reconocen en términos de: "...padre, madre, hijo..." Se configuran así sus relaciones con la realidad, que merced a la sustentación en proposiciones negativas universales de resonancia ética, subvierten el orden de la Naturaleza.

Nuestra relación con la realidad, es más que curiosa, pues no tenemos acceso a ella más que a través de esas proposiciones negativas y la contrastación conceptual es la base única para establecer diferencias entre las distintas percepciones subjetivas. Este fenómeno lo que demuestra es la imposibilidad de una definición estrictamente positiva e inequívoca de las cosas. Blanco es lo que no es negro, verde lo que no es ni rojo, ni amarillo, etc. En el ámbito filosófico se ha definido este problema como *inadecuación del lenguaje a la realidad* y ha tratado de ser superado por diferentes autores —vrg. Wittgenstein—, a través de la creación de un simbolismo lógico que intenta crear un lenguaje sin ambigüedades que evite confusiones, figurando más que reflejando, de manera fiel las cosas del mundo, tratando de alcanzar una relación *isomórfica* entre lenguaje y mundo. Según esta propuesta un simbolismo adecuado permitiría decir sólo lo que es posible decir y lo que no tiene sentido quedaría fuera de los límites de lo decible: en el ámbito del silencio. En este proyecto, la actividad filosófica será concebida como una tentativa de elucidación de confusiones lingüísticas y no como establecimiento de ningún tipo de verdades ontológicas.

El lenguaje cotidiano es negativo — y dialéctico— en sus afirmaciones más simples: "Es imposible que tengas la misma fecha de nacimiento que tu padre", "El pasado no vuelve", "No se puede nacer dos veces", "Mi hermana es mi hermana... (y no mi hija)".

En el punto de la prohibición, el deseo se configura. Así, se crea la paradoja que empuja al hombre justamente en la dirección de su deseo y a un mismo tiempo de una frontera infranqueable que graba su destino ya sea en la renuncia o el síntoma, dos maneras de límite.

Los registros tienen, sin embargo un mismo peso, es decir; no puede privilegiarse uno sobre otro y entre sí guardan una unidad que les hace consistir, es esta la conclusión final de Lacan en su seminario RSI .

El síntoma gozoso y proveniente de lo Real, puede comprenderse solamente si se considera como una pieza de discurso. Un dialecto que, por así decirlo, no es comprensible para el sujeto que lo sufre y sin embargo lo sostiene. Carente de todo sentido de antemano, la enfermedad se significa a través del análisis, al principio vagamente y luego con claridad, como producto de un castigo, una orden o como reproducción violenta de un destino familiar rastreable generaciones atrás. En el neurótico se encuentra una palabra "*amordazada*" donde según Lacan: "... se expresa un número, digamos, de transgresiones a un cierto orden que, para sí mismos, gritan al cielo el orden negativo en el cual se ha inscrito" (Lacan 1953). Y: "... a falta de realizar el orden del símbolo de una manera viva, el sujeto realiza imágenes desordenadas..." (*Ibidem.*) Imágenes que, según el mago del verbo francés, se interponen a una relación simbólica verdadera.

Lo cual no deja de plantear: ¿cuál es la diferencia entre una relación simbólica verdadera y lo que encarnado en el síntoma se presentaría como una falsa? Si el síntoma es un enlace fallido: ¿dónde reside la falla?. La respuesta que puede ofrecerse es en principio simple, en el sujeto neurótico - y conservemos en este nivel la respuesta -, existe una vocación hacia la verdad: *su verdad desconocida* y despejada de todo intelectualismo sólo calificable como fascinante y horrenda, verdad de lo Real, a la que se niegan los sentidos de la conciencia. El acto psicoanalítico se revela entonces como una dialéctica del sentido. Así, tendríamos que el Inconsciente es esa parte del discurso transindividual que se restablece en el devenir consciente del sujeto merced al encuentro con la figura del analista. Éste, procede a través de la asociación libre a ligar significaciones posibles a la historia única y personal de cada sujeto, no se trata de revelar verdades ontológicas sino de enunciar y conjugar modalidades del deseo específicas para su aceptación y su enfrentamiento, no necesariamente para su puesta en acto. Aclaremos como último punto, enunciación no significa revelación o soldamiento del significado, el sentimiento místico y el goce sexual tan cercanos en su fenomenología se encuentran ellos sí, ligados a la experiencia de lo inefable y señalan en su dimensión de Goce, ese éxtasis inexplicable, indecible y embriagante que Lacan señala como central para tratar de entender la tela de la que está hecha el hombre.

BIBLIOGRAFÍA.

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

Álvarez de Toledo (1954). *El análisis del "asociar", del "interpretar" y de "las palabras"*. Revista 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.

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

Bowie Malcom (1991). *Lacan*. Harvard University Press. U.S.A.

Eco Umberto (1999) *La estructura ausente*. Lumen, España.

Foucault Michael (1999). *Entre filosofía y literatura*. Paidós. España.

Freud Sigmund. (1910) El doble sentido antitético de las palabras primitivas. Obras Completas. En CD Rom. Ediciones Nueva Hólade.

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 (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.

Heidegger Martin (1974). *El ser y el tiempo*. FCE.

Kant Immanuel (1989) *Crítica de la razón pura*. Ed. Colofón. México.

Jean Georges (1998) *La escritura, memoria de la humanidad*. Ediciones BSA. Barcelona.

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

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

Lacan Jacques. *El seminario*. Edición en CD. Folio Views.

Lévi-Strauss, Claude (1977) 1958. *Antropología estructural*. EUDEBA. Buenos Aires.

Nietzsche, Friederich (1997) *El nacimiento de la tragedia*. Biblioteca EDAF. Madrid

Poubillon, Jean (1978) *Problemas del estructuralismo*. Ed. Siglo XXI. Séptima edición. México

Wittgenstein, Ludwig (1957) *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Revista de Occidente. Madrid

Páginas WEB:

<http://www.gla.ac.uk/Museum/HuntMus/egypt/rosetta.html>

Chamuyos bagayeros de una sexualidad lunfa

Hugo Gordó

"Como lacanianos no buscamos un saber sobre la sexualidad, sino la relación del saber con la sexualidad."

Oscar Masotta

Entre los años 1902 y 1904 aparecieron en los llamados Archivos de Psiquiatría y criminología una serie de trabajos sobre la inversión sexual firmados por el Dr Francisco de Veyga médico legalista, higienista, psiquiatra y general del ejército argentino.

Los archivos han sido durante años fuente de documentación bibliográfica para los que emprendieron la tarea de construir una historia de la locura en la Argentina. Allí escribieron: Ingenieros, Ramos Mejía, Cabred, Coll, Melendez y Veyga entre otros.

Cuando Hugo Vezetti en su "Historia de la locura en la argentina" se refiere a los comienzos de la psiquiatría en nuestro país asocia la tarea doctrinal de los pioneros con la tarea de construcción de la Nación que también ellos tomaban a su cargo. En otras oportunidades con Mario Betteo y Juan Carlos Piegari incursionamos un poco en eso.

En 1995 apareció un libro de Jorge Salessi "Médicos, maleantes y maricas". Allí el autor, como señala Nicolás Shumway, estudia ***"la historia de la metáfora de la Nación como cuerpo y explora como los intelectuales argentinos desde Echeverría hasta Ingenieros querían sanar ese cuerpo, imponiendo un código higiénico que trataba de curar todo fenómeno que se considerara una enfermedad desde la fiebre amarilla hasta la homosexualidad"***.

La impronta del pensamiento de Michel Foucault están presentes en los dos libros que mencione tanto como en otros que se ocupan del tema

1

Vamos ahora, brevemente, a señalar en el análisis que hace Salessi sobre la obra de Veyga la presencia de ese giro conceptual de Foucault.

Se podría titular este apartado, parafraseando a otro, un cierto focaultismo siempre es pertinente. En la parte 3ª del libro dice Salessi:

Las construcciones textuales . descripciones y ordenamientos taxonómicos de mutaciones e inversiones sexuales o genéricas como la pederastía pasiva o activa, el uranismo femenino pasivo o activo, el tercer sexo y la homosexualidad, fueron constantes, más o menos explícitas, en la obra de criminólogos científicos y escritores e intelectuales argentinos de fines del siglo 19 y principios del siglo 20. En el discurso literario y en el discurso de las nuevas ciencias psicológicas y sociales, distintas construcciones y formas de la representación de las desviaciones sexuales sirvieron a distintos propósitos.

En primer lugar fueron utilizadas para tratar de controlar, estigmatizar y criminalizar, una visible y compleja cultura de homosexuales y travestis extendida en todas las clases sociales del Buenos Aires del período.

La recurrencia a la homosexualidad de los hombres se puede leer como evidencia de una realidad histórica que demuestran que en el Buenos Aires del 1900 había una cultura de hombres que tenían relaciones con otros hombres. Esta presencia esta sujeta en su visibilidad a los distintos momentos socio-históricos que la hacen más o menos presente.

Esto quiere decir que tanto el reconocimiento legal a fines del siglo 20 como la visibilidad de la homosexualidad a fines del siglo 19 fueron consecuencias inesperadas, no previstas por los proyectos económicos liberales o neo-liberales del poder de turno.

A modo de ejemplo del nexo que establece Salessi entre la construcción de la Nación y las investigaciones psiquiátricas es lo que él teoriza en el apartado llamado la educación anal en relación a los planes de salubridad al comienzo del siglo pasado.

Cita allí los casos de Manón o "Un caso de inversión congénita" y el de Aída o "Invertido sexual imitando a la mujer honesta", donde el Dr Veyga hace un relato en el cual a la desgenitalización progresiva seguía una primera experiencia anal que este discurso representaba como una pérdida de una preciosa virginidad del hombre desflorado.

2

Las diferencias entre sensaciones normales o anormales no se relacionan con la elección del objeto sexual sino con el rol adoptado. Cuando Manón actúa como activo con otros hombres sus sensaciones son normales, solo la adopción de la posición receptiva desgenitalizaba al hombre y diseminaba su erotismo anal.

Estos hombres de ciencia trataron de mantener la binaridad del género en esa diferencia de roles receptivo (pasivo) o insertivos (activos) pero los invertidos entremezclaban, superponían y confundían las categorías presuntamente fijas que habían inventado los sexólogos.

Como señala Leo Bersani en "Es el recto una tumba?" aquí también los higienistas sociales estudiaron a invertidos y homosexuales en los que veían a hombres que transformaban en centro deseado y deseante la temida cloaca que como la vagina de la prostituta del siglo 19 significaba promiscuidad posibilidad de sexo ininterrumpido e infección.

Aquí es donde Salessi produce una de las mostraciones de la metáfora históricas de la Nación como cuerpo. La deposición rigurosamente controlada de las materias fecales fue la preocupación de los higienistas que en las últimas décadas del siglo 19 realizaron la "revolución higiénica" proveyendo y separando los flujos continuos de aguas potables y servidas, dando origen al sistema sanitario de Bs As.

Los homosexuales, invertidos y uranistas que en su cuerpo confundían centro deseado, centro deseante y centro productor de materia fecal representaban una forma de contaminación proletaria que jugando con la retención o disposición de flujos se infiltraba en las casas de la burguesía y desbarataba la separación higiénica de clases sociales y de flujos de repulsión y placer, asco y deseo como de aguas potables y aguas servidas.

Si bien este es el sesgo doctrinal que prioritariamente Jorge Salessi le imprime a su trabajo y que podríamos señalar como un cruce entre las preocupaciones políticas, higienísticas y morales con la de orden psiquiátrico en los fundadores de la psiquiatría en la Argentina, también en la casuística que ellos recogen hay pruebas de un concernimiento con un campo del cual esa misma casuística es un testimonio.

3

Vamos entonces a tomar un caso del Dr Veyga "Inversión sexual. Tipo profesional" o La Bella Otero. Es un caso que tiene la particularidad de recoger un testimonio en forma de autobiografía de ese conocido travesti del Bs As de comienzos del siglo 20, para plantear el problema de la visibilidad o invisibilidad de esa sexualidad lunfa a partir de lo que los analistas del lenguaje llaman guerra de discursos.

Voy primero a plantear las coordenadas generales del llamado enfrentamientos de lenguajes. Roland Barthes en el "Susurro del lenguaje" teoriza la cultura como un campo de dispersión de los lenguajes. En el centro de lo que Barthes llama la Paz cultural se da una irremediable guerra de lenguajes, nuestros lenguajes se excluyen unos a otros en un duelo permanente. En la guerra de lenguajes los que se enfrentan son sistemas de lenguaje –no individualidades, son sociolectos no idelectos.

Plantea una división sencilla de los lenguajes en las sociedades actuales. Por un lado lo que se enuncian a la luz del poder de sus aparatos estatales, institucionales y a los que llama discursos encráticos y otro que se arma fuera del poder el discurso acrático.

El 1º es vago, difuso, aparentemente natural, es el lenguaje de la cultura de masas, de la doxa, es difícilmente reconocible y a la vez triunfante. El lenguaje acrático es lejano, tajante, se separa de la doxa su fuerza proviene de que no es ideológico, dentro de este lenguaje coloca al psicoanálisis.

Las críticas que Foucault plantea al psicoanálisis quizás podrían plantearse teniendo en cuenta la presencia de un cierto corrimiento o pasaje desde un discurso a otro, o al menos como una de sus consecuencias.

Vamos ahora a considerar en el texto de la Autobiografía de La bella Otero el problema del contra discurso.

Para caracterizarlo en tanto género literario, tanto como para señalar el enfrentamiento con el discurso médico oficial voy a seguir los lineamientos de Marc Angenot en su libro "La parole pamphletaire".

El texto de La bella Otero es un cruce entre literatura de ideas y literatura de combate. Es lo que Angenot nombra como discurso agonista; este discurso supone un contradiscurso antagonista implicado en una trama del discurso actual el cual tiende a una doble estrategia: demostración de la tesis y refutación/descalificación de una tesis adversaria.

Este carácter tiene diversas consecuencias; un testimonio neutro del debate más o menos identificado a un auditorio universal y un adversario-destinatario al que alternativamente se trata de convencer y refutar.

Se trata de ocupar en términos de "metáfora espacial" dos terrenos, batir al adversario sobre su propio terreno y demostrar que la argumentación engloba y domina la del adversario dando cuenta de sus insuficiencias.

Es una búsqueda de la verdad pero es también un acto que supone una presencia fuerte y explícita del enunciador en el enunciado.

La presencia virtual del contradiscurso y el ida y vuelta que se establece entre el adversario y el auditor producen en el texto figuras dialógicas del tipo de la concesión, comunicación, subjetivación etc .

Este discurso supone un medio tópico subyacente un terreno común entre los dos textos el oficial y el otro.

Dentro de estos contra discursos adscribo el texto de La bella Otero dentro del género de la parodia

Freud en El chiste refiriéndose a la parodia dice:

La caricatura y la parodia así como su antítesis práctica, el "desenmascaramiento", se dirigen contra personas y objetos respetables e investidos de autoridad. Son procesos de degradar objetos eminentes.

La parodia alcanza la degradación de lo eminente destruyendo la unidad entre los caracteres que de una persona conocemos y sus palabras o actos, por medio de la sustitución de las personas eminentes o de sus manifestaciones, por otras más bajas.

5

Esta palabra no cesa de llegarnos a través de múltiples interferencias pese a ellas la voz del contra discurso viene a parasitar y ha hacer arder el mensaje más allá de los reenvíos, los rechazos y los intentos de hacerla callar.

El choque de discursos entre médicos e invertidos emergió como dos posibilidades narrativas, el eje del debate giraba en torno al carácter congénito que estos le daban a su orientación sexual, apoyándose en militantes europeos.

Frente a esto, el discurso médico, Veyga, sufrió una serie de modificaciones en su caracterización de la homosexualidad 1º) aceptaron la idea de lo congénito luego la cambiaron por una etiología de lo adquirido acentuando un carácter fabulador en los dichos de los invertidos. Esta fabulación tenía dos tiempos: primero un hacer creer por parte de los homosexuales a los médicos del carácter de su situación y un segundo momentos en el cual ellos quedan presos de sus afirmaciones construyendo entonces un delirio

La narrativa alerta del médico develaba al lector la estrategia del pseudo uranista que oponía una ficción a la narrativa científica. .

Dice Jorge Salessi:

El discurso de los homosexuales, las voces e historias, fábulas leyendas y delirios, a los que tanto temía Veyga, se abrieron paso en los textos de los médicos y desde ahí, desde adentro, infiltrados socavaron el discurso "científico". Ese juego de erosión interior llegó a desplazar la voz del hombre de ciencia en un texto que, utilizando la forma de la autobiografía, parodió esas historias clínicas o "casos". La voz de La bella Otero se apropió del espacio de la escritura y, al mismo tiempo que hacía una parodia del discurso de los hombres de ciencia, utilizó ese mismo espacio para dejar los rastros y artefactos de su cultura.

Ahora la autobiografía de La Bella Otero

(Autobiografía)

He nacido en Madrid en el año 1880. Siempre me he creído mujer, y por eso uso vestido de mujer. Me casé en Sevilla y tuve dos hijos. El varón tiene 16 años y sigue la carrera militar en París. La niña tiene 15 y se educa en el "Sacre Coeur" de Buenos Aires. Son muy bonitos, parecidos a su papá.

Mi esposo a muerto y soy viuda. A veces quiero morir, cuando me acuerdo de él. Buscaría los fósforos o el carbón para matarme, pero esos suicidios me parecen propios de gente baja. Como me gustan las flores, me parece que sería delicioso morir asfixiada por perfumes.

En otras ocasiones me gustaría tomar el hábito de monja carmelita, porque soy devota de Santa Teresa de Jesús, lo mismo que todas las mujeres aristocráticas. Pero como no soy capaz de renunciar a los placeres del mundo, me quedo en mi casa a trabajar, haciendo costuras y bordados para los pobres.

Soy una mujer que me gusta mucho el placer y por eso lo acepto bajo todas sus fases. Algunos dicen que por todo esto soy muy viciosa, pero yo les he escrito el siguiente verso, y se los digo siempre a todos:

*Del Buen Retiro a la Alameda
los gustos locos me vengo a hacer.
Muchachos míos ténganlo tieso
que con la mano gusto os daré.
Con paraguítas y cascabeles
y hasta con guantes yo os las haré
y si tu quieres, chinito mío,
por darte gusto la embocaré.
Si con la boca yo te incomodo
y por la espalda me quieres dar,
no tengas miedo, chinito mío,
no tengo pliegues ya por detrás.
Si con la boca yo te incomodo*

*y por atrás me quieres amar,
no tengas miedo, chinito mío,
que pronto mucho vas a gozar.*

He estado en París, donde bailé en los cafés-conciertos dándole mucha envidia a otra mujer que usa mi mismo nombre para pasar por mí.

Muchos hombres jóvenes suelen ser descorteses conmigo. Pero ha de ser ganas de estar conmigo, y ¿por qué no lo consiguen? Porque no puedo atender a todos mis adoradores.

No quiero tener más hijos, pues me han hecho sufrir mucho los dolores del parto, aunque me asistieron mis amigas "Magda" y "Lucía", que no entienden de parto, porque nunca han estado embarazadas, porque están enfermas de los ovarios.

Me subyuga pasear por Palermo, porque el pasto es más estimulante para el amor que la mullida cama.

Esta es mi historia, y tengo el honor de regalarle al Dr Veyga algunos retratos con mi dedicatoria.

La bella Otero

Esta guerra de discursos se prolonga en la estructura interna del texto escrito.

Los textos médicos están conformados de la siguiente manera:

- 1º) Introducción
- 2º) Historia clínica, Que era la historia real o sea las prácticas sexuales específicas y la especulación teórica.
- 3º) Conclusión.

Esta es la misma estructura del relato de La Bella y es a tal punto claro que ese texto se apodera del espacio del escrito que la firma al pie del trabajo no es la de Veyga sino la de su paciente.

Para terminar la violencia de la guerra de discursos se muestra en toda su virulencia en el verso que creo más chocante al lector que es el que describe la falta de pliegues en el esfínter.

Esta es una tesis del Dr Tardieu maestro de la medicina legal en Francia en el siglo 19 quién consideraba que el hombre que con otro hombre adopta un posición sexual pasiva carece de pliegues en el ano.

La Bella Otero se apropia del discurso del hombre de ciencia y con un gesto desafiante le arroja a la cara eso que Josefina Ludmer cuando teoriza la guerra de discursos en su libro "El genero gauchesco" llama un contravalor. Dice Ludmer:

Es el esquema de la guerra de discursos sin solución. Si a esto se añade las palabras o contravalores que se arrojan especularmente los enfrentados, se tiene un cuadro de elementos para analizar el esquema de enfrentamientos que lleva a la guerra de discursos.

Hugo Gordó

Notas

En el poema de La Bella Otero el valor y contravalor jugados es la virgindad del ano del hombre.

Las "psicosis transitorias" a la luz del concepto de "forclusión local" de J. D. Nasio

Emiliano del Campo

"No hay «la psicosis», sino más bien «las» psicosis. ..."

Dr. Emiliano del Campo

Introducción.-

He recibido en el mes de septiembre el libro anunciado por el Dr. Juan David Nasio: "Les grands cas de Psychoses". Sous la direction de J.-D.-Nasio". De reciente aparición en francés, lo recibo con una dedicatoria: "A Emiliano, un gran abrazo y una sutil afinidad en el pensamiento. Juanda 30 de Agosto del 2000". Recorro los autores del libro, para llegar al capítulo "Les psychoses transitoires à la lumière du concept de Forclusion locale", allí me detengo, y reencuentro la conjetura de Nasio: la "Forclusión Local", un concepto retomado una y otra vez a lo largo de sus escritos y su enseñanza. Me remite a la texto de 1987: "Les yeux de Laure", los capítulos sobre "Les formations de l'objet a" y "La forclusion locale: contribution à la théorie lacanienne de la forclusion". Una relectura psicoanalítica profunda y novedosa que, retomando a Freud, ha abierto una nueva dimensión clínica al problema de las psicosis; lo que resta por resolver de «las psicosis». Las conjeturas de Nasio planteadas desde la clínica: el caso "Mariane".

La conjetura de Nasio es fuente de inspiración para dar nuevas respuestas; por esto el trabajo que voy a desarrollar, es *'fruto de una afinidad en el pensamiento'*, que hace posible mi lectura del 'Caso Mariane'.

¿Cuál es 'nuestra afinidad'? Comienza en los años sesenta, época en que se fue forjando una profunda amistad. Juanda parte a Francia con un conocimiento de la obra de Lacan, para mi es un enigma, soy un kleiniano lleno de cuestionamientos, dispuesto a una nueva lectura de Freud. En primer lugar, me resuenan las convicciones lacanianas de Juanda, la 'relectura de Freud', 'volver a Freud'. Una convicción compartida: lo inseparable, el Psicoanálisis desde Freud con Lacan, a la Psiquiatría Social de Pichon-Rivière. Es lo que fue tejiendo nuestra *"sutil afinidad en el pensamiento"* hasta nuestros días.

Hay enseñanzas en común: Mauricio Goldemberg y el Lanús, la de Enrique Pichon Riviere con su Psiquiatría Social y su cuestionamiento a la Institucionalización del Psicoanálisis. Su discípulo, José Bleger sorprendido por su muerte en medio de sus múltiples cuestionamientos. Son pioneros del proyecto desalienista en el mundo; creadores del paradigma que sostiene estas enseñanzas: el anudamiento irreducible entre la psicosis individual familiar y social. Son treinta años de intercambios sobre el interrogante de 'las psicosis'. Este paradigma desalienista subvierte las bases de la Psiquiatría tradicional

El ejercicio de la escucha en la clínica.-

Me ocuparé de las implicancias teórico clínicas que tiene su conjetura sobre la "**forclusión local**" a partir de: "*Un caso clínico de psicosis transitoria estudiada a la luz del concepto del **forclusión local**, que yo he forjado en continuidad de la obra de Freud y de Lacan*"(12.17). Escribiré mi versión sobre 'la continuidad de su concepto con la obra de Freud y de Lacan', así como las implicancias clínicas de este 'recorrido con Nasio' en mi trabajo clínico con «las psicosis». Quiero destacar lo que sigue de esta cita, ha sido un fundamento constante en la enseñanza de Nasio, la ética de un psicoanalista para producir el acto psicoanalítico: "*un texto que muestra como un psicoanalista, en el ejercicio de la escucha, es conducido a producir este escrito singular que se llama "un caso clínico"*.(17. 12)

El ejercicio de la escucha en la clínica es volver al fundamento freudiano. Solo desde allí son posibles las conjeturas creativas, como la *forclusión local*. Lo contrario a una corriente de psicoanalistas que, para comprender las psicosis, se han ido al "planeta borromeo"; otros se dedicaron a combatir con pasión esta excursión "teórico-espacial"; el psicoanálisis se ausenta.

El libro "*Les Grands Cas de Psychoses*", reúne las diferentes 'escuchas'. Es como lo afirma Nasio en el [reportaje de PsicoNet](#); son los testimonios de casos clínicos, escritos de grandes psicoanalistas: Freud, Melanie Klein, Winnicott, Bettelheim, Dolto, Lacan y el caso "Mariane" de Nasio.

El concepto de Forclusión.

Nasio hace una relectura de la 'forclusión lacaniana, pero, volviendo a Freud. *"El concepto de forclusión propuesto por Jacques Lacan es una de las contribuciones más remarcables del psicoanálisis para la comprensión del fenómeno psicótico. Sin embargo, el campo de la psicosis y de su relación con la neurosis y la perversión permanece para los clínicos como un dominio aún para explorar. En esa inspiración esta el descubrimiento que J.-D. Nasio ha propuesto la tesis de la **Forclusión Local** para dar cuenta de las manifestaciones llamadas «psicóticas»-delirio o alucinación-que sobrevienen en pacientes que no presentan obligatoriamente una patología de psicosis; y, a la inversa, para dar cuenta de comportamientos llamados «normales »en pacientes diagnosticados «psicóticos »". (17.273)*

Nasio diferencia el concepto de "*Verwerfung freudiana*" del concepto de "*Forclusión lacaniana*". Para Freud la 'verwerfung' (el rechazo), es siempre localizada en un único elemento: la representación intolerable, lo que luego será 'la Representación de Cosa' en el inconsciente. Mientras para Lacan la "forclusión", es un término que traduce al francés el término freudiano de "Verwerfung. En el primer tiempo de su obra, la 'forclusión', recae en la subjetivación del Nombre del Padre que, como significante 'UNO' ordena el deseo del sujeto estructurado por la castración. Esta 'forclusión' produce una desorganización masiva en el orden simbólico e imaginario; será un futuro psicótico, el que solo responde a la apariencia de "**Un padre**". Esta 'desorganización totalizante' es suplida por la restitución delirante-alucinatoria. Luego Lacan en su enseñanza sostiene que solo hay "**Nombres del Padre**"; es el giro lacaniano que da lugar a pensar la 'focalización forclusiva'.

No podemos ignorar las consecuencias cuando Lacan en el Seminario 'La lógica del Fantasma' sostiene que la 'alienación' es el acto de nacimiento de la 'forclusión primordial'. *"La lógica del acto de nacimiento del sujeto es la alineación, el acto de forclusión primordial de lo Uno, la Unidad del Goce en el cuerpo de los sexos. La repetición del acto de alienación no solo hace al fundamento del sujeto del inconsciente, el que habla en las formaciones del inconsciente". (12)*

Nasio: *"En efecto, veremos que la forclusión es el nombre que da el psicoanálisis al defecto de inscripción en el inconsciente de la experiencia normativa de la castración" (15.211)* Quiero detenerme de esta cita lo que considero fundamental: *"la castración como prueba normativa"*, por ello me detengo en releer el texto freudiano: "*La Verneinung*", "*La negación*". Hace al **NO** de la Ley como la castración. El texto "*La Ley y el Psicoanálisis*" (5) del Lic. Hugo Dvotskin; establece la correlación histórica entre el **No** de los mandamientos y la instauración de la Ley normativa de la castración.

La 'Verneinung' freudiana; el NO de la Ley.-

Las conjeturas de la formación delirante suponen que esta aparece de manera inversa de una serie de proposiciones sucesivas intolerables, donde Mariana habría identificado a la madre como infanticida, así como al padre en seductor. En el lugar de la producción del fantasma femenino que funda la estructura subjetiva de la angustia de castración en Mariane, a partir la angustia de ser amenazada por la madre y seducida por el padre. y con ello no solo la diferenciación sexual, sino que *:"Esta impotencia absoluta ,esta **NO** respuesta radical, Nasio la denomina «Forclusión Local»(17)*. Desde mi lectura es en el lugar del **NO** que hay una producción delirante; el delirio adviene como tal, como 'forclusión local' de la función del **NO**. **No hay simbolización de la anterioridad temporal de las proposiciones conjeturadas en Mariane.**

El **No** nos remite al texto freudiano: "*Die Verneinung*" (*La Negación*), la complejidad que encierra excede a este trabajo, el **No** va más allá de la gramática, la lógica. Es un concepto fundamental del psicoanálisis, es el acto paradójico inaugural de la subjetividad, la articulación de la Ley y el lenguaje; un acto que deniega (no pienso) para hacer posible el pienso, la simbolización. Para ello vamos al texto freudiano:

"Por tanto, un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la conciencia a condición de que se deje negar. La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo. Con ayuda de la negación es enderezada sólo una de las consecuencias del proceso represivo, a saber, la de que su contenido de representación no llegue a la conciencia. De ahí resulta una suerte de

aceptación intelectual de lo reprimido con persistencia de lo esencial de la represión. En el curso del trabajo analítico producimos a menudo otra variante, muy importante y bastante llamativa, de esa misma situación. Logramos triunfar también sobre la negación y establecer la plena aceptación intelectual de lo reprimido, a pesar de lo cual el proceso represivo mismo no queda todavía cancelado.

Puesto que es tarea de la función intelectual del juicio afirmar o negar contenidos de pensamiento, las consideraciones anteriores nos han llevado al origen psicológico de esa función. Negar algo en el juicio quiere decir, en el fondo, «Eso es algo que yo preferiría reprimir». El juicio adverso {Verurteilung} es el sustituto intelectual de la represión, su «no» es una marca de ella, su certificado de origen; digamos, como el «Made in Germany». Por medio del símbolo de la negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación. (10.253)

La función del **NO** se opone a la 'Unidad' del Eros, el **NO** se dirige como su horizonte a la negatividad de la pulsión de muerte. El 'negativismo psicótico' es su fracaso; la 'forclusión local' hace síntoma de su fracaso.

"El juzgar es el ulterior desarrollo, acorde a fines, de la inclusión {Einbeziehung} dentro del yo o la expulsión de él, que originariamente se rigieron por el principio de placer. Su polaridad parece corresponder a la oposición de los dos grupos pulsionales que hemos supuesto. La afirmación - como sustituto de la unión- pertenece al Eros, y la negación -sucesora de la expulsión-, a la pulsión de destrucción. El gusto de negarlo todo, el negativismo de muchos psicóticos, debe comprenderse probablemente como indicio de la desmezcla de pulsiones por débito de los componentes libidinosos. (ver nota) Ahora bien, la operación de la función del juicio se posibilita únicamente por esta vía: que la creación del símbolo de la negación haya permitido al pensar un primer grado de independencia respecto de las consecuencias de la represión y, por tanto, de la compulsión del principio de placer". (10.257)

La conjetura de Nasio de la 'forclusión local' está entre Freud y Lacan; pero va más allá, tiene las profundas implicancias clínicas sobre la problemática de las psicosis; el de los muchos 'casos Mariane'. Vamos ahora a Lacán. Su conjetura del sujeto en psicoanálisis escapa al sujeto fenoménico, el fantasma le provee las vestiduras. Son proposiciones que tienen profundas implicancias clínicas. El sujeto es un conjunto vacío, carece de cualidades. Solo así resulta posible la existencia del tope absoluto a la duda como deriva del pensamiento como saber del goce, el sexo y la muerte. El sujeto, cuando se presenta como certeza, es el lugar donde el pensamiento se detiene, Lacan lo escribe **a**, es el momento estructural del "no pienso"; se trata del **NO** que permite la repetición de un pensamiento distinto a sí mismo, detiene la búsqueda de lo 'Uno'. Si la producción del sujeto como **a** falla, no se produce el momento del 'no pienso', los pensamientos remiten a sí mismo. Son los fenómenos del 'automatismo mental' o la 'pre-psicosis', como sostiene Lacan: 'la pre-psicosis, lo más parecido a una neurosis'. Todo un espectro de 'las psicosis' que interroga a la clínica psicoanalítica.

Mariane, la alucinación y el retorno de lo vivenciado.

Mariane, una mujer adulta, se dirige a su terapeuta con una demanda precisa: "Yo vengo para cerrar algo...yo vengo a buscar un apoyo"(16). Los síntomas que manifiesta en análisis son: episodios de 'confusión', de letárgica; la hacen incapaz de concentrarse. Relata que en su adolescencia ha vivido un 'momento psicótico'. Hay un infanticidio en su pueblo, se dice: 'una madre mata a su hijo'. En estado confusional tiene la convicción delirante de ser la autora del hecho: 'yo soy quien ha matado un niño', al mismo tiempo es consciente que no es la asesina. Anteriormente nos referimos a la seducción paterna. Su madre jamás hizo el duelo de dos bebés que murieron antes de Mariane.

El evento trágico del infanticidio: " es recibida por Mariane como un llamado que le es destinada; bizarramente, ella se siente, y ella misma <se sabe> concerniente. Una convicción delirante se desencadena; un <hecho> viene en el lugar de un <dicho>. Esta impotencia absoluta, esta no respuesta radical, Nasio la denomina «Forclusión Local». Una representación no ha advenido, el afecto que la acompaña tampoco; la formación delirante se organiza entonces de manera autónoma, heterogénea al resto de la personalidad". (17.278) Se ha identificado con la madre infanticida: "soy yo quien ha matado al niño"

Las construcciones de sus pensamientos que, con anterioridad temporal preceden a su delirio, son conjeturas, construcciones desde su análisis, remito al lector al texto del 'Caso Mariane', para anudar su lógica al pensamiento de Freud respecto a la complejidad de la alucinación:

"Acaso sea un carácter universal de la alucinación, no apreciado lo bastante hasta ahora, que dentro de ella retorne algo vivenciado en la edad temprana y olvidado luego, algo que el niño vio u oyó en la época en que apenas era capaz de lenguaje todavía, y que ahora esfuerza su ascenso a la conciencia, probablemente desfigurado y desplazado por efecto de las fuerzas que contrarían ese retorno. Y sí la alucinación es referida de manera más próxima a formas determinadas de psicosis, nuestra ilación de pensamiento puede dar un paso más.

Quizá las formaciones delirantes en que con gran regularidad hallamos articuladas estas alucinaciones no sean tan independientes, como de ordinario suponíamos, de la pulsión emergente de lo inconsciente y del retorno de lo reprimido. En el mecanismo de una formación delirante sólo destacamos por lo común dos factores: el extrañamiento respecto de la realidad y de sus motivos, por un lado, y el influjo del cumplimiento de deseo sobre el contenido del delirio, por el otro. Ahora bien, ¿el proceso dinámico no podría ser, en cambio, que la pulsión emergente de lo reprimido aprovechase el extrañamiento respecto de la realidad objetiva para imponer su contenido a la conciencia, en lo cual las resistencias excitadas por este proceso y la tendencia al cumplimiento de deseo compartieran la responsabilidad por la desfiguración {dislocación} y el desplazamiento {descentramiento} de lo vuelto a recordar? Y, en efecto, es este el consabido mecanismo del sueño, que una antiquísima vislumbre ha equiparado al delirio".(11.269)

No hay castración sino castraciones.-

Nasio: "Sería un contrasentido profundo creer que la realidad de la castración es única, dada de un solo golpe y abarcando toda una vida. Es lo inverso que la experiencia del análisis nos enseña; **esta realidad intolerable es en verdad una pluralidad de realidades que se suceden y a veces coexisten**, cada una no existiendo más que en el momento del acontecimiento, no antes ni después. En una palabra, la castración no es jamás única, sino ocasional, local y múltiple. **No hay la castración sino castraciones"** (14. 117).

Destaco en 'negritas' lo que Nasio nos enseña como fundamento de la clínica. Partir de que solo hay 'la psicosis' implica que solo hay 'la castración'. Este homeomorfismo teórico ha creado una clínica, no solo cada vez más alejada del sujeto sufriente, sino más cerca de la Psiquiatría Asilar. Es necesario pensar en otra realidad espacio-temporal para poder asir "**la pluralidad de realidades que se suceden y coexisten**", por ello "**la castración no es jamás única, sino ocasional y múltiple**". No solo abre las puertas a «las psicosis », lo hace en la coexistencia en un mismo sujeto de '**las psicosis temporarias<>psicosis estables**'.

Desde esta conjetura volvemos a Freud cuando asevera: "*El problema de la psicosis sería sencillo y transparente si el desasimiento del yo respecto de la realidad objetiva pudiera consumarse sin dejar rastros. Pero, al parecer, esto sólo ocurre rara vez, quizá nunca. Aun en el caso de estados que se han distanciado tanto de la realidad efectiva del mundo exterior como ocurre en una confusión alucinatoria (amentía), uno se entera, por la comunicación de los enfermos tras su restablecimiento, de que en un rincón de su alma, según su propia expresión, se escondía en aquel tiempo una persona normal, la cual, como un observador no participante, dejaba pasearse frente a sí al espectro de la enfermedad. No sé si sería lícito suponer que es así en general, pero puedo informar algo semejante sobre otras psicosis de trayectoria menos tormentosa"* (12.203). Lo destacado en 'negritas' reafirma la complejidad de «las psicosis »; La falsa 'unidad' de 'la psicosis'.

La alucinación.-

Nasio opone la estructura del fantasma como producto de la represión, está en entera oposición a los fenómenos alucinatorios-delirantes que de por sí no implican 'psicosis'. Se trata de 'formaciones del objeto a', donde hay "*una absoluta asimilación del sujeto al objeto*"(14. 134) Como 'formaciones del a', son equivalente al 'pasaje al acto' y los 'fenómenos psicósomáticos'. El goce tiene preeminencia fuera del

fantasma; no por ello la alucinación nos indica un síntoma de la psicosis. En todo caso, lo acotado del término 'psicosis transitorias'. Volvamos a Freud:

"Habría sido posible llamar «alucinaciones» a estos recuerdos de haberse sumado a su nitidez la creencia en su actualidad. Ahora bien, esta analogía cobró significación cuando llamó mi atención la ocasional ocurrencia de efectivas alucinaciones en otros casos, en modo alguno psicóticos."

"La ilación de pensamiento prosiguió entonces: Acaso sea un carácter universal de la alucinación, no apreciado lo bastante hasta ahora, que dentro de ella retorne algo vivenciado en la edad temprana y olvidado luego, algo que el niño vio u oyó en la época en que apenas era capaz de lenguaje todavía, y que ahora esfuerza su ascenso a la conciencia, probablemente desfigurado y desplazado por efecto de las fuerzas que contrarían ese retorno. Y sí la alucinación es referida de manera más próxima a formas determinadas de psicosis, nuestra ilación de pensamiento puede dar un paso más."

Quizá las formaciones delirantes en que con gran regularidad hallamos articuladas estas alucinaciones no sean tan independientes, como de ordinario suponíamos, de la pulsión emergente de lo inconsciente y del retorno de lo reprimido. (11.268)

Es lo que Nasio asevera respecto al 'delirio-alucinatorio' fuera de 'las psicosis'. Es lo que me ha permitido una elucubración de las complejas patologías de los 'sujetos drogadependientes', Los síntomas que presentan los pacientes con las llamadas 'epilepsias psíquicas'. Temporarias vivencias de alucinaciones, sobre todo visuales, despersonalización extrañamiento etc. Pichon-Rivière llamaba a esta amplia gama patológica como «trastornos disrítmicos». Mi experiencia en la clínica con sujetos 'drogadependientes' con fenómenos 'alucinatorios de consumo', cuando ya han dejado la droga. En ellos hay una estructura previa, la que Claude Olievenstein designó como "pre-adictiva"; de esto me ocupé en otro trabajo. (La estruct. Del campo Ache). Esta estructura implica un déficit de subjetivar la Ley, hay una falla estructural en la castración. Su recuperación se funda en leal trabajo Comunitario que se rige fundamentalmente en instaurar "Las normas Comunitarias", las que el drogadependiente, por su singular patología, buscará transgredirla. Se trata de una de las formas de 'la castración', "esta realidad intolerable es en verdad una pluralidad de realidades que se suceden y a veces coexisten"(14), El drogadicto, aún cuando abandonó el consumo, es proclive que determinados estímulos le hagan vivir momentos 'alucinatorios', cuando realmente consumía; una marca subjetiva que se repite no acotada por el fantasma.

El concepto de Nasio de 'las psicosis' y 'las castraciones' hace la a relectura de mis trabajos sobre los escritos de Schreber y Louis Wolfson: "Freud con Schreber.'Las Memorias de un enfermo nervioso'. Escribir la locura.(1). y "Los escritos de Louis Wolfson (Un esquizofrénico) Una lectura lacaniana. Desde la Whandichtung freudiana"(2). Debemos pensarlos a partir de estos la alternancia o coexistencia entre las 'Psicosis transitoria' y las 'Psicosis Permanentes'; no se tratan de dos patologías opuestas como 'psicosis aguda o psicosis crónica. Se pasa, como lo sostiene Nasio, de la coexistencia-alternancia entre la 'fragmentación-dispersión' de significantes, a la 'unificación' de significantes el las psicosis.

El ciclo que he dictando sobre "La psicosis en la obra de Freud" en el Hospital Tomás T. Borda, me permitió la relectura de los conceptos básicos de la obra freudiana sobre la psicosis, desde allí retomar las conjeturas de Nasio.

La 'Escisión del Yo' freudiana, sus consecuencias.-

. El "caso Mariane" me remite al Historial del Hombre de los Lobos, el episodio alucinatorio de su infancia. Mariane relata su delirio en su adolescencia y la tentativa de seducción paterna; más allá de ser el recuerdo o un fantasma. Tras un evento trágico "*«una madre mata a su hijo», (...) se identifica a la madre infanticida: «soy yo quién ha matado el niño» "Mariana es portadora de la representación de un padre que no sería garante de la Ley simbólica y particularmente de la ley de la prohibición del incesto". (17.277-78).*

No se trata de la forclusión del 'Nombre del Padre, se trata de dos corrientes respecto de la representación simbólica del padre, tal como Freud lo sostiene en el Hombre de los Lobos, una sostiene, como en las neurosis, la relación al padre ejecutor de la castración, en la otra, que el padre "era más bien castrado";

podemos afirmar que solo hay la 'forclusión local' del Nombre del Padre. Tal como ocurriría en el Hombre de los Lobos.

Freud: *"La identificación del padre con el castrador adquirió sustantividad como la fuente de una intensa hostilidad inconsciente hacia él, acrecentada hasta el deseo de muerte, y también como la fuente de los sentimientos de culpa sobrevenidos a modo de reacción. Empero, hasta aquí su comportamiento era normal, es decir, similar al de cualquier neurótico poseído por un complejo de Edipo positivo. Lo asombroso era que también en este punto existía en él una contracorriente en que el padre era más bien el castrado y como tal provocaba su compasión".(8.80).*

Un intento de curación.-

En el Historial Freud sostiene 'las castraciones' coexistiendo en la lógica del inconsciente, como realidades opuestas. La castración como estructura los síntomas neuróticos, escindidos de aquellos fenómenos patógenos ocultos, los que no logramos discernirlos en la clínica de los síntomas neuróticos o perversos; pero se tratan del *"intento de curación o reconstrucción que se le superponen"*. Como *"intento de curación"* Freud revoluciona la clínica de 'las psicosis'. Por ello vamos a la cita freudiana:

*"Con relación a la génesis de las formaciones delirantes, algunos análisis nos han enseñado que el delirio se presenta como un parche colocado en el lugar donde originariamente se produjo una desgarradura en el vínculo del yo con el mundo exterior. Si esta condición (el conflicto con el mundo exterior) no es mucho más patente de lo que ahora la discernimos, ello se fundamenta en que **en el cuadro clínico de la psicosis los fenómenos del proceso patógeno a menudo están ocultos por los de un intento de curación o de reconstrucción, que se les superponen.** (6)*

Lo destacado hace a la diferenciación freudiana entre el fenómeno patógeno primordial', y los síntomas patológicos que ocultan 'un intento de curación. De aquí en más hay otra clínica de «las psicosis». El delirio-alucinatorio, aún con la fachada de un "parche neurótico", oculta que una tentativa de curación. ¿Hay que suprimirlo?.

Lo dicho nos remite a la 'forclusión focal', y este 'proceso-parche' que toma las formas o apariencias de síntomas neuróticos, fenómenos de 'automatismo mental' que simulan obsesiones. Estos son los casos que frecuentemente me interrogan en mi práctica en el "Programa Andrés de rehabilitación de drogadependientes". Son síntomas de 'forclusión focal', que deben ser tratados no como los síntomas neuróticos, como formaciones del inconsciente, sino siguiendo el paradigma freudiano en las psicosis, la diferencia entre la enfermedad propiamente dicha: 'la vivencia de fin de mundo' y los síntomas delirantes-alucinatorios como 'curación-restitución' de los lazos con la realidad; *"provocan el proceso de curación que se nos aparece como enfermedad.(7.83)*

Por ello los síntomas de la 'forclusión local' como Mariane es un intento de curación a la manera de las psicosis, con lo cual lejos de suprimirlos deben llegar a constituirse en verdaderos 'parches' para una estabilización diferente del síntoma psicótico respecto de los síntomas neuróticos. ¿Cuál es el 'parche' en Mariane ? : su delirio-alucinatorio en la adolescencia: "he matado un niño", delirio que ocupa el lugar de lo que no ha advenido en ese momento: la castración. Para Mariane adulta en análisis, es solo un hecho de su pasado; al comienzo ignoramos como habita en su inconsciente y como puede retornar en la transferencia.

Debemos tener en cuenta las estrategias terapéuticas para actuar sobre 'el mejor intento de curación posible', por ello vale esta cita freudiana: *"Un cometido de la psiquiatría especial, no abordado aún, es elucidar los diversos mecanismos destinados a llevar a cabo en la psicosis el extrañamiento de la realidad y la reedificación de una nueva, así como el grado de éxito que puedan alcanzar"(9.196).*

Volviendo a la cita anterior: *"de la Forclusion Locale para dar cuenta de las manifestaciones llamadas «psicóticas»-delirio o alucinación-que sobrevienen en pacientes que no presentan obligatoriamente una patología de psicosis". (17.273)* 'Que no presentan obligatoriamente una patología de psicosis', ¿pero de cual psicosis?, la patología del psicótico clásico de la Psiquiatría Asilar. Freud así lo desmiente: *"Lo esencial en ella es la afirmación de que no sólo hay método en la locura, como ya lo discernió el poeta, sino que esta también contiene un fragmento de verdad histórico-vivencial {historisch}".(11.269)*

Estos pacientes 'psicóticos' han desbordado la psicopatología, y han generado toda clase de 'desbordes diagnósticos', tales como los pacientes llamados 'borderline' o 'fronterizos' que, al estar fuera de la psicosis y las neurosis no hay estrategia terapéutica. Por ello el cambio que introduce Nasio con el concepto de la 'forclusión local': la 'Psicosis Transitoria' retoma en primer lugar el fundamento freudiano que diferencia la variedad de las psicosis.

"La neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla" (6.195). Pero la psicosis, en ningún caso, desmiente la realidad-psíquica- en su totalidad. Lejos de eso afirma lo que está en su enseñanza a partir de la innovación de la 'spaltung del Yo, la coexistencia de dos corrientes opuestas, en lugar de una postura única. De la fuerza de las dos corrientes, sus múltiples formas, nos dará la variedad innumerable de «las Psicosis», entre ellas la 'Psicosis Transitoria', como una forma 'aparente de curación'.

Freud: *"Probablemente tengamos derecho a conjeturar, con universal validez, que lo sobrevenido en tales casos es una escisión psíquica. Se forman dos posturas psíquicas en vez de una postura única: la que toma en cuenta la realidad objetiva, la normal, y otra que bajo el influjo de lo pulsional desase al yo de la realidad. Las dos coexisten una junto a la otra. El desenlace depende de la fuerza relativa de ambas. Si la segunda es o deviene la más poderosa, está dada la condición de la psicosis. Si la proporción se invierte, el resultado es una curación aparente de la enfermedad delirante. Pero en la realidad efectiva ella sólo se ha retirado a lo inconsciente, así como de numerosas observaciones no se puede menos que inferir que el delirio estaba formado y listo desde largo tiempo atrás, antes de advenir a la irrupción manifiesta" (12.203).*

De la Verwerfun freudiana a la forclusión 'local' de Nasio.-

La reconstrucción del delirio de Mariane, o sea, es rehacer lo que ha sido forcluido (Vewerfen), es lo que no advino en lo simbólico?: *"Lo que ha faltado en Mariane, en el momento que ella se ha enterado de la noticia del asesinato, es de haber podido traducir en un significativo el fantasma que la habita-ser matada por su madre. Es justamente porque ella no ha podido responder con palabras, imágenes y emociones a la violencia que significa un infanticidio que Mariane cae en confusión". (17.280)* Aquí el problema, ¿qué el lo que no pudo advenir como fantasma primordial en Mariane?. Subjetivar 'un momento de la castración', como Nasio lo sostiene.

Vamos a Freud: el **"Manuscrito H (1895)", allí diferencia:** *"Confusión alucinatoria: La representación inconciliable íntegra (afecto y contenido) es mantenida apartada del yo, lo cual sólo es posible a expensas de un desasimiento parcial del mundo exterior. Se llega a unas alucinaciones que son amistosas para con el yo y que sostienen la defensa. Paranoia: Contenido y afecto de la representación inconciliable se conservan, en total oposición al caso anterior, pero son proyectados al mundo exterior. Alucinaciones que se generan en variadas formas; son hostiles al yo, pero sostienen la defensa".*

Pero, agrega Freud: *"En todos los casos, la idea delirante es sustentada con la misma energía con que el yo se defiende de alguna otra idea penosa insoportable. Así, pues, aman al delirio como a sí mismos. He ahí el secreto".*

Lo destacado en negritas anticipan el concepto de Narcisismo, hacemos extensivo el delirio, las otras formas de psicosis: Confusión Alucinación y Paranoia. Con la representación expulsada, expulsa un trozo de la realidad con la representación en el Yo, una parte del Yo es expulsada al afuera. Freud amplía esta conjetura en **"Neuropsicosis de defensa.1986"** :

*"Ahora bien, existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima {verwerfen} **la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido.** Sólo que en el momento en que se ha conseguido esto, la persona se encuentra en una psicosis que no admite otra clasificación que «confusión alucinatoria».*

El yo se arranca de la representación insoportable, pero esta se entrama de manera inseparable con un fragmento de la realidad objetiva, y en tanto el yo lleva a cabo esa operación, se desase también, total o parcialmente, de la realidad objetiva. Esta última es a mi juicio la condición bajo la

cual se imparte a las representaciones propias una vividez alucinatoria, y de esta suerte, tras una defensa exitosamente lograda, la persona cae en confusión alucinatoria".(6)

La psicosis es la coexistencia de la 'confusión, la 'vividez', la 'paranoia' (la hostilidad con el Yo), con el 'amor al delirio'. Es a partir de la enérgica defensa, la 'verwerfen', que todas estas oposiciones coexisten en las psicosis. Es la paradoja que Nasio destaca como fundamento de la verwerfen freudiana, (destacado en negritas de la cita). Nasio: "*¿cómo puede rechazarse algo que jamás ha ingresado en nosotros ? Y más aún, como esta cosa puede retornar si ella jamás existió?(...) Como aceptar que el sujeto no quiera saber nada de una experiencia que no ha conocido jamás?" (17.113)*

Freud, en esta época, **hace la oposición entre represión y repudio de 'la realidad sexual'**; 'la realidad sexual' hace este enigma freudiano. Será necesario el Historial del 'Hombre de los Lobos', la realidad sexual es la estructura de la castración, acotada por el 'fantasma de la castración' coexistiendo ambas corrientes. Vamos a Freud:

*"Cuando dije que la desestimé, el significado más inmediato de esta expresión es que no quiso saber nada de ella siguiendo el sentido de la represión {esfuerzo de desalojo}. Con ello, en verdad, no se había pronunciado ningún juicio sobre su existencia, pero **era como si ella no existiera.**() Al final subsistieron en él, lado a lado, dos corrientes opuestas, una de las cuales abominaba de la castración, mientras que la otra estaba pronta a aceptarla y consolarse con la feminidad como sustituto.*

*La tercera corriente, más antigua y profunda, que simplemente **"había desestimado la castración"**, con lo cual no estaba todavía en cuestión el juicio acerca de su realidad objetiva, seguía siendo sin duda activable. Justo de este paciente he referido en otro lugar una alucinación que tuvo a los 5 años, sobre la cual sólo he de agregar aquí un breve comentario:*

«Tenía cinco años; jugaba en el jardín junto a mí niñera y tajaba con mi navaja la corteza de uno de aquellos nogales que también desempeñan un papel en mi sueño. De pronto noté con indecible terror que me había seccionado el dedo meñique de la mano (¿derecha o izquierda?), de tal suerte que sólo colgaba de la piel. No sentí ningún dolor, pero sí una gran angustia. No me atreví a decir nada al aya, distante unos pocos pasos; me desmoroné sobre el banco inmediato y permanecí ahí sentado, incapaz de arrojar otra mirada al dedo. Al fin me tranquilicé, miré el dedo, y entonces vi que estaba completamente intacto».(8.78)

Lo destacado en negritas de la tercera corriente que Freud diferencia, se trata del repudio, la verwerfung de la castración: "**había desestimado la castración**", "**era como si ella no existiera**". Lo que es diferente para Freud respecto de las otras dos corrientes opuestas, la que 'abomina' y la que acepta la castración. Freud, en este Historial, introduce un giro fundamental en la coexistencia de dos corrientes; ahora, dos 'realidades' de la castración, es lo que hace la singularidad de las patologías. La estructura de la castración ha subvertido el fundamento unívoco de las psicosis, las neurosis y de las perversiones.

La verwerfung freudiana de la castración coexiste con la represión de la castración, es equivalente a la conjetura de Nasio sobre la diferenciación psíquica entre "**formaciones del inconsciente**" producidas por la represión, de las "**formaciones del objeto a**", en estas, las producidas por forclusión; se trata de una "**forclusión local**". Nasio retoma la riqueza de esta paradoja; la que le permitió a Freud descifrar el caso de una 'Neurosis infantil' con un episodio delirante-alucinatorio de la infancia. Hay una intersección entre Mariane y el Hombre de los Lobos.

La «forclusión local» de Nasio.-

El concepto de 'forclusión local' no intenta de describir una 'forma de la forclusión lacaniana', su importancia es que rompe con un prejuicio de una forclusión globalizante; prejuicio que ha paralizado la clínica psicoanalítica haciéndola retroceder a la psiquiatría pre- freudiana, lectura que se aparta del sentido de la 'Forclusión lacaniana'.

"La Forclusión" es un término introducido por Lacan para designar la Verwerfung freudiana inspirándose en el Historial del Hombre de los Lobos, por ello lo hemos citado en este texto, ya que en éste coexisten tres

corrientes respecto a la castración: la acepta, la desmiente y la rechaza: *"La tercera corriente, más antigua y profunda, que simplemente **había desestimado la castración**", con lo cual no estaba todavía en cuestión el juicio acerca de su realidad objetiva, seguía siendo sin duda activable. Justo de este paciente he referido en otro lugar una alucinación que tuvo a los 5 años."* (8.78) Destacamos que Freud se refiere a modos de inscripción "del Nombre del Padre".

"La Forclusión es en efecto el nombre que el psicoanálisis ha dado al defecto de la inscripción en el inconsciente de la prueba normativa de la castración".(15.233)

Las formaciones del objeto a.-

Es una forma para asir el objeto **a** lacaniano, que nombra lo real-inasible del goce como vivencia interna percibida fuera del cuerpo. Se vincula al autoerotismo freudiano. Las **'formaciones del objeto a'** implican los diferentes modos de retorno al sujeto de esta vivencia 'fuera del cuerpo'. Es diferente el goce acotado en el fantasma lacaniano, goce fantasmático en el matema ($\$ \rightarrow a$), del goce producido por forclusión; goce del **a** no fantasmático. Nasio diferencia en esta forma, la alucinación como su paradigma; las otras formas: el pasaje al acto y la lesión psicósomática.

Debemos distinguir entre los sucesos históricos en la adolescencia de Mariane, 'una mujer mata un niño', diferenciarlo de las 'construcciones' psicoanalíticas que subyacen a su delirio. Del contenido delirante del «momento psicótico»: 'soy yo quien ha matado un niño'. Es el delirio alucinatorio persecutorio lo que retorna desde fuera. Delirio que debe ser pensado como Freud lo afirma: diferencia entre la enfermedad propiamente dicha, 'la vivencia de fin de mundo' y los síntomas delirantes-alucinatorios como restitución de los lazos con la realidad, a punto tal que Freud sostiene que los síntomas psicóticos: *"provocan el proceso de curación que se nos aparece como enfermedad."*(7)

Mariane en su adolescencia tiene el peso de dos hermanitos muertos anteriores a ella. Hay un infanticidio en su pueblo, surge un episodio psicótico: la creencia de ser la asesina infanticida, aunque conscientemente sabe que no lo es: *"esta entonces habitada por dos corrientes contrarias, incompatibles una con la otra, y esta no es la corriente consciente, obediente a la lógica racional, lo que importa es la otra"*.(17.278)

Luego de este episodio Mariane vive sin perturbaciones, más aún, se refiere como 'una vieja historia'. Pero en un momento de la cura aparece un pánico irracional *"por la demanda de su hija de tener que asegurarle una función materna"* (17.281) Aparecen resistencia a la continuidad del tratamiento. *"La representación intolerable «mi madre quiere matarme» está muy próxima, pero esta no puede aún advenir; en su lugar se presenta una fuga dentro de la transferencia, con un miedo neurótico-lo que es la normalidad-y no una convicción delirante. Este momento de la cura es fecundo"*.(17.281)

Es fecundo porque se ha instalado en la transferencia, sin conciencia de la realidad de los sucesos vividos en su adolescencia, tanto los 'construidos' como los sucesos reales. Mariane está muy lejos de aproximarse transferencialmente a 'lo forcluido', en su lugar surgen los 'pasajes al acto' en la cura coexisten con la producción de síntomas neuróticos.

Volviendo a la cita hecha anteriormente de Freud, que diferencia entre la enfermedad propiamente dicha: 'la vivencia de fin de mundo' y los síntomas delirantes-alucinatorios como restitución de los lazos con la realidad, a punto tal que Freud sostiene que *"provoca el proceso de curación que se nos aparece como enfermedad."* (7) Por ello los síntomas de la 'forclusión local' como Mariane, son un intento de curación a la manera de las psicosis, de aquí en más lejos de suprimirlos como los síntomas neuróticos deben llegar a constituirse en verdaderos 'parches', ya que son el modo de curación de las psicosis, una 'estabilización' que los diferencia de los síntomas neuróticos. El caso 'Mariane' es ejemplar de la novedad que Freud abrió en la cura de «las psicosis» La 'spaltung del Yo freudiana' no es equivalente a la 'spaltung del sujeto lacaniano'. En Mariane coexisten dos posturas psíquicas, la que 'toma en cuenta la realidad objetiva', para Freud son las prestaciones de cosa que permanecen investidas, al ser más poderosa que la que rechaza {Verwerfung}, hay 'una curación aparente. El término 'curación' es equívoco, pero el significado freudiano se refiere solo a la preeminencia de uno de los contrarios; no hay la 'curación' como una síntesis-unidad de los opuestos. Volvamos a la cita freudiana:

*"Probablemente tengamos derecho a conjeturar, con universal validez, que lo sobrevenido en tales casos es una escisión psíquica. Se forman dos posturas psíquicas en vez de una postura única: la que toma en cuenta la realidad objetiva, la normal, y otra que bajo el influjo de lo pulsional desase al yo de la realidad. **Las dos coexisten una junto a la otra. El desenlace depende de la fuerza relativa de ambas. Si la segunda es o deviene la más poderosa, está dada la condición de la psicosis. Si la proporción se invierte, el resultado es una curación aparente de la enfermedad delirante.** Pero en la realidad efectiva ella sólo se ha retirado a lo inconsciente, así como de numerosas observaciones no se puede menos que inferir que el delirio estaba formado y listo desde largo tiempo atrás, antes de advenir a la irrupción manifiesta " " (12.203).*

¿Qué es lo que el psicoanálisis nos enseña siguiendo a Freud en el caso Mariane? Que la cura en la psicosis apunta a mantener la fuerza, la primacía de la corriente «neurótica» y la 'modalidad de curación de «síntomas psicóticos». Es lo que rige mi trabajo con «las psicosis».

Efectivamente *"Su delirio de adolescente no ha sido más que in semi-delirio, un delirio bien localizado centrado alrededor de una madre infanticida. Y luego, más tarde, a la edad de ser abuela, nosotros hemos visto cuanto Mariane permanecía frágil cuando ella trataba de ocuparse de su nieta cuando trataba de ocuparse de su nieta, cuando ella adoptaba un comportamiento perfectamente normal frente a su nieta. Seguramente este acercamiento al lugar, es decir de la coexistencia posible de una realidad psíquica estructurada por la forclusión con un conjunto de otras realidades por represión, Mariane no puede ser etiquetada «psicótica». Mariane ha vivido ciertamente un episodio de delirio, pero de ningún modo ha perdido el contacto con la realidad" (17.282)* La cita transcripta concuerda con lo sostenido del 'caso Mariane'. Etiquetarla como «psicótica» responde a una Psiquiatría pre-freudiana. El 'caso Mariane' hace a la «clínica de las psicosis», la particularidad de "Las Psicosis Transitorias a la luz del concepto de Forclusión local de Nasio".

El concepto de Nasio aparece tanto como novedoso como ya sabido; pero es una innovación para el psicoanálisis. Permite pensar que en 'un caso' pueden alternarse 'psicosis transitorias' con 'psicosis estables', tal como ocurre en los trastornos maniáco-depresivos. O bien coexistir en ún caso' diferentes formaciones psíquicas, las formaciones del inconsciente, producidas por la represión, con las formaciones del objeto **a**, producidas por represión o forclusión. De estas últimas las formas delirante-alucinatorias, son su paradigma, con el pasaje al acto y los fenómenos psicósomáticos. Estas en oposición a las producidas por represión: el fantasma. En tanto pensamos que las patologías son a la vez, individuales y con un 'lazo social', es de aquí que se deriva la conjetura clínica de Nasio, del "objeto elegido fantasmaticado". Debemos buscarlo en todas las patologías.

El objeto elegido fantasmaticado.-

Juan David Nasio nos orienta en la clínica del fantasma lacaniano con su enseñanza: *"el objeto elegido fantasmático"*. La conjetura de Lacan ha modificado el imaginario teórico del psicoanálisis, el prejuicio de la relación sujeto-objeto. Si el objeto del fantasma va más allá de la subjetividad de la persona 'elegida', no deja de estar presente la 'persona del elegido', a su vez con su propio fantasma. Lo que hace jugar al primero como 'como objeto fantasmático elegido' del segundo; así entre muchos, es la complejidad de lo grupal y lo colectivo, de las relaciones, de las elecciones de objeto. En la escena real se produce las interacciones del fantasma; **escenas sobre la escena real**. Es fundamental la aseveración de Nasio: *"Solo hay relación recíproca en la función del fantasma"*.

Escribe en **"El libro del amor y el dolor"**: *"El fantasma es el nombre que le adjudicamos a la soldadura inconsciente del sujeto **con la persona del viviente del elegido** (...) el elegido existe por partida doble: por un lado fuera de nosotros, bajo la especie de un individuo viviente en el mundo, y por el otro, en nosotros, bajo la especie de una presencia fantasmaticada-imaginaria, simbólica y real-que regula el flujo imperativo del deseo y estructura el orden inconsciente. **De las dos presencias, la viviente y la fantasmaticada, es la segunda la que predomina**".(17.50/51)*

El fantasma, como 'el objeto fantasmático elegido', implica la conjetura de que desarrollé en otro trabajo *'que el co-delirio de la Folie a Deux, es un anudamiento del 'delirio de relación' y del 'fantasma'*. (3). Debemos partir que, la llamada 'folie' equivale en castellano a 'locura', pero en tanto la 'locura' se trasmite, se comparte, no así 'las psicosis'; se trasmite el 'co-delirio'. Es necesario descubrir la

'coexistencia' de estas estructuras 'La Folie a Deux, o de 'Plusiers', en la clínica de "Las psicosis". El 'co-delirio' es lo propio de la 'Folie a deux'. Actúa como un estabilizador de los integrantes de la 'Folie', sea en el 'delirio familiar colectivo'; no significa el 'delirio de las psicosis', pero puede encubrirlo.

Puede ocurrir que en el co-delirio actúe en 'el delirio de relación' como una "formación del objeto a"(14), Este 'delirio de relación' puede adoptar, retomando a Freud, la forma de curación de las formaciones patológicas de las psicosis; las que actúan como un intento de reestablecer los lazos con la realidad.(7) Siguiendo a Nasio a las "Las psicosis locales o temporarias" (17), coexistiendo con las 'psicosis permanentes'. Es la compleja patología de las 'Hermanas Papin', la ruptura de la 'Folie a plusiers' produjo el "pasaje al acto.(14)

Bibliografía.

- 1.-del Campo Emiliano. "Freud con Schreber.'Las Memorias de un enfermo nervioso'. Escribir la locura." (Acheronta Nº 10).
- 2.-del Campo Emiliano. "Los escritos de Louis Wolfson (Un esquizofrénico) Una lectura lacaniana, desde la Wmandichtung freudiana. (Acheronta Nº 10)
- 3.-del Campo Emiliano. Ricardo, la cura de un fetichista. Del fetichismo al masoquismo. Inédito)
- 4.-del Campo Emiliano. La folie a Deux y Lacan. De la Psiquiatría al Psicoanálisis. Lo grupal. Acheronta Nº11.-
- 5.-Dvostkin Hugo. La ley y el Psicoanálisis. (Acheronta Nº 11).-
- 6.-Freud Sigmund. Las neuropsicosis de defensa. 1894 Obras Completas. Tomo III. Amorrortu. Editores.-
- 7.-Freud Sigmund. Introducción del Narcisismo. 1914.Obras Completas. Tomo XIV Amorrortu Editores.-
- 8.-Freud Sigmund. De la Historia de una Neurosis Infantil. (El Hombre de los Lobos). 1914. Obras Completas. Tomo XVII. Amorrortu Editores.-
- 9.-Freud Sigmund. La pérdida de la realidad en las neurosis y psicosis. 1924. Tomo XIX. Obras Completas. Amorrortu Editores.
- 10.-Freud Sigmund. La negación. 1925. Tomo XIX Obras Completas. Amorrortu Editores.-
- 11.-Freud Sigmund. Construcciones en el análisis. 1937 Tomo XXIII. Obras Completas. Amorrortu Editores
- 12.-Freud Sigmund. Esquema de psicoanálisis.-1938 Tomo XXIII. Obras Completas. Amorrortu Editores.-
- 13.-Lacan Jacques.- Seminaire 'Logique du fantasme' Inédito.
- 14.-Nasio Juan David. Les yeux de Laure.-1987. Aubier Paris.
- 15.-Nasio Juan David. Enseñanza de los 7 Conceptos Cruciales del Psicoanálisis. 1989.Gedisa Editorial.-
- 16.-Nasio Juan David. El libro del amor y el dolor. Gedisa Editorial.
- 17.-Sous la direction de J. N. Nasio. Les GRANDS CAS de PSYCHOSE. 2000. Editions Payot & Rivages. Paris.

Psicoanálisis y Sociedad

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Sociedad"

Albert García i Hernandez

La práctica del psicoanálisis conlleva una soledad en la que el analista se asemejaría a un corredor de fondo. Paliar esa soledad produce continuas experiencias institucionales que no evitan otra soledad más profunda, la derivada de una práctica imposible.

Desde esa perspectiva no es infrecuente la aceptación subjetiva de una condición de lobo solitario, cuando no estepario, cuya tentación más inmediata es fácil de derivar: una estepa yerma donde se tiene la ilusión de la autonomía, del aislamiento, de cierta soberbia que puede llegar a metaforizar lo que no es más que cinismo.

Hay otro modo de operar con ese lugar solitario: no eludir la pertenencia a un devenir histórico contextualizado de tal modo que ni siquiera la práctica del psicoanálisis puede romper, aunque sólo fuera por hacerse cargo de un inconsciente que también aprende de todo ello y por unos síntomas que responden a cada tiempo.

Encontraremos, en este apartado de Acheronta, dos textos que apuestan por el riesgo que supone participar en lo colectivo.

"En busca de las huellas colectivas: una experiencia singular" devuelve la mejor voz universitaria. La que se resiste a obedecer un supuesto papel de transmisión y cualificación técnica de los jóvenes cachorros para comprometerse en su tiempo y aceptar los conflictos generados a su alrededor. Su autora, **María Laura Frucella**, toma una cita de Maud Mannoni que reproducimos como una invitación poética a la lectura de su trabajo: "Superar el trauma en una producción que puede poseer valor artístico supone re-crear la experiencia inicial del desamparo".

"Subjetividades en la niñez: una mirada al sur" viene a coincidir con el texto anterior desarrollando, precisamente, lo que allí era una cita. No es la primera vez que Acheronta se sorprende con estas coincidencias. Descubrir todo lo que está latente en Tierra del Fuego (también nombrada: Isla de la Fantasía) nos remite a cada isla fantástica que es el sujeto, y el sujeto y su familia, y el sujeto y su entorno social. Ese sujeto que, a pesar de todo, a pesar de los secretos familiares, de los silencios, de las mistificaciones, llegará a hablar con su lenguaje y con su cuerpo.

En busca de las huellas colectivas Una experiencia singular ⁽¹⁾

María Laura Frucella

Introducción

Me propongo aquí ofrecer algunas reflexiones que surgen a partir del trabajo en una investigación titulada "*Del trazo escritural a la huella histórica. Incidencia de las condiciones de sector*", llevada adelante por docentes de la Facultad de Psicología y la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Este proyecto se enmarca dentro de una línea de investigación llamada "*Subjetividad y Escritura*", la cual pretende abordar el estudio de los trazos escriturales que se producen tanto a nivel de la subjetividad deseante como en el plano de las agrupaciones sociales.

La categoría de trazo escritural es así entendida, en sentido amplio, como aquellos procesos que permiten, tanto a los sujetos como a las sociedades, emitir marcas, huellas portadoras de significación.

Uno de los ejes principales de la investigación apunta a la recuperación de la memoria colectiva y la transformación de lo sufriente por medio del trabajo de elaboración. Con esta finalidad se da lugar a la instalación de dispositivos grupales en donde el arte, el juego, la literatura y los relatos singulares son la materia para recomponer la trama de una historia que, lejos de ser mero pasado, se actualiza en cada momento.

El dispositivo grupal es entendido como un espacio transicional en el que el sujeto asume una posición activa a partir de la cual puede emitir sus propios trazos. Es una instancia de cruce entre lo individual y lo colectivo, que propone no solamente el despliegue de la singularidad deseante sino también la posibilidad de arribar a acciones instituyentes a nivel de lo comunitario. Desde el lugar de la coordinación, se interviene apuntando a desanudar los obstáculos que se van presentando en el camino hacia el despliegue de la singularidad. Al mismo tiempo, se hace posible la detección de demandas de atención clínica individual que surjan entre los concurrentes a los talleres y se le da lugar por medio de la derivación.

Memoria: un presente histórico.

El presente se manifiesta como trazo espontáneo, actual. Sin embargo, todo trazo es solamente un punto de llegada.

Lo histórico no es el pasado, sino el presente que debe ser reconstruido y descifrado mediante "*un pensamiento crítico que adoptaría la forma de una ontología de la actualidad*"³.

Tal ontología debe inscribirse en una genealogía, un rastreo de la génesis de las condiciones que dieron lugar a aquello que constituye hoy día nuestro presente.

Esto es así tanto si lo pensamos a nivel de la subjetividad deseante como también en el seno de los procesos colectivos, pues ambas instancias constituyen momentos dialécticos de un mismo fenómeno.

Para que una sociedad exista como tal, debe tener alguna representación ante sí misma de lo que ella es. Esta "representación de sí" de la sociedad, es portada por cada individuo que la constituye, y resulta psíquicamente estructurante para este, sobre todo a nivel de sus procesos identificatorios.

Dicha representación se halla en crisis hoy día. La sociedad es vivida por el hombre actual como algo inasible, que se padece o que debiera hallar soluciones a sus problemas. Pero ya no se construyen proyectos relativos a ella, ni de conservación ni de transformación.

La dimensión de lo histórico, la relación pasado-futuro, se encuentra profundamente afectada. *"La colección de las informaciones y de los objetos (hasta ahora nunca tan practicada) está a la par con la neutralización del pasado: objeto de saber para algunos, de curiosidad turística o de hobby para otros, el pasado no es fuente ni raíz para nadie".4*

En latinoamérica, el "derrumbe de la autorrepresentación de la sociedad", como lo llama Castoriadis, es particularmente notable. Estos pueblos, que cuentan en su historia con gobiernos dictatoriales perpetuados en el poder durante años; sometidos a represiones sangrientas y miseria social, atraviesan en la actualidad por un período en donde priman la pérdida del proyecto de autonomía y el olvido del pasado en común.

Las políticas de olvido no son ajenas a esto. La represión ha dejado sus huellas tanto a nivel de los individuos más afectados como también en el seno del tejido social, totalmente disgregado en el presente.

Por otra parte, existen nuevos terrorismos de estado: el hambre, la desocupación, la desnutrición infantil, el analfabetismo, la inseguridad, la violencia, etc., todo ello producido en medio de una total falta de reconocimiento de los Derechos Humanos.

Trauma y memoria

Cuando un hecho traumático no tiene la posibilidad de ser tramitado por el trabajo de elaboración, retorna sobre la vida psíquica del sujeto, presentificándose bajo las formas de lo siniestro.

Lo innombrable, lo real no simbolizable, reaparece siempre.

"Si un niño no escribe su propia historia, no accederá al conocimiento de si mismo ni podrá situarse en su genealogía ni en su comunidad. Las enfermedades de la memoria tienen efectos desastrosos para el psiquismo humano"5.

M. Enríquez realiza una distinción entre la memoria que funciona como una *"amnesia organizada en transformación incesante, que se contradice se reescribe se borra y resurge, se inscribe en la temporalidad, es trabajada por el fantasma, el pensamiento, la interpretación"* y aquella memoria *"no memorable, inmutable, repetitiva, inalterable frente al paso del tiempo y que se presenta bajo la forma de una amnesia desorganizada, no ligada"6.*

Según Freud, las primeras percepciones que recibe el humano forman huellas *"duraderas, aunque no invariables, de las mismas"7.* La variación está dada por la capacidad de elaboración psíquica: la huella sufrirá continuas retranscripciones a menos que corresponda a una vivencia traumática.

En el aparato psíquico, todo se conserva como en un "block maravilloso".

El bebé recién nacido tiene su psiquismo en constitución. El procesamiento de lo real lo efectúa bajo el modelo llamado por P. Aulagnier "pictograma". Esto es, el modo de representación propio del proceso originario, la "primera obra de la psique". En este momento se produce el encuentro entre un órgano sensorial y un objeto exterior que lo estimula; por ello, para esta modalidad de representación, la psique toma prestado el modelo sensorial. El pictograma posee la particularidad de ignorar la dualidad de la que está compuesta: *"Lo representado se presenta a la psique como presentación de ella misma"8.* Bajo la primacía del "postulado de autoengendramiento" quedará configurado lo que se dio en nombrar como zona-objeto, en donde no existe aún diferenciación entre el cuerpo y el objeto, lo representante y lo representado, el órgano y la percepción.

El **proceso primario** se atiene a la modalidad de **representación fantaseada**. Aquí *"se produce una separación de los elementos que el pictograma presentaba como indisociables"9.* La psique reconoce la presencia de otro cuerpo, de un espacio separado, y sin embargo pretende someter este espacio exterior al postulado del poder omnímodo del deseo. Hay aquí ya un primer reconocimiento de la presencia-ausencia del Otro, procesado a nivel de **"imagen de cosa"** (representación cosa).

Se arriba al **proceso secundario** cuando es posible dar lugar a la representación de la "diferencia que existe entre el deseo de la madre y el del infans". Lo propio de este proceso es la **producción ideica** por la instancia psíquica yoica. *"La representación de una idea exige que la psique haya adquirido la posibilidad de unir, a la representación de cosa, la representación de palabra que ella debe a la percepción acústica, una vez que esta última pudo convertirse en percepción de una significación: la voz del Otro es la fuente emisora de tal significación"*¹⁰.

Este camino por los distintos procesamientos del aparato psíquico sólo es posible cuando hay un adulto que relata al niño la verdad de su origen. Así, las representaciones más originarias se abren paso, mediante sucesivas transcripciones, a la construcción, por parte del sujeto, de su historia singular.

Cuando la biografía del sujeto está profundamente marcada por el dolor, el silencio se impone por sobre la tarea de hacer historia.

*"El niño, durante un lapso de su vida infantil, necesitará conocer por vía del discurso del portavoz acerca de esa historia que lo precedió y de ese chiquito que era él. Pero ¿qué pasará entonces si el adulto no da respuesta? ¿qué ocurrirá con semejante desposesión al inicio de su historia?"*¹¹.

La reconstrucción de estos orígenes silenciados sólo puede llevarse a cabo por medio de la palabra de aquellos que tienen retazos de la historia para aportar.

Un barrio con historia

El barrio Santa Rosa, situado en la zona noroeste de la ciudad de Rosario, posee una historia singular. Se forma a partir de la erradicación de las viviendas ubicadas a orillas del río Ludueña. Esto se produce alrededor de 10 años atrás, cuando la Municipalidad le otorga la posesión de esos terrenos -valorizados a partir de la construcción del aliviador en el río que evita las inundaciones- a una empresa constructora.

A través de entrevistas a personas del barrio, descubrimos que este hecho constituye un núcleo traumático que no ha sido elaborado: *"Cuando llega Aldea (empresa constructora) fue terrible, vinieron con la topadora y le daban a cada persona, y tenemos copia del acta, que le daban \$50, y que firmaban un compromiso de no instalarse de Wilde hacia el Oeste, y lo hacían recuerdo yo, casi a la fuerza, porque tenían la topadora allí, esperando para derrumbar todo lo que se había hecho..."*¹²

Otra parte de la población del barrio se compone de personas de diferentes provincias - Chaco, Corrientes- que han llegado a Rosario en busca de mejores condiciones de vida.

Historias personales intensamente marcadas por el sufrimiento comienzan a desplegarse en los distintos dispositivos: espacio de plástica, taller de oralidad y cuentos con niños y taller de padres. A partir de ellos es posible recuperar historias singulares entrelazadas en aquel pasado doloroso, darle lugar a la emergencia de lo sufriente para que pueda ser elaborado. Como dice Maud Mannoni, *"superar el trauma en una producción que puede poseer valor artístico supone re-crear la experiencia inicial del desamparo"*¹³. En una ocasión, el cuento de la planta de algodón se transforma en catalizador de recuerdos comunes a varios participantes: aquellos que remiten a una infancia en el Chaco, en tiempos de la cosecha del algodón, donde los niños más pequeños, con sus manos quemadas con kerosén para evitar el daño de las espinas, son enviados a recogerlo.

El tema del traslado aparece en otra oportunidad: la propuesta de construir el barrio con cajas y material descartable dispara en los niños a la producción fantaseada e ideica. Así, fabrican casas-mansiones que representan "el otro lado del río", el ideal inalcanzable que señala el nivel de consumo en las clases acomodadas, y también casas modestas, la escuela, el dispensario. El despliegue plástico y verbal da lugar a la elaboración de un pasado que ha sido apenas reconocido. Como lo señala M. Mannoni, este despliegue tiene función elaborativa de por sí, de modo tal no es necesario que "el adulto se ponga inmediatamente a darles sentido". "Debemos cuidarnos de querer hacer a cualquier precio sentido con sinsentido, persiguiendo prematuramente la reconstrucción de los hechos".

En los talleres también se actualizan, en boca de niños y adultos, problemáticas cotidianas: la violencia, el alcoholismo, la delincuencia, las drogas, y el miedo que produce todo esto, obturando la posibilidad de bosquejar un proyecto en común.

El gobierno evade por completo su responsabilidad frente a las carencias del barrio o muestra su interés solamente en etapas previas a elecciones. En esos momentos, el acercamiento es a nivel de un asistencialismo tendiente a conseguir el voto. Vemos cómo desde la oficialidad se promueve un pueblo despolitizado, descomprometido en los procesos colectivos, ocupado meramente de su supervivencia. Así, se percibe la sensación de estar instalados en un eterno presente: el pasado no cuenta, y el futuro no ofrece apertura alguna. Desbloquear esta cristalización es uno de los objetivos del proyecto.

Por una recuperación de la memoria histórica

Para que una sociedad pueda autoorganizarse debe hacer frente a su pasado, elaborar los nudos traumáticos que la dejan instalada en la repetición de lo mismo, reconstituir una trama de solidaridad para con los sujetos más afectados.

La puesta en marcha de estos procesos, pendiente aún en nuestro país, es fundamental si se pretende plantear la recuperación del proyecto de autonomía.

La represión y el olvido de sus marcas, propugnados institucionalmente, han acentuado el individualismo, la falta de gestión colectiva de los problemas sociales.

Sin embargo, es fácil constatar el fracaso de las políticas y leyes de imposición del olvido forzoso en su intento de ahorrarse el trabajo del recuerdo y la elaboración.

Puesto que la identidad singular y colectiva son resultantes de procesos histórico- sociales,

la negación, como mecanismo de defensa ante aquello doloroso que pugna por irrumpir en la conciencia, posee una eficacia momentánea. La enunciación de los sucesos del pasado se hace indispensable, pero un pueblo que posee tradición en el olvido y la negación, no puede realizar espontáneamente este difícil trabajo de elaboración de lo traumático. Hacen falta dispositivos especiales, donde los procesos de representación puedan ponerse en marcha hasta llegar a lo nodal. El diseño de estos espacios le da sentido al trabajo del investigador en ciencias sociales que asume un posicionamiento no neutral y se reconoce como parte de la realidad que investiga.

En esta línea, una ética comprometida con los derechos humanos no es aquella que reflexiona en negativo, proponiendo la evitación del mal o basándose en la tradición del derecho natural. Como lo propone Badiou, la categoría de sujeto humano universal ha de relevarse por la idea de un hombre cuya aspiración a la inmortalidad lo aleja de su subestructura animal. Así, la asimilación del humano en términos de víctima sufriente a la cual por un sentimiento piadoso se inclinaría a proteger, debe dar lugar a la noción de una subjetivación que se afirma en la *"identidad del Hombre como inmortal, en el instante en que afirma lo que es a contrapelo del querer-ser-un-animal al que la circunstancia lo impone"*¹⁴. De este modo, *"si existen los derechos del hombre, estos no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal afirmándose por sí mismos, o los derechos del Infinito, ejerciendo su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte"*¹⁵.

Notas

(1) Trabajo presentado en las Jornadas sobre Arte, Cuerpo y Derechos humanos, Facultad de Humanidades y Artes, U.N.R., Octubre de 1999, en relación al eje: *"Transformación del dolor en belleza"*.

3 Michel Foucault, "¿Qué es la ilustración?"- En "Saber y verdad" Ed. De la Piqueta. Madrid, 1985.

4 Castoriadis, C. "El avance de la insignificancia". Eudeba, 1997

- 5 Punta de Rodulfo, M. "La lucha de mujeres argentinas contra el terrorismo de estado y los niños desaparecidos" - Artículo inédito, año 1998.
- 6 Enríquez, M. "La envoltura de la memoria y sus huecos". Del libro: "Las envolturas psíquicas" Ed. Amorrortu, 1990.
- 7 Sigmund Freud , "El "block maravilloso"- Tomo II, O.C. Trad. López Ballesteros.
- 8 Aulagnier, P. "La violencia de la interpretación- Del Pictograma al enunciado"- Ed. Amorrortu -B.As.- 1993-
- 9 Aulagnier, P. Op Cit.
- 10 Aulagnier, P. Op.Cit-
- 11 Punta de Rodulfo, M. Op.Cit.
- 12 Palabras de un directivo de la Escuela del barrio.
- 13 Maud Mannoni-"Trauma y creación"- En "Amor, odio, separación. Reencontrarse con la lengua perdida de la infancia"- ed. Nueva Visión, Bs.As. 1994.
- 14 Alain Badiou, "La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal"- En "Batallas éticas", Abraham. Badiou, Rorty- Ed.Nueva Visión, Bs.As. 1997.
- 15 A. Badiou, Op.cit.

BIBLIOGRAFÍA

- Aulagnier, P.** "La violencia de la interpretación- Del Pictograma al enunciado"- Ed. Amorrortu -B.As.- 1993-
- Assoun, P.L.**- "Introducción a la metapsicología freudiana"- ed. Paidós, Bs.As. 1994.
- Badiou, A.** "La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal"- En "Batallas éticas", Abraham. Badiou, Rorty- Ed.Nueva Visión, Bs.As. 1997.
- Castoriadis,C.** "El avance de la insignificancia". Eudeba, 1997.
- Derrida, J.-** "De la Gramatología"- Ed. Siglo XXI . Bs.As., 1971-
- Derrida, J.-** "La escritura y la diferencia- Ed. Anthropos, Barcelona,1989-
- Enríquez, M.** "La envoltura de la memoria y sus huecos". Del libro: "Las envolturas psíquicas" Ed. Amorrortu, 1990.
- Foucault, M.** "¿Qué es la ilustración?"- En "Saber y verdad" Ed. De la Piqueta. Madrid, 1985.
- Freud, S.** "El "block maravilloso"- Tomo II, O.C. Trad. López Ballesteros.
- Mannoni, M.**- "Trauma y creación"- En "Amor, odio, separación. Reencontrarse con la lengua perdida de la infancia"- ed. Nueva Visión, Bs.As. 1994.
- Punta de Rodulfo, M.** "La lucha de mujeres argentinas contra el terrorismo de estado y los niños desaparecidos" - Artículo inédito, año 1998.
- Rodulfo, R.** -Conferencia "Virtualidad y singularidad"-En Búsquedas, Rosario, 1998-

Verón, E. "La semiosis social- Fragmentos de una teoría de la discursividad"- Ed. Gedisa, Barcelona, 1998-

Subjetividades en la niñez: una mirada al sur (*)

Luis Camargo

*"Lo esencial es que permanezca en alguna parte
aquello de lo cual se ha vivido.
Y las costumbres. Y la fiesta de familia.
Y la casa de los recuerdos.
Lo esencial es vivir para el regreso..."*

ANTOINE de SAINT EXUPERY.

Masas en movimiento

Cuándo este siglo amanecía, los vientos de guerra que azotaban la Vieja Europa acercaron a nuestras costas navíos con inmigrantes de muchas razas, de lenguas y religiones disímiles, y en cuyos rostros, surcados por la muerte, no se dibujaba sino la brisa de paz que prometía este lejano y desconocido continente. Los efectos que tuvo este aluvión demográfico sobre nuestra cultura, aún hoy son objeto de conjeturas de todo tipo.

Unas décadas mas tarde, impulsados por factores económicos por un lado, pero también deslumbrados por las luces de una sensual Buenos Aires, hombres y mujeres de zonas rurales, de comarcas lejanas y de ciudades del interior del país, apretujaron su Capital contra las márgenes del Río de la Plata. El conurbano bonaerense se dimensionó rápidamente bajo un auge industrial que no duraría mucho tiempo: tan sólo el suficiente para conformar la mayor concentración humana del país.

Ningún otro desplazamiento geográfico de gente, a excepción de los exilios causados por la última dictadura militar, tuvo relevancia, hasta que en la década del 8'0 la Tierra del Fuego, beneficiada por mecanismos promocionales, se convirtió en la mira de miles de trabajadores argentinos, haciendo de ella un fenómeno socio-político comparable a aquellos dos movimientos de masas. En un decenio la provincia fue la protagonista del crecimiento demográfico mas espectacular de la Argentina desde aquellos. Su población rápidamente se duplicó, transformando virtualmente su estructura social: 35.000 habitantes en el año 1982 hasta llegar en el 92 a 70.000. Los últimos censos revelan que de esa población, más del 30% corresponde a personas de 20 a 35 años, y que más del 25% son niños hasta 10 años. Solo el 5% está compuesto por habitantes de mas de 50 años. De las 70.000 personas que habitan Tierra del Fuego, sólo 20.000 son nativos de ella. Del resto, casi 40.000 provienen de las otras provincias del país y 10.000 son extranjeros, principalmente de países limítrofes, con Chile a la cabeza.

En resumen, la provincia más novel del país es un inmenso bricolage de culturas regionales, constituida principalmente por persona jóvenes del nivel socio-económico medio, y con una creciente población infantil y adolescente que, a diferencia de sus padres, han nacido dentro de los contornos de la isla.

Esta breve introducción cuantitativa nos abre las puertas al planteo de cuál es la realidad de la niñez en Tierra del Fuego, cuáles son los velos imaginarios que la encubren y cual es la modalidad en que estos números puedan hablar a través del cuerpo de sus protagonistas.

El insilio

Si postulamos por hipótesis que el medio es el proveedor simbólico de los significantes que estructuran la subjetividad de la niñez, no será mera pretensión sociológica considerar cual es el imaginario social en que se manifiestan tales significantes, para conformar las matrices identificatorias dónde abrevan las generaciones recientes de esta nueva provincia. Tampoco lo será el proponer que es en sus hiancias, en su cortes, donde es factible ver asentarse los orígenes de las (erróneamente) llamadas "patologías sociales" de la niñez. Se entiende que al adjetivarlos como erróneas debe su razón a que, no pocas veces, éstas son el único recurso (aunque excéntrico al registro simbólico), conque la niñez, y sobre todo la adolescencia, pueden sostener los contornos de un espacio y de un tiempo propios.

Dejemos sentado de antemano que no pretendemos hacer de la niñez fueguina un "todo" que positivice una norma universal. De ese modo borraríamos la singularidad indispensable para el abordaje serio, es decir, en el uno por uno de los casos que nos presenta la práctica cotidiana.

Pero sí debemos precisar que ésta nos revela, por la reiteración, la existencia de los postulados teóricos que expondremos, y que nos fuerzan a la reflexión por las modalidades de su operancia.

En principio, digamos que en el discurso social de los inmigrantes de la Isla (sean argentinos o extranjeros) existen ciertos rasgos que pueden ser generalizados en interés de nuestros objetivos. A diferencia de otros movimientos de masas en desarraigo (léase por ejemplo, los exilios políticos por operancia dictatorial en el Poder) los causales de éstos tienen raigambre netamente económica -no menos política que las del ejemplo-, impulsados por la crítica condición socioeconómica de muchas provincias del sector continental del país. Una mayoría de personas jóvenes, de extracción social media en decadencia, generalmente en parejas, buscaron el horizonte austral para realizar las condiciones de vida que sus lugares de orígenes les negaban. Alentados por el mito de la Isla de la Fantasía (tal la denominación que supo ganarse la Tierra del Fuego), que promovía el enriquecimiento rápido de la mano de la Promoción Industrial, los aviones se atestaron de cientos de desafiantes climáticos que apostaban al último recurso que la realidad nacional deteriorada les proponía. Sin dudas, no para "poblar la Patagonia", como rezaban los slogans políticos apelando al confuso sentido del patriotismo, sino más bien para que algunos "patagones" habilitasen sus bolsillos, exiliados de ellos hace ya tiempo. Las familias jóvenes no venían, como el dicho dice "para quedarse", sino a recomponer su situación económica para luego retornar a sus lugares primitivos. Pocos deseaban envejecer aquí. Los bienes que se podían adquirir debían poseer la irreductible condición de ser transportables. Si de propiedades se trataba, la opción era (o es) desde el Sur, invertir en el Norte, pero nunca en el Sur, lugar de tránsito por excelencia. Como era de esperarse, esto en la mayoría de los casos sólo se sostiene en la fantasía, pues la gente no se va de la isla: tampoco terminan de quedarse. Y ello independientemente de los factores económicos que comentamos, pues de hecho, hoy en día la isla está en las mismas condiciones que el resto del país, con desocupación laboral, con escasez de producciones genuinas, etc. Pero la fantasía debe ser sostenida (tal es su condición) más allá de sus contenidos o de sus probabilidades de concreción, pues es en ella donde los sujetos hallan un refugio vital, en la medida en que sus nutrientes son las representaciones de los espacios que en otro momento brindarían las satisfacciones pretendidas.

Y si de conceptos de raigambre psicoanalítica hablamos (pues no fue sino Freud quien otorgara a la fantasía su carácter axiomático en relación al inconsciente, su descubrimiento), introduzcamos otro para comenzar a dar cuenta de la situación que vamos describiendo. La noción freudiana de duelo, como el trabajo propio que implica la pérdida de un objeto catectizado libidinalmente, nos parece responder sobre aquello que no termina de perderse en el imaginario social de nuestros inmigrantes. Podemos caracterizar -¿por qué no?- la situación de crisis económica, con su correlato de exilio interno (in-silio) al Sur, como un acontecimiento esencialmente traumático, en lo que de agujero, en lo que de pérdida de la continuidad conlleva -recordemos que la condición social predominante de los que arribaron era la vapuleada clase media en descenso-. Postulamos aquí que el desgarramiento que implica el abandono de los lazos primitivos con los lugares de orígenes, ha sido un desgarramiento que nunca he terminado de producirse, y es por ello que tal situación primitiva debe ser recuperada de un modo particular en el fantasma -recupero por demás distinto al que promueve el recuerdo. En suma, trabajo de duelo inconcluso, que suspende la segunda pérdida propia de todo duelo a una eternización del objeto, cuyas consecuencias deberemos rastrear, ya no sólo en los agentes de esta historia, sino también (e introducimos así una de nuestras hipótesis centrales) a la sucesión generacional que ocasionalmente les concierna.

Si le damos al trauma el carácter de aquello que queda por fuera de las posibilidades de elaboración por parte de lo que llamamos (no sin ingenuidad) lo "psíquico", podemos autorizarnos a buscar su correlato en la dimensión de lo "social", para hallarlo en la situación que se denomina exilio, término del cual su etimología nos brinda sobrado apoyo, ya que deriva del latín *exsilere*, que significa "saltar afuera". De allí que nos aventuremos a caracterizar la situación de muchos de los habitantes de la Isla como de exiliados internos (insiliados), donde la segunda condición, la de internos, no hace más que redoblar la primera, adosándole el sesgo de la familiaridad -de hecho no se han transpuesto las fronteras del país-. Y se sabe, por la pluma de Freud, la conjunción de ambas condiciones mienta la dimensión de los siniestro. El hecho que en nuestro caso falte el ingrediente político (en su faceta autoritaria, se entiende) que sostiene clásicamente el estatuto de exiliado, no va en desmedro de la violencia en la que, en cierto modo, puedan haberse enmarcado tales desplazamientos geográficos. Además, la estoica noción de "voluntad" (pues podría argumentarse: nadie los obligó), es un artilugio más propio de la lógica consciente y de un

pretendido humanismo autonomizante, que un atenuante de los efectos imprevisibles de la dinámica del inconsciente y sus determinaciones en las relaciones humanas.

Describamos otra característica local. Las corrientes migratorias que arribaron, centraron casi con exclusividad su interés en la producción del capital. Poco a poco se fueron diferenciando los dos ámbitos que cubrían la casi totalidad de los espacios temporales: el trabajo y la familia. Claro que, en la alienación producida por el primero, la segunda fue perdiendo cada vez mayor terreno. Los espacios de socialización diferentes a éstos no se generaron o lo hicieron pobremente, y las dificultades climáticas con sus bajoceros punzantes, no alcanzan -sin dudas- para justificar sus ausencias. La deriva fue una sociedad de neto corte endogámico, de espacios cerrados, haciendo culto a las ideas burguesas que siguieran a la supresión del feudalismo. Recordemos: la privatización del espacio es un fenómeno de los tiempos modernos.

La Isla en su conjunto se constituyó en un adentro, aislado (nunca con mayor justeza dicha adjetivación) del exterior, pero con los ojos puestos en él. Para mentarlo en otros términos, diremos que estas localizaciones espaciales -adentro y afuera- se confunden en el registro imaginario en una comunidad topológica cuyo representante es la Banda de Möbius, figura que, como se sabe, implica la continuidad en ausencia de corte. "Tengo mi alma en el Norte y mi cuerpo en el Sur". La sinonimia ubica en el Norte al "continente" (del Estrecho de Magallanes hacia arriba) y en el Sur, la Isla, el "aislamiento". Si la frase encomillada rezuma melancolía, no es éste uno de los sesgos menores rastreables en los quejosos discursos del habitante fueguino, por poco que se les preste oídos. No es de extrañar que la creciente población adolescente de la Isla sea la encargada actual de ir produciendo algún tipo de corte a esta estructura, demarcando sus particulares contornos de lo externo, allí dónde sus propias subjetividades desiderativas puedan ser tanto constituidas como preservadas, aún a costa de una visión adultocéntrica que estigmatice sus avatares como "antisociales".

Retomando el mapeo por sobre las condiciones sociales de la provincia, deberemos decir que, al tratarse de una zona predominantemente fabril, las posibilidades laborales estarán vinculadas a los vaivenes que el mercado les impone a los dueños de la producción, pero lo más importante en relación al objetivo que nos ocupa, es decir, la niñez, es que la fuerza laboral más importante de las fábricas la constituye la población femenina. Obviamente, esto cuestionará radicalmente el discurso tradicional que se sostenga sobre la familia (y aún más, el lugar del padre en ésta), en tanto la mujer ha debido abandonar los ropajes de la reproducción (biológica) para ponerse los de la producción (del capital). El cuidado de sus niños, por ende, y en las etapas más precoces, debe ser sustituido por instituciones, públicas o privadas, cuyas intenciones más humanistas (reveladas por un ingenuo cambio de nombre: de "guarderías" a "jardines maternos") no siempre alcanzan a superar el obstáculo de la despersonalización en la cual se han sostenido históricamente. Subrayemos de paso, que esta función sustitutiva que otrora fuese cumplida por los abuelos, en la Tierra del Fuego halla su impedimento, en la medida que su sociedad está amputada de viejos. Y esto constituye un cuestionamiento más a la idea de familia, la cual tiende nuclearse día a día aún más. Sería una visión reduccionista encasillar las consecuencias de la ausencia de abuelos a este punto, sin contemplar por ejemplo, el papel predominante que éstos pueden jugar en la historización subjetiva de todo niño. Al respecto, consideremos:

La historia: allí dónde abreva la vida

Entremos ahora a la consideración de la operancia en la niñez, de las características descriptas para la sociedad fueguina en su conjunto. De inicio, establezcamos los principales "síntomas" que la población infantil evidencia (las comillas se refieren a que éstos síntomas pueden en realidad no siempre ser tales, sino tan sólo un modo de expresión de la dominancia del discurso del Amo).

El síndrome más frecuente se refiere al abandono y al maltrato de la niñez. No existen, como en las metrópolis, "niños en la calle", aunque en muchos casos podamos atribuirles el estatuto de tales a no pocos niños que en apariencia no trasponen sino escasamente las paredes del ámbito familiar. El proceso infantil que parece presentar mayores dificultades y ambivalencias -según constatan las instituciones que trabajan con niños- es aquel que concierne a la identidad individual y sus referencias al arraigo local. Tal como lo demuestra nuestra pirámide demográfica, la población más numerosa la constituyen los niños de 0 a 4 años, pues la inmigración reciente fue de personas jóvenes. Se trata pues, de niños fueguinos con padres foráneos. Como se sabe, el atributo de "fueguino" (como el de cualquier significancia identitaria) no viene dado, sino que se precisa de su apropiación, vía procesos subjetivos de significación. Para ello, es

necesario un Otro donante de los significantes que podrán hacer lugar a tales significaciones que, compartidas o no, irán conformando la mentada identidad subjetiva de aquellos a quienes se los ofrece.

Pero, ¿qué ocurre cuándo, a la luz de lo descrito más arriba, los progenitores hacen cortocircuito en su propio proceso de arraigo al nuevo sitio elegido? La identidad de los hijos en cuanto a sus raíces, marcha a contrapelo de la historia parental, cuyas brújulas desiderativas no dejan de tener su norte en el Norte. Apelar al concepto de historia -rehuyendo a la consabida y estéril disputa "historia vs. estructura"-, apelar entonces a dicho concepto, polarizándolo en dos vertientes que incumban tanto a la célula parental como a sus descendientes, nos es autorizado por la letra misma de Freud, quien en su "Moisés...", para dar cuenta de la herencia arcaica, nos dice:

"La conducta del niño neurótico frente a sus padres, en los complejos de Edipo y castración, está colmada de reacciones que parecen individualmente justificadas y que sólo filogenéticamente se tornan comprensibles, es decir, por medio de su vinculación con vivencias de generacionales anteriores" (itálicas nuestras).

¿Puede entonces el psicoanálisis arrojar luz sobre la historia en tanto plasma germinativo dónde la subjetividad deseante irá a constituirse?

Psicoanálisis al Sur

Nuestra hipótesis -ya adelantada- es que la fijación en el proceso de duelo inconcluso de los progenitores por los lazos libidinales que sostienen con sus lazos de origen, que impide la cesión de los objetos en ellos implicados, tiene como correlato el que sean sus hijos los que tomen la posta en la tramitación de tal proceso. Dos son las modalidades en que ello puede hacerse evidente en los niños: como síntoma o como repetición en acto (acting out).

Sabemos que para Freud síntoma es sinónimo de retorno de lo reprimido. Decimos (con Lacan) que el niño puede ocupar el lugar del síntoma en la pareja parental, es decir, encarnar el retorno de lo reprimido, no sólo de sus mociones pulsionales, sino de los mecanismos represores de sus padres. Parafraseando a ambos autores, digamos: lo reprimido en la cadena simbólica del deseo parental retorna en lo real del síntoma del niño. Aclaremos: no estamos hablando de estructuras psicopatológicas, sino de modalidades de presentación del significante y del objeto en el niño.

Si la relación de los padres con el proceso (de ello se trata, de un Works in progress, joyceanamente dicho), si la relación con el proceso de arraigo-desarraigo se sintomatiza (deteniéndose ese progress), el síntoma del niño se encuentra en posición de responder a esta estructura. No es otra cosa lo que Lacan expone, de manera tan concisa como rica, en sus "Dos notas sobre el niño". Ello nos permite referir las dificultades de identidad y apropiación de referencias locales de los niños (con el recaudo de no universalizar), y que pueden adquirir estatuto sintomático, a la verdad que la pareja parental está representando a través de ellos. De tal modo, los significantes que el niño presentifica en sus síntomas son aquellos que quedan forcluidos del proceso de historización de sus padres. Utilizamos la noción de forclusión en sus alcances jurídicos, es decir, el "no ha lugar, por presentación fuera de tiempo y forma". La gama de modalidades sintomáticas que pueden revelarse es tan extensa como singular al uno por uno, por lo que nos eximimos de presentarla.

Ahora bien, existe otra posibilidad de posicionamiento del niño en relación, ya no al deseo de los padres, como podríamos pensarlo para el caso anterior, sino al fantasma de éstos. Esta posición Lacan la teorizó en correlación al fantasma materno. Nosotros, por la lógica y objetivos de este trabajo, nos tomaremos -no sin recaudos- la licencia de hablar de un "fantasma parental", incluyendo en aquél la operancia particular de la figura paterna, que Lacan describiera para el caso antedicho, como en déficit en relación al deseo materno. La deriva significativa y etimológica que conduce de "padre" a "patria" refuerza la pertinencia de la mentada inclusión de esta figura, al menos en la dimensión imaginaria del fantasma, dimensión que a su vez permite una cierta compatibilidad intersubjetiva del mismo (cf. los desarrollos de Lacan acerca de la función fantasmática en Sade). Para cernir lo que nos interesa: lo que adquiere relevancia en esta posición, es el lugar que se le reserva al niño, esto es, el lugar del objeto.

Si, tal como lo esbozáramos más arriba, al hecho del insilio lo abordamos por el sesgo del traumatismo, deberemos decir que, si no es elaborado, simbólicamente resignificado, se transmitirá de un modo transgeneracional, y su modo de expresión será la compulsión a la repetición, ya no vía significativa, discursiva, sino en acto, es decir, mediante la puesta en escena de lo que es irrepresentable, aquello que corresponde a la dimensión del objeto. Nos dice Lacan en el texto citado -"Dos notas sobre el niño"-:

"La función de residuo que sostiene (y a un tiempo mantiene) la familia conyugal en la evolución de las sociedades, resalta lo irreductible de una transmisión...que es la de una constitución subjetiva, que implica la relación con un deseo que no sea anónimo".

"Deseo que no sea anónimo": damos cuenta allí de la necesidad (lógica, no tanto exclamativa) de nombrar por parte de los padres una historia, en la cual el desarraigo y la relación con las raíces esté incluida. A riesgo que, a falta de ella, sólo quede a la generación subsiguiente una historización en la cual, el lugar del a previo -la "función de residuo"-, desecho de lo que no entra en la trama de esa historia, quedará subrogado por el niño. ¿Por qué no pensar entonces, que los síndromes de abandono o maltrato familiar, harto frecuentes en la Isla, deben ser puestos en sintonía con esta descripción que atañe a determinadas estructuras familiares? Pues los niños, en tanto que restos, sustitutos de objetos que conciernen a los fantasmas parentales, pueden ser dejados de lado o vejados, en una identidad perceptual imaginaria que los condena a perpetuar una operación de separación que nunca termina de producirse y que, como tal, es siempre fallida, aún cuando el Estado intervenga sancionando y condenando tales actitudes, aún cuando el abandono se produzca en forma absoluta o que el maltrato llegue al límite aberrante de acabar con la vida del niño.

Por último, consideremos brevemente cuáles pueden ser fenomenológicamente los efectos de esta posición. Los englobaremos bajo la dimensión de acting out. Según el diccionario Webster, "to act out" es "representar un juego sobre una escena, una historia en acción, acción como opuesta a la lectura". Vemos cómo desde la definición misma recuperamos uno de nuestros términos: es la historia la que está en juego, pero una historia sin palabras, sin significantes. Se trata pues, de una mostración en el límite de la significancia, en la cual el niño pone en acto lo que no puede entrar en la cadena discursiva. En tanto mostración, lo que se muestra es el objeto, digamos, con un solo objetivo: nombrar la angustia de no tener otra cabida que esa en el discurso parental. Es un recurso último de convocar al Otro a su lugar anormativizante y legalizante, por demás contrario a la tiranía (e incluimos aquí no sólo a padres, sino a la sociedad en su conjunto) conque pueda responderseles.

Tanto las "conductas antisociales" de la adolescencia como muchos de los "problemas de aprendizaje" o "trastornos de la conducta" pueden ser por tanto rubricadas no pocas veces bajo estos modos de actuación, de actings, que llaman menos a su condena social o a intentos compulsivos de readaptación, que a un esfuerzo conjunto por parte de la sociedad para darles su cabida en un proceso de historización que nos tiene a todos como protagonistas. No meros espectadores, no meros voyeuristas de los escenarios desde los cuales la Niñez y la Adolescencia no hacen otra cosa que parodiarnos.

Queda el hecho que, sin dudas, existen otros modos posibles de hacer "uso del objeto" (en el empleo que Winnicott da al concepto), cuyas vías se entroncan con la creación, siendo también reconocibles en las manifestaciones de las subjetividades de la niñez fueguina. Modalidades de a-raigo, de entierro del a, para oficiar de semilla causal de una historia propia, no sin las determinaciones de la herencia, pero también a pesar de ella. Una historia en la cual lo esencial no sea vivir para el regreso.

Bibliografía

- S. Freud, Moisés y la religión monoteísta, Obras Completas, Ed. Biblioteca Nueva
- S. Freud, Duelo y Melancolía, Obras Completas, Ed. Biblioteca Nueva
- S. Freud, Pegan a un niño, Obras Completas, Ed. Biblioteca Nueva

- J. Lacan, Dos notas sobre el niño, Intervenciones y Textos, Ed. Manantial

(*) Trabajo leído en el VII Congreso Metropolitano de Psicología, Buenos Aires, octubre de 1993. Publicado en "Salud, Problema y Debate" Nro.11. Publicación del Ateneo de Estudios Sanitarios y Sociales. Buenos Aires, 1994

Historias del Psicoanálisis

Presentación de la sección "Historias del Psicoanálisis"

Gerardo Herreros

Sin dudas, al menos para quien escribe estas líneas (1), esta sección es muy cara y preciada para Acheronta (2), pues pretendiendo convertirse en *caja de resonancia* de los avatares del psicoanálisis mundial, es tal vez la historia de dichos avatares la que ilumina en tanto comprensión el estado actual teórico, político e institucional de nuestra disciplina.

Las diferencias geográficas, culturales, de los sujetos en juego y de los diferentes momentos político-sociales de los distintos países o ciudades, marcaron de manera particular la práctica analítica local.

Ejemplo de lo que venimos diciendo es el artículo que presentamos en este número: **Freud explica! As vias da psicanálise em São Paulo**, de **Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira**, quien nos cuenta en su idioma original cómo desde sus comienzos difieren en la introducción de las ideas freudianas, Río de Janeiro y San Pablo. El trabajo, escrito en forma exclusiva para Acheronta, es parte de la tesis de la autora.

Centrándose en la ciudad de San Pablo y con un estilo influenciado por Foucault y Roudinesco, tal como se define la autora, el trabajo intenta situar hitos de esa historia analítica, articulando escritos y analistas de la época, con hechos culturales y sociales.

Muy bien referenciada bibliográficamente, Lucía Valladares sitúa básicamente cuatro etapas en la implantación del "psicoanálisis paulista":

1. Recepción de las ideas freudianas (1920 -1937)
2. Formación de la primera generación de analistas (1938 * 1950)
3. Institucionalización bajo la égida de la IPA. (1951 * 1969)
4. Constitución del movimiento psicoanalítico paulista (1970 * 1980)

Notas

(1) Ver presentación de [la misma sección](#) correspondiente al número 11 de Acheronta

(2) Ver algunos de los artículos de "historias del psicoanálisis" en Acheronta:

- [Mi experiencia con la institución psicoanalítica](#), por Fernando Ulloa,
- [APA Buenos Aires y Psicoargonautas](#) por Emilio Rodríguez,
- [Psicoanálisis argentino casi treinta años sin plataforma](#) por Juan Carlos Volnovich,
- [El pase de Oscar Massota](#) por Héctor Becerra,
- [Historia, actualidad y proyecciones posibles del instituto en la APA actual](#) por Federico Aberastury,
- [Pichon-Rivière a comienzos de los años '30. Antecedentes lejanos del pichon-rivière fundador de una psicología definida como social](#) por Fernando Fabris,
- [Fin de siglo, Viena: Alumbramiento e iluminismo](#) por Karina Glauberman,
- [Del sueño de Irma al sueño de Mira: ¿Sueños profesionales?](#) por Joan Campos i Avillar,
- [Versiones de Freud en español](#) por Arnoldo Harrington y
- [De intencionalidades y representaciones: de Franz Brentano a Sigmund Freud](#) por Felipe Flores-Morelos

Freud explica! As vias da psicanálise em São Paulo

Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira

As idéias freudianas começaram a circular no Brasil no final do século XIX, através de Juliano Moreira, responsável pelos estudos que deram origem à primeira legislação sobre a loucura. Segundo Julio Pires PORTO-CARRERO (1932), aliás, o primeiro historiador da psicanálise brasileira, Moreira teria comentado as teses freudianas numa conferência pronunciada na Faculdade de Medicina da Bahia no final de 1899, ao mesmo tempo que, em Viena, Freud publicava *A interpretação dos Sonhos*. Mas é no Rio de Janeiro, para onde se transfere após seus estudos na Alemanha com Emil Kraepelin, que à partir de meados da década de 10, junto com outros psiquiatras, ele passa a estimular seus discípulos a desenvolverem as primeiras experiências teóricas e clínicas de base psicanalítica. Dessa forma pode-se dizer que o Rio de Janeiro tem a primazia na difusão e implantação da psicanálise no Brasil e, pela via psiquiátrica.

Bastante diferente já foi o percurso em São Paulo, onde a temática freudiana emerge no final do decênio 1910 para ser rapidamente associada menos à problemática da loucura que a urbana e cultural. Ainda que a difusão seja iniciativa de Franco da Rocha, considerado o *Pinel Paulista*, nessa época, contrariamente ao Rio, São Paulo dispõe de estruturas de Assistência médica bastante frágeis e, quanto à psiquiatria, ela é praticamente reduzida à experiência do Hospício do Juquery, fundado em 1898. A primeira Faculdade de medicina de São Paulo é criada somente em 1913, e o ensino da psiquiatria é introduzido em 1918 conjuntamente ao de neurologia, numa cadeira intitulada *Clínica neurológica e psiquiátrica* e sob a responsabilidade de Franco da Rocha, às vésperas da aposentadoria. Na realidade, as duas disciplinas, psicanálise e psiquiatria, vão ser implantadas paralelamente e por vias diferentes, não necessariamente opostas e/ou divergentes, sendo esta a característica fundamental desse período.

O objetivo deste artigo é de examinar as principais vias de implantação da psicanálise em território paulista. Por implantação situamos o tempo cronológico que permitiu a estruturação de um conjunto de dispositivos capazes de viabilizar essa prática, que situamos entre 1920 e 1969. Esse processo supõe uma periodização que leva em consideração as diferentes problemáticas que a delineiam e, inspirada nos pressupostos estabelecidos tanto por Michel FOUCAULT, (1969) quanto por Elisabeth ROUDINESCO (1994), foi estabelecida a partir dos acontecimentos que se reagrupam e caracterizam momentos de ruptura e modificações estratégicas, tanto na forma de concebê-la quanto na de praticá-la. Assim compreendemos a implantação em três etapas:

- 1er - A recepção das idéias freudianas (1920-1937) ;
- 2ème - A formação da primeira geração e as principais vias de implantação (1938-1950) ;
- 3ème - A institucionalização sob a égide da International Psychoanalytical Association, I 'IPA (1951-1969).

A partir da década de 70, pode-se dizer que o processo de implantação foi concluído e que se inaugura uma nova etapa da história do movimento psicanalítico paulista que chamaremos aqui de "*a verdadeira psicanálise*" e que, a grosso modo, vai até o final dos anos 80.

I – A recepção das idéias freudianas

O primeiro período vai da publicação do livro de Franco da Rocha, *Pansexualismo na doutrina de Freud*, em 1920, (o primeiro livro brasileira sobre a psicanálise), até o início das primeiras análises didáticas após a chegada da primeira analista didata, Adelheid Koch, em 1937.

As condições que permitiram a predominância da difusão da psicanálise pela via cultural estão relacionadas ao quadro de desenvolvimento urbano. São Paulo é nessa época a nova metrópole emergente do país. Impulsionada pelo sucesso da economia exportadora do café, ela é a cidade brasileira que mais se beneficia com a expansão industrial provocada pela Revolução científica e tecnológica, dos anos 1870, na Europa. A cidade apresenta um crescimento econômico excepcional, seguido de um extraordinário desenvolvimento tecnológico, artístico e cultural. Classificada como a 11a cidade brasileira no primeiro recenseamento nacional de 1872, em 1920, ela ocupa a 2a posição, atrás da capital, Rio de

Janeiro. Exceto uma pequena elite originária do meio rural e composta de famílias de grandes fazendeiros, industriais e banqueiros, recentemente enriquecidos, essa população originária do êxodo rural ou da imigração é composta principalmente de trabalhadores pobres, submetidos a trabalhos temporários e, vivendo à margem de toda e qualquer regulamentação.

Mas, a despeito do crescimento econômico a cidade enfrenta graves problemas de gestão e infraestrutura, já se apresentando nessa época como um verdadeiro caos urbano. Entre outros, ela não dispõe de meios para acolher essa população que chega de toda parte e se instala como pode. Como lembra Nicolau Sevcenko, em 1920, os efeitos desse crescimento acelerado e violento punham em causa a própria "identidade da cidade", e ele completa:

"Afiml, São Paulo não era uma cidade nem de negros, nem de brancos e nem de mestiços; nem de estrangeiros e nem de brasileiros; nem americana, nem européia, nem nativa; nem era industrial, apesar do volume crescente das fábricas, nem entreposto agrícola, apesar da importância crucial do café; não era tropical, nem subtropical; não era ainda moderna, mas já não tinha passado. Essa cidade que brotou súbita e inexplicavelmente, como um colossal cogumelo depois da chuva, era um enigma para seus próprios habitantes, perplexos, tentando entendê-los como podiam, enquanto lutavam para não serem devorados." (SEVCENKO, 1992, p. 31).

Nessa época, a problemática urbana envolvia um certo número de questões que exigiam respostas não somente no que diz respeito a problemas concretos de infra estrutura, saúde, educação, mas também no terreno da subjetividade. Como viver numa cidade em constante estado de transformação? Como conciliar os códigos de vida arcaico, aos apelos da vida moderna? Entre as numerosas questões a enfrentar, muitas diziam respeito à efervescência da problemática familiar provocada pela crise do modelo patriarcal rural, ao enfraquecimento do discurso masculino e, em particular, à emergência de uma nova identidade feminina, assim como o surgimento de novos padrões e formas de vida citadina provocados pelo progresso e modernização.¹

Em resumo, esse processo de urbanização, violento brutal e rápido, havia produzido na vida cotidiana desses novos cidadãos, como lembra Sevcenko, um clima de tensão, angústia e indefinição que em muito favoreceu a difusão da psicanálise. Durante os anos 20, a terminologia freudiana circula na imprensa e, não raro, serve para explicar comportamentos e atitudes consideradas inusitadas quando não condenáveis, sobretudo em se tratando de sexualidade. O interesse é tal que ao longo dos anos 30, serão traduzidos mais de 50 textos de Freud, além de autores freudianos aos quais se acrescentam ainda numerosos artigos e livros de autores brasileiros, como Arthur Ramos, Medeiros de Albuquerque e Gastão Pereira da Silva, incluindo na lista ainda diversos textos de vulgarização que conhecem um grande sucesso². De mais a mais a temática freudiana pelo viés da psicologia vai ressonar na literatura, na medicina social e no discurso pedagógico.³ A título ilustrativo, vale destacar aqui duas vias de difusão: o movimento modernista e, as intervenções do fundador desse movimento em São Paulo, Durval Marcondes.

No que diz respeito à primeira, são os escritores e, em particular, os que fundam a Semana de Arte Moderna em 1922, que durante esse período mais contribuem para a difusão da psicanálise, sem que isso represente uma preocupação de filiação, e menos ainda um desejo de coerência teórica ou compromisso com a doutrina.⁴ Ao contrário, os modernistas se servem da psicanálise de diferentes maneiras. Alguns utilizam os preceitos freudianos na construção do perfil psicológico de personagens, ao passo que outros se limitam a simples citações que funcionam mais como uma espécie de atualização bibliográfica que como tema de interesse. É o caso, por exemplo, Menotti del Piccha em seu romance *Salomé*, escrito entre 1931 e 1939, ou de Alcântara Machado, em *Mana Maria* publicado em 1936, após sua morte.

Escritor que melhor retratou a problemática urbana paulista dessa época, além de uma bela descrição da decadência do poder patriarcal pela construção de um personagem feminino rebelde, contumaz e a procura de sua identidade de mulher, Alcântara Machado faz nesse texto uma rápida evocação a Freud. A citação tem lugar durante o jantar organizado pela tia de Mana Maria, com o objetivo de formalizar o pedido de casamento do médico Samuel a Mana Maria, que recusa e intempestivamente se retira deixando chocados os convidados que tentam encontrar uma explicação para essa atitude. Dialogando com a anfitriã, o infeliz candidato com sarcasmo fornece a resposta :

« - Não foi isso não, minha senhora ! A razão é outra. Eu conheço bem esses temperamentos. Freud explica isso.

Quem ?

Freud. A senhora nunca ouviu falar em Freud ?

Não. Quer dizer ...

Pois Freud explica o caso perfeitamente, esses nervosismos subitâneos, essas explosões. » (MACHADO, 1961, p.241)

Mais importante que o perfil psicológico do personagem central concebido como caricatura da histérica mas, sobretudo, revelando a falência do mundo patriarcal, este livro e em particular a passagem acima citada é relevante porque assinala que a expressão "*Freud explica !*", hoje em dia, popular, tem sua origem já nesse período.

Além dos flertes ocasionais com a psicanálise, entre os modernistas, dois escritores vão se demarcar por um debate mais crítico e intenso com os conceitos psicanalíticos : Mário de Andrade e Oswald de Andrade. Mas uma polêmica que, longe de representar uma aproximação dos procedimentos literários com a temática freudiana, transita entre a adoção e a rejeição.

Mário de Andrade introduz as teses freudianas em seus escritos, em grande parte por influencia da psicologia francesa e, em particular, de Théodule Ribot e de seu livro *Essais sur l'imagination créatrice*. Interessado por uma discussão sobre o novo modelo de construção poética, ele se serve particularmente dos conceitos de pulsão, consciente e pré-consciente e a temática da sexualidade. Isso se verifica já em *Paulicea Desvairada*, escrito em 1920 e publicado pela primeira vez em 1922, mas também em *Amar, Verbo intransitivo* (1927) e em *Macunaíma* (1928).

Mas, ainda que as referências estejam em obras fundamentais, e que num primeiro momento ele tenha se interessado pela temática freudiana, a partir dos anos 30, as "*coisas freudianas*", como ele gostava de dizer, perdem o interesse. (ANDRADE, M., 1942). Vale lembrar que ele não hesitava em condenar a crítica literária da época, quando esta via em seus romances uma influência da psicanálise, sobretudo em *Amar, Verbo intransitivo*. A título de hipótese, sugerimos que essa indiferença para com a psicanálise pode, entre outros, ser atribuída também à influência do psiquiatra Antônio Carlos Pacheco e Silva, amigo próximo de Mário de Andrade e avesso à psicanálise.

Já o libertário Oswald de Andrade entretém uma leitura mais polêmica e irônica com as teses freudianas, que se prolonga ao longo de toda a sua obra. Segundo ele, se Freud tem o mérito de identificar os pontos deficitários da sociedade capitalista e patriarcal, em contrapartida, os conceitos freudianos de *sublimação*, *repressão*, *instinto* e *castração* na verdade reafirmam as normas rígidas dessa civilização que ele, contrariamente à Freud, quer destruir. Leitor principalmente de *Totem e Tabu* (1913), e de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Oswald propõe "*superar a contradição permanente do homem e o seu Tabu*" (ANDRADE, 1970, p.18), não pela noção de sublimação das pulsões sexuais sugerido por Freud, mas pela proposição do "*retorno à ancestralidade*". As referências às teses freudianas se encontram na *Revista de Antropofagia*, nos Manifestos *Pau Brasil* e *Antropofágico*, assim como nos ensaios e romances tais como *Memórias sentimentais de João Miramar* e *Um homem sem profissão*.

Já no que diz respeito à prática psiquiátrica, ainda que o primeiro livro brasileiro sobre psicanálise tenha sido escrito por um alienista, Franco da Rocha, cabe lembrar que se trata de um higienista da sua época, marcado pelas teses organicistas e, em particular, pelas de desvio de comportamento tanto físico como psíquico ou morais, e pelos métodos de classificação das doenças mentais de Kraepelin. Ele está acostumado a misturar e experimentar todas as tendências e correntes em voga, sem que isso represente um problema de ordem epistemológica, a psicanálise é assim um método entre outros, e do qual ele passa a se dedicar já no final da sua vida profissional. Em 1923, enquanto delega a direção do Juquery a seu discípulo mais próximo, Antonio Carlos Pacheco e Silva, sem abandonar totalmente a cena, Rocha estimula um outro jovem estudante em medicina, Durval Marcondes, a continuar suas pesquisas psicanalíticas. Os dois herdeiros do pai fundador da psiquiatria paulista vão se distinguir como rivais. O

primeiro, organicista e mais interessado pelos pressupostos da psicologia experimental, reinará durante os próximos 40 anos como o introdutor da prática medicalizada e dos dispositivos que possibilitaram à psiquiatria se tornar uma disciplina autônoma em território paulista. Ao passo que o segundo, começa sua carreira como médico da Saúde pública, e será o fundador do movimento psicanalítico em São Paulo assim como da Psicologia.

Em meados dos anos 20, o recém formado Durval Marcondes, integra o corpo de médicos higienistas na sua nova versão preventiva e educativa inaugurada por Geraldo de Paula Souza, por ocasião da Reforma Sanitária Estadual.⁵ Entre 1926, data da publicação do seu primeiro trabalho inspirado das teses freudianas⁶, e dezembro 1937, quando começa a formação didática da primeira geração de analistas, ele tenta, em diferentes ocasiões, impor os resultados positivos da psicanálise e introduzir seu ensino na Universidade, em particular no momento de fundação da Universidade de São Paulo em 1934. Marcondes tenta igualmente difundir-la entre os pedagogos, os professores, os intelectuais e os médicos. Membro da Associação Paulista de Medicina fundada em 1931, entre outros ele faz conferências, publica artigos na imprensa diária e especializada e contacta autoridades locais e personalidades do movimento psicanalítico de Viena e Nova York.

No que diz respeito à implantação, a primeira tentativa de reunir pessoas interessadas no tema data de 1927. Apoiado por Franco da Rocha e personalidades da vida intelectual e cultural paulista, ele funda a *Sociedade Brasileira de psicanálise* e, seis meses mais tarde, a *Revista Brasileira de Psychanalyse*. No entanto, passada a euforia inicial, os contatos estabelecidos com o objetivo de estruturar o movimento se revelam frágeis e ineficazes. Resultado, a revista não passa do primeiro número e a Sociedade, sem adeptos, acaba por se dissolver. Uma das razões desse fracasso pode ser imputada ao fato que, durante essa época a psicanálise é sobretudo associada a um saber sobre a sexualidade infantil, e se encontra no centro de um polemico debate sobre a introdução do ensino de educação sexual nas escolas primárias que divide as opiniões das principais autoridades. Assim, amplamente conhecida e difundida como doutrina pansexualista, a começar pelo próprio Franco da Rocha, os ataques à psicanálise não tardam. É o caso da Igreja que, seguindo as posições do Vaticano, em 1929, através de Alceu Amoroso Lima, publica sob o pseudônimo de Tristão de Athaide, um opúsculo intitulado, «*Freud*». Nesse livro, após passar em revista as diferentes correntes filosóficas, segundo ele, representativas do individualismo e do materialismo que dominam nossa época, Nietzsche, Marx et Freud, Amoroso Lima afirma :

«O caso-Freud indica bem vivamente como o mundo moderno é sinceramente materialista. Nenhum pensador contemporâneo ousou expor, com tanta audácia as teorias mais repugnantes ao que havia de mais delicado, de mais intangível na alma dos homens: a pureza do sentimento filial e o respeito pela inocência infantil. Freud ousou.» (TRISTÃO DE ATHAIDE, 1929, p.33)

Pode-se concluir assim que, durante essa primeira fase, a psicanálise circula em território paulista sem se constituir como movimento; mas como saber inscrito na concepção da medicina higienista e, sobretudo como visão de mundo.

II. A formação da primeira geração e as principais vias de implantação (1938-1950)

O segundo período começa com as primeiras análises didáticas, em dezembro de 1937, após a chegada ao Brasil de Adelheid Koch, a primeira analista autorizada pela IPA a formar analistas na América Latina. Acontecimento fundador da prática psicanalítica brasileira regida pelas regras internacionais, ele provoca uma ruptura na forma como até então ela era praticada para introduzi-la no campo institucional que lhe é próprio e, ao mesmo tempo permite que seja reconhecida como instituição afiliada à IPA.

Judia, berlinense, médica e, recentemente formada pelo Instituto de psicanálise de Berlim, Adelheid Koch chega ao Brasil fugindo do nazismo e por indicação de Ernest Jones, então presidente da IPA, e responsável pela adoção da política que ficou conhecida como de "*salvamento da psicanálise*". Acolhida, graças a relações pessoais, por membros da comunidade judaica instalada na cidade, a família Koch, chega num país que alguns dias antes havia extraditado e entregue à Gestapo uma outra judia alemã, militante do Partido Comunista, Olga Benário e, que um ano mais tarde conheceria o Golpe de Estado que assegurou a permanência de Vargas no poder, e instalou entre 1937 e 1945, um regime totalitário, centralizado, nacionalista e baseado na ideologia da Segurança Nacional.

Alheia aos acontecimentos políticos da esfera nacional, Koch estabelece contato com Marcondes, somente em meados de 1937, e apesar da sua falta de experiência, se torna, em dezembro deste mesmo ano, a primeira e única analista didata da América latina autorizada pela IPA a formar psicanalistas. Cabe ao casal Koch/Marcondes a responsabilidade de implantar a psicanálise em solo paulista. Recrutados entre os conhecidos de Durval Marcondes, essa primeira geração é formada por médicos e não-médicos, pois, nenhum diploma universitário era exigido nessa época.⁷

Além de reunir um grupo heterogêneo e das relações pessoais de Marcondes, a primeira geração conta com a adesão de Nabantino Ramos, que poderíamos chamar e, sem exagero, de «*mecenas da causa psicanalítica*». Diretor, entre 1943 et 1962, do potente conglomerado jornalístico *Fôlha da Manhã*, que publica o jornal *Fôlha de São Paulo*, é graças a ele que a psicanálise conhece uma grande difusão na imprensa. Vale citar o programa radiofônico *Nosso Mundo Mental*, apresentado por Virgínia Bicudo na *Rádio Excelsior* ou ainda uma série de artigos publicados na imprensa em 1954, assim como a cobertura dada à campanha pela criação da Clínica psicológica da Universidade de São Paulo, no começo da década de 60.

Além da formação de analistas, durante esse período, três vias se abrem à psicanálise: o Serviço de Higiene Mental Escolar, o ensino universitário nas Ciências Humanas e, a algumas experiências isoladas praticadas no Hospital do Juqueri.

No que diz respeito à primeira, trata-se de um trabalho desenvolvido na Seção de Saúde Mental Escolar vinculada à Secretaria Estadual de Educação de São Paulo. Nomeado diretor desse serviço na ocasião da Reforma do Sistema de Assistência médico-pedagógica, dirigida pelo Ministério de Saúde pública da ditadura Vargas, Marcondes funda, em dezembro 1938, a Clínica de Orientação infantil e o posto *de visitadora psiquiátrica*, inaugurando assim o primeiro espaço de formação e prática institucional destinado à psicoterapia infantil. Dessa experiência – praticada por professoras primárias com formação em Saúde Pública, e submetidas a uma formação especial acrescida de supervisão com Durval Marcondes – são cooptadas as futuras analistas Virgínia Bicudo, Lygia Alcântara Amaral e Judith Andreucci. É interessante lembrar que essa frente de trabalho, que toma em consideração o sofrimento e os laços afetivos familiares da "*criança problema*", e tem como pressuposto a investigação da história familiar, do modo de vida e das práticas sociais de cada indivíduo que participa do universo psíquico da criança, se desenvolve até meados dos anos 70. Uma pesquisa nos arquivos da Seção de Saúde Mental Escolar poderia, sem dúvida, elucidar as marcas deixadas por esse trabalho na pedagogia paulista.

Quanto ao ensino da psicanálise na Universidade, ele foi inicialmente introduzido na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, a ELSP-SP, em 1939, no curso de graduação de Sociologia, sob a responsabilidade de Durval Marcondes tendo como assistente Adelheid Koch. Nele, a psicanálise é ensinada como instrumento de compreensão dos fenômenos sociais, e método que visa melhorar as condições de ajustamento psíquico dos indivíduos⁸. Desde então, integrando a formação dos sociólogos da Escola de Sociologia e Política, até os anos 70, essa disciplina foi controlada por membros da SBPSP, Virgínia Bicudo, Oscar Resende de Lima, José Collarile, Virgílio Basan e Armando Ferrari. Vale lembrar que, além da ESP, no começo dos anos 40, a psicanálise é igualmente introduzida no programa de curso dos alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, por iniciativa de Roger Bastide e Jean Maugué. O que dá uma dimensão da difusão desse saber no meio intelectual e universitário local.

Um terceiro território aberto à psicanálise, à partir dos anos 40, é do Hospital do Juqueri. Influenciados pelo sucesso da medicina psicossomática, os primeiros psiquiatras a aderir à psicanálise a praticam como método que eles adaptam ao tratamento de certas neuroses, ao mesmo tempo que aplicam técnicas medicamentosas, como choque elétrico, malarioterapia e insulino-terapia. Destacam-se principalmente Mário Yahn e Paulo Lentino.⁹

Em 1946, o grupo formado por Koch obtém o reconhecimento como *study group*. É o primeiro passo em direção ao reconhecimento oficial, como Sociedade afiliada à IPA, obtida em 1951. Como assinala Claude Girard, nessa época, Londres é "*território de esplendor da psicanálise*" (GIRARD, 1982, p.313). Com o fim da guerra, a IPA entra numa nova fase de estruturação e construção de novas estratégias de expansão. Um quarto da comunidade freudiana emigrou para a Grã Bretanha, três quartos para os Estados Unidos e uma ínfima minoria para a América Latina (Argentina e Brasil). Segundo Roudinesco e Plon, essa

imigração teve três consequências: o reforço do poder burocrático da IPA; a fragmentação do freudismo clássico em diversas correntes (com cisões); e o fim da supremacia da língua alemã em benefício da língua inglesa (ROUDINESCO, PLON, 1997, p.343-344). O que não impede que, apesar das múltiplas experiências clínicas, a Sociedade britânica (BPS), assim como o Instituto de Formação, vivam atravessados por divergências internas e divididos em três tendências: kleinianos, annafreudianos e independentes. Este último conta com, Edward Glover, Donald W. Winnicott e Melitta Schmelberg, filha de Melanie Klein. As divergências são reguladas em 1946, com a adoção de uma política de compromisso, e a instalação de dois tipos de formação: uma mais importante, reagrupando os kleinianos e os Independentes; e uma outra agrupando os annafreudianos. (ROUDINESCO, PLON, 1997, p.405).

Distanciados das mudanças em curso na geopolítica do movimento psicanalítico ipeista, a primeira geração de analistas paulistas se forma lendo os textos de Freud, a partir das obras completas em espanhol, assim como de outros fundadores do movimento psicanalítico vienense e berlinense de orientação ortodoxa, em espanhol e francês. Koch e Marcondes tentam implantar uma comunidade analítica estruturada segundo o modelo familiar, mas já incarnam os herdeiros do pai morto, Freud. Ainda que interessados pelas teses de Melanie Klein, desde o começo da década de 50, a adesão do grupo paulista ao kleinismo ocorre de fato no começo dos anos 60, após uma série de idas e vindas de psicanalistas brasileiros a Londres. O primeiro é Frank Philips, em 1948.

III. A institucionalização sob a égide da IPA (1951-1969).

O terceiro período é o da expansão da psicanálise e da constituição do monopólio de formação e prática psicanalítica pela Sociedade Brasileira de São Paulo, SBP-SP segundo as normas da IPA.

No plano nacional, o movimento psicanalítico se implanta num contexto de expansão econômica, efervescência social e cultural e, de crise política, que culmina com o golpe de Estado em 64, e a instauração da ditadura militar, assim como da estruturação dos dispositivos militares e paramilitares de repressão aos opositores do regime a partir de 68.

De uma maneira geral, a vida institucional se caracteriza pela definição das referências teóricas e das experiências clínicas, e pela delimitação das estruturas de formação e poder, principalmente a partir da criação do Instituto de psicanálise em 1961. Além da formação, a psicanálise se expande também pela via universitária, participando, como disciplina autônoma, desde a origem dos primeiros cursos de Psicologia e, da década de 60, sendo introduzida nas Faculdades de Medicina.¹⁰

Mas em 1951, uma vez obtido o reconhecimento internacional para o grupo paulista, resta ainda um longo percurso. Trata-se antes de tudo de sair de uma certa "marginalidade" e "isolamento", e obter o reconhecimento local como saber e prática autônomos. Duas gerações de analistas, majoritariamente médicos, são formadas ao longo desse período, ao passo que aumenta de forma considerável a demanda de formação e de tratamento. A SBP de SP é a única instituição paulista de formação de psicanalistas a responder a essa demanda, ainda que de forma precária e se ressentindo de estruturas adequadas.

Por outro lado, o crescimento do interesse pela psicanálise, devido em grande parte ao sucesso da medicina psicossomática, mas também ao reconhecimento internacional do grupo psicanalítico paulista, faz emergir a problemática do exercício legal da profissão e da formação. O ponto forte do debate é o 1º Congresso Latino-americano de Saúde Mental.¹¹ A psicanálise faz parte do programa com uma sessão plenária e uma mesa redonda, além de uma participação importante na de Medicina psicossomática. Esta teria sido a sua entrada triunfal no meio psiquiátrico controlado por Pacheco e Silva, se as intervenções virulentas das principais personalidades do movimento psiquiátrico brasileiro, principalmente as afiliadas a correntes organicistas, não tivessem lançado o debate atacando, de um lado, o nacionalismo dos anos 50 exige, as regras da IPA consideradas como "intromissão estrangeira" e, de outro lado, o mercado de trabalho igualmente exige, a "*análise leiga*". Mais ainda, no fechamento dos trabalhos os psicanalistas são surpreendidos pela aprovação de uma Moção proposta por Maurício de Medeiros (RJ) e Nelson Pires (BA), propondo a legalização da profissão no campo da medicina e condenando a análise leiga. 12

Transformada em caso jurídico, a resposta dos psicanalistas paulistas virá um ano mais tarde. Em nome da *Associação Paulista de Medicina*, onde possui excelentes entradas, Marcondes envia ao *Serviço de Fiscalização do Exercício Profissional*, o seu *Parecer sobre o exercício da psicoterapia por psicólogos clínicos e psicanalistas não formados em medicina*. (MARCONDES, 1955). Após justificar a pertinência da

análise leiga sobretudo por razões de mercado de trabalho que, segundo ele, é suficientemente grande para todos, ele propõe a criação de uma categoria profissional de natureza paramédica que tem por finalidade contribuir de forma preventiva ao bom funcionamento da personalidade. Essa profissão de psicoterapeuta pode, segundo ele, ser exercida por psicólogos clínicos e psicanalistas não médicos, desde que formados por Sociedades afiliadas à IPA e trabalhando sob o controle do médico. (MARCONDES, 1955).

Assim, Marcondes não só inverte a situação mas reivindica a legitimidade freudiana da IPA com o objetivo de obter o controle da formação de analistas. Entre a medicina e a psicologia, mas concebida como saber e prática autônomos, temos aqui e, pela primeira vez, um esboço de definição e uma proposição de legalização da profissão de psicanalistas no Brasil. Outras proposições virão ao longo dos anos 70, sem que a questão seja regulamentada. Aliás ainda hoje, as posições são divididas no interior mesmo das Sociedades filiadas à IPA. Entre as Sociedades brasileiras, até o começo da década de 80, sómente a SBPSP aceitava membros não médicos. Até hoje, os psicanalistas paulistas, ditos leigos, nunca tiveram que responder na justiça por prática ilegal da medicina.

Para além da questão jurídica, nesse período à formação dos analistas se caracteriza de um lado, pela sua adequação às normas ipeista e, de outro, pela definição das linhas teóricas e práticas dos futuros didatas. No que diz respeito à primeira, lembremos que, até 1950, Adelheid Koch é a única didata em São Paulo, e é somente nessa data que finalmente chega o segundo didata, Théon Spanudis.¹³ Com um contrato assinado, e o compromisso de formar os novos candidatos, seu currículo é convincente. Membro da Sociedade vienense desde 1942, ele fez sua formação analítica com August Aichhorn e Otto Fleischman e, participou da reconstrução da Sociedade Psicanalítica de Viena em 1946. Além disso, Spanudis é recomendado por Grete L. Libring, que ocupa na época o posto de secretária da IPA. Tanto por sua formação em medicina, quanto por sua experiência com delinquentes herdada de sua filiação a Aichhorn, mas também pela sua concepção da psicanálise como ciência entre a biologia e a psicologia, ele vai formar principalmente os candidatos médicos e, em particular, os que trabalham no Hospital do Juqueri, dos quais alguns, por sexismo, se recusavam a se deitar no divã Koch. Convém lembrar que se trata de uma mulher tentando se impor num universo eminentemente masculino, o da medicina. Mas apesar do sucesso de sua clínica, em 1956, Spanudis abandona a psicanálise e se dedica à atividade de crítico de arte. Essa decisão é tomada após uma internação em clínica psiquiátrica, na qual é diagnosticado como esquizofrênico. A ela deve-se levar em conta também o seu homossexualismo assumido e contrário às normas da IPA, que não somente considera uma perversão mas proíbe homossexuais entre os seus afiliados.

Acontecimento traumático, a demissão de Spanudis suscita no entanto a necessidade de formar novos didatas. Doravante eles serão recrutados no próprio grupo formado por Virgínia Bicudo, Darcy Uchôa, Margareth Gill, seguidos de Lygia Amaral, Isaías Melshon e Henrique Schlomann. Esses novos mestres são formados por influência direta ou indireta da escola kleiniana e, em particular, por Frank Philips¹⁴ assim como através de idas e vindas a Londres. Um percurso que consiste também em uma reanálise e/ou supervisão também com, Wilfred Bion, Hebert Rosenfeld, Hanna Segal, entre outros, e estágios nas clínicas londrinas e seminários do Instituto. Quanto a Philips, ele vem diversas vezes ao Brasil, onde faz conferências e supervisão. Raros são os analistas que escapam a esse percurso, principalmente a partir dos anos 60, quando o ensino passa a ser ditado pelo Instituto e seu Comitê de Ensino. Concebido e dirigido por Virgínia Bicudo, ele é inspirado do modelo da Sociedade londrina, que ela conhece bem por ter vivido entre 1955 e 1959. Desde então, Bicudo exerce um papel crucial no movimento psicanalítico paulista fazendo sombra à pioneira Adelheid Koch. Entre 1963 et 1975, ela dirige o Instituto e o Comitê de ensino que elege seus membros entre os didatas. Despojada, carismática e dinâmica, ela cria diversos dispositivos que permitem a concretização do trabalho de implantação do movimento psicanalítico paulista. Entre outros Virgínia Bicudo funda os órgãos de divulgação, tais como o *Jornal de Psicanálise* e participa ativamente da criação da *Revista Brasileira de Psicanálise*, além de mobilizar os alunos e membros para a construção da nova sede, indicar às editoras a tradução de textos de psicanalistas kleinianos e bionianos, participar de congressos e estimular a vinda de analistas estrangeiros.¹⁵ E, a partir de 1970, ela vai mesmo exportar sua experiência e fundar, o *grupo de Brasília*, dando impulso às chamadas análises condensadas.

Apesar dos critérios burocráticos de formação instaurados segundo o modelo da IPA de quatro ou cinco sessões por semana de análise didática, com uma duração mínima de quatro anos seguido, de duas análises de supervisão além do curso teórico – organizado segundo o modelo escolar, e obedecendo a

critérios pedagógicos que inclui avaliações, notas e até "*diploma*" –, a demanda de formação não cessa de aumentar, assim como o prestígio do Instituto que reina sozinho sem nenhuma instituição concorrente para lhe fazer face.¹⁶

E quanto mais a instituição cresce, mais o poder se centraliza e verticaliza e, mais a importância do analista didata e da Comissão de Ensino aumentam gerando conflitos e tensões. Em 1969, enquanto o número de candidatos inscritos no Instituto resvala a casa dos 60, o de didatas permanece praticamente imutável em relação a 1961.¹⁷ Os conflitos começam já na seleção dos candidatos. A ausência de critérios de seleção, por exemplo, provocava e ainda hoje provoca polêmicas e litígios, que não raro se transformam em rumores, trocas de acusações graves, quando não, em crises internas.¹⁸

Por outro lado, a influência da escola inglesa permite desde a década de 50, a diversificação da clínica. A partir de 1953, começam as primeiras experiências de terapia de grupo de base analítica que dão origem ao *Movimento paulista de psicoterapia de grupo*, em 1957 e, que conhecerá um grande sucesso nas duas décadas posteriores, sobretudo após a fundação da *Associação Brasileira de Psicoterapia analítica de grupo* sob a impulsão de Werner Kemper, em dezembro 1963.¹⁹

Ainda que no início, a psicoterapia de grupo tenha sido introduzida como uma prática destinada à "*população desfavorecida*", rapidamente ela vai ser incorporada à clínica privada que não cessa de aumentar. E isso, apesar da abertura, durante os anos 60, de novos espaços institucionais em hospitais importantes como o Servidor e Clínicas, e de onde saíram diversos grupos psicodramatistas ligados a argentinos Jaime Rojas Bermudez e Dalmiro Bastos.

É claro que o aumento da demanda de análise em consultório privado e da rentabilidade financeira imediata dessa nova profissão fazem com que grande parte dos psicanalistas abandone as experiências institucionais e se volte para uma prática liberal. Aliás, esta constitui uma das principais mudanças em relação à primeira geração.

Diversos elementos explicam esse aumento da demanda de análise. Entre eles, podemos citar os efeitos da difusão na imprensa local, no cinema hollywoodiano e na televisão²⁰ e sua disseminação no meio intelectual e universitário. Além disso, a psicanálise, assim como as diversas práticas chamadas "psi" se beneficiaram da efervescência econômica, cultural e política dos anos 60 que revolucionaram os códigos de comportamento e as práticas sociais ao mesmo tempo que emergiam ditaduras sobretudo na América Latina.

Em São Paulo, algumas das questões que, nos anos 20 e 30, haviam despertado a curiosidade do público dito esclarecido sobre a psicanálise se tornavam uma realidade a ser enfrentada pelos pais e filhos da geração dos anos 60, originária de uma classe média em ascensão e, acima de tudo, à procura de sua identidade. A sexualidade, o casamento, a virgindade, o divórcio, a pílula, as drogas, a política, enfim tudo se mistura numa atmosfera que se caracteriza por uma violenta repressão política, principalmente após a instauração do terrível Ato Institucional nº 5 (AI-5), em dezembro de 1968.²¹

Enquanto o regime militar estrutura o seu sistema de terror e uma nova classe média comemora o "*milagre econômico*", a psicanálise e sua instituição, a SBPSP, assim como as diversas práticas psicoterapêuticas, conhecem os seus "*anos dourados*". A profissão de psicanalista ou psicoterapeuta é lucrativa e para os pacientes é mesmo "*branché*" estar em análise.

A aprovação dos novos estatutos, em 1969, sacramenta a implantação. Um capítulo da história da Sociedade está encerrado. Desde então, a SBP de São Paulo recebe a terminologia que conhecemos hoje, SBPSP. Os velhos freudianos clássicos, pais fundadores, Adelheid Koch e Durval Marcondes, devidamente homenageados, recebem todas as honrarias pelos gloriosos serviços prestados e são gentilmente enviados à aposentadoria compulsória.

Uma característica particular desse movimento paulista: ele é um dos raros a não ter conhecido rupturas. Até meados da década de 70, a psicanálise era praticamente controlada por uma única instituição, a Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, SBPSP. Movimento monolítico, ele é o resultado de um trabalho militante de organização e estruturação de uma instituição baseada no espírito familiar. Os pais fundadores, Marcondes/Koch, são personagens incontestáveis desse movimento e nunca se colocaram

num campo de disputa ou de confronto direto. Apesar das diferenças e divergências, cada um cultivando o seu próprio jardim colaborou para que tudo se passasse bem, e no melhor dos mundos. Cada um tinha seu lugar bem definido e complementar na vida societária, cada um ocupava uma função bem precisa cujo vínculo era a afetividade. Assim, enquanto o pai Marcondes se encarregava da expansão e da abertura de novas frentes e vias para a psicanálise, a mãe Adelheid Koch cuidava da casa, assegurando a formação dos futuros analistas. Já os irmãos mais velhos, em grande parte psiquiatras, cooptavam novos candidatos lhes oferecendo espaços de prática e formação. Entre 1938 e 1970, a manutenção da relação pulsional necessária à vida societária é dada de um lado, pelo reconhecimento simbólico do pai fundador, reconhecimento este fundado num ato de amor como lembra ENRIQUEZ (1983, p.68) e, de outro lado, na certeza de que esse pai pode lhes unir para enfrentar o inimigo. Este, necessário para que a instituição possa existir e durar, se encontrava alhures e incarnado no movimento psiquiátrico, em particular na pessoa de Antonio Carlos Pacheco e Silva, e todos os que discordavam da psicanálise. Um investimento que ainda que tenha garantido a unidade do grupo, foi certamente feito em detrimento de uma produção local. Nenhum analista se distinguiu por uma produção inovadora, nem no meio psicanalítico local nem internacional.

Mas neste começo da década de 70, já longe parecem os tempos em que a psicanálise disputava um espaço no terreno da medicina, e que o principal inimigo era a psiquiatria organicista de Pacheco e Silva. Para essa nova geração, trata-se de definir qual é a "*verdadeira psicanálise*", e enfrentar a concorrência, marcando sua diferença com as práticas consideradas "*menores*", as chamadas *terapias* ou simplesmente, *psi*.

IV – Os tempos da "*verdadeira psicanálise*" .

Durante a ditadura militar, a SBPSP não sofre perseguição do regime. Ela opta por uma posição de *neutralidade*, de *silêncio*, e se protege numa prática de base kleiniana que «*não deve ser contaminada pela realidade externa*», acrescida principalmente após o retorno de Frank Philips em 1969, da leitura de Wilfred Bion.

Autoritário, rígido e conservador, Philips, retorna com um currículo de fazer inveja. Analisado por Klein e Bion, de quem se torna discípulo, ele se impõe como o analista dos analistas, mas também das novas gerações para se tornar a *eminência parda* da SBPSP. Como Virginia Bicudo, ele representa a renovação. Doravante, se deitar no divã do "*Mister Philips* ", quatro ou cinco vezes por semana (a sessão é cobrada em dólar) é imperativo, sobretudo quando o candidato deseja seguir uma formação no Instituto da SBPSP, e quer participar das instâncias de poder da Sociedade paulista. Percorrendo os anuários e publicações da SBPSP, é interessante constatar que quanto mais o prestígio e a lenda da "*inteligência*", da "*grande bagagem cultural*" e, da "*fineza de interpretação*" de Frank Philips aumenta – aliás em proporção ao preço da sessão –, mais se faz necessário lhe atribuir um título, de "*engenheiro*" ou então de "*doutor*", precedendo o seu nome, como se um diploma pudesse justificar a competência que desejam lhe atribuir ou, quem sabe, o exorbitante preço cobrado.

Convém salientar que a questão financeira ocupa aqui papel relevante sobretudo quando se trata de um país onde uma parcela significativa da população vive em condições precárias. Ora, o preço da análise remete indubitavelmente à importância atribuída ao significado do conceito de "*realidade externa*" no processo analítico. O preço suscita igualmente uma reflexão sobre o significado do sujeito psicanalista como sujeito político. Sobretudo quando a resposta a essa questão é revestida do argumento de que a psicanálise se destina a uma "*elite*", a um "*público culto* ", o que trocando em miúdos, significa definir a psicanálise como saber endereçado a uma categoria social e economicamente bem definida, a dita "*burguesia esclarecida*".

Não se trata aqui de criticar apenas uma certa "*opção pelos ricos*", feita por uma parte considerável dos analistas da SBPSP, mas de lembrar que essa geração que escolheu a clínica privada com pacientes pertencendo a um extrato privilegiado da população, muitas vezes diagnosticada "*neurótica*", se demarca sobretudo pelo excelente padrão de vida adquirido graças à prática analítica. Padrão que hoje alguns melancólicos lamentam tê-lo perdido.

Ao longo da década de 70, apesar da emergência de novos grupos de inspirações teóricas e práticas diversas, e mesmo após a chegada dos chamados "*analistas argentinos*", e do aparecimento dos primeiros

lacanianos, a SBPSP permanece como instituição potente. Pertencer à IPA é uma garantia e, muitos são os psicoterapeutas que acabam por se converter à Instituição que alguns, anos antes, acusavam de ser elitista, reacionária e conservadora.

O fim do milagre econômico e o começo do retorno da democracia ao país exigem, a hegemonia do famoso «*grupo bioniano*», ou melhor, do estilo "*philipiano*" será ameaçada apenas em 1982, quando pela primeira vez, é lançada uma chapa em oposição à da direção autocrática da SBPSP.

Após um período tumultuado de transição, com ameaças de rupturas e cisões e, incluindo intervenções da IPA, em 1990, uma nova geração, majoritariamente reconhecida como néobioniana assume a direção da SBPSP e seu Instituto. Mais democrática que seus mestres na forma de conceber a instituição e a vida institucional, mas também mais consciente de seu peso na geopolítica ipeista, sobretudo pelo número de membros afiliados, ela é também mais aberta ao diálogo com outras instituições e correntes teóricas psicanalíticas. Ao contrário de seus predecessores, entusiasmados pela produção estrangeira ditada pela escola inglesa, ela se recusa de não possuir uma produção original, e de apenas "*copiar*" as tendências estrangeiras. Curiosamente, ela parece sofrer do mesmo mal-estar intelectual de que fala Schwarz : "*o caráter imitativo da vida cultural brasileira*". (SCHWARZ, 1987, p. 29). Esse "*complexo*", que desde o século XIX, nos faz de tempos em tempos retomar o eterno debate sobre a necessidade de se elaborar um projeto de cultura nacional, que para os psicanalistas brasileiros se traduz na procura de uma "*psicanálise brasileira*".²²

Além das disputas internas entre os mandarins da formação, os poderosos didatas e, das batalhas fratricidas que marcaram o movimento psicanalítico nacional e internacional, muitos dos que aderem à SBPSP, hoje em dia, o fazem por causa do prestígio sobretudo internacional e como cobertura ao exercício de uma profissão que, alguns nostálgicos das primeiras gerações, em voz baixa, lamentam que não seja reconhecida e praticada exclusivamente por médicos. No entanto, seguindo a tendência internacional, a psicanálise é hoje em dia uma profissão principalmente feminina, e seus clínicos oriundos de uma formação universitária em psicologia.²³ Em 1997, entre os 281 candidatos inscritos na SBPSP, 74% eram mulheres e 65% não médicos.

Por outro lado, a maioria dos psicanalistas dessa nova geração, ignorando o jogo político institucional, parece mais preocupada com o fenômeno de medicalização da "*depressão*" e, principalmente, com os efeitos que ele tem provocado na demanda de clínica. Esta, como confirma a pesquisa efetuada em 1988 pela *Associação Brasileira de Psicanálise* (ABP) junto aos seus afiliados, se encontra em aparente diminuição. Os resultados obtidos mostram que os analisandos fazem em média 2,3 sessões por semana, e os analistas possuem cerca de 11,5 analisandos, sendo a maioria pacientes adultos. Um outro dado importante: 42% dos analistas da IPA no Brasil tiveram sua renda diminuída desde 1996. (ABP Notícias, 1999); essa diminuição da renda financeira já havia sido constatada numa outra pesquisa encomendada pela IPA em 1992.

Para finalizar, vale lembrar que desde os anos 70, as novas gerações de psicanalistas brasileiros têm acesso às obras completas de Freud traduzidas da versão inglesa. Considerada a pior de todas as traduções de Freud, desde 1997, a coleção é também disponível em cd-rom.

Bibliografia citada

ANAIS DO 1º CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE SAUDE MENTAL. São Paulo, [s.e.], juillet 1954.

ANDRADE, Mário. *O movimento modernista*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1942.

ANDRADE, Oswald de. «Do pau-brasil à Antropofagia e às Utopias. Manifestos : teses de concursos e ensaios » In *Obras Completas vol. VI*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

ANTUNES, Mitsuko Aparecida Makino. *A psicologia no Brasil. Leitura histórica sobre sua constituição*. São Paulo, Unimarco Editora/Educ, 1999.

BARCELOS, Raymundo. *Algumas anotações biográficas da Sociedade brasileira de psicanálise*. Documento interno, SBPSP, 1976.

BESSE, Susan K. *Modernizando a desigualdade : reestruturação da ideologia de gênero no Brasil, 1914-1940*. São Paulo, Edusp, 1999.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Guardiães da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do "milagre"*. Rio de Janeiro, Oficina do Autor, 1995.

ENRIQUEZ, Eugène. *De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social*. Paris, Gallimard, 1983.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.

GIRARD, Claude. "La psychanalyse en Angleterre" In JACCARD, Roland (dir.). *Histoire de la psychanalyse*. vol. II. Paris, Hachette, 1982, pp. 313-361.

JONES, Ernest. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud 3. Les dernières années (1919-1939)*. Paris, PUF, 1990, 3a edição.

MACHADO, Antônio Alcântara. "Mana Maria" In *Novelas paulistanas*. 1936. Rio de Janeiro, 1961, 2a edição.

MALUF, Marina. MOTT, Maria Lúcia. « Recônditos do mundo feminino » In NOVAES, Fernando (dir). *História da vida privada no Brasil 3. República : da belle époque à Era do Rádio*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp.368-421.

MARCONDES, Durval. *O simbolismo estético na literatura. Ensaio de sua orientação para a crítica literária, baseada nos conhecimentos fornecidos pela psico-análise*. São Paulo, Seção das obras de O Estado de São Paulo, 1926.

_____. *Parecer sobre o exercício da psicoterapia por psicólogos clínicos e psicanalistas não formados em medicina*. São Paulo, Tipografia Edance SA, 1955.

MERHY, Emerson Elias. *O capitalismo e a Saúde pública*. 2a edição, Campinas, Papyrus, 1987.

PAULA SOUZA, Geraldo de. « Os centros de saúde na organização sanitária do Estado de São Paulo » In *Congresso Brasileiro de Higiene de São Paulo, 1926*. São Paulo, [s.e.], 1927, pp. 59-86.

PORTO-CARRERO, Júlio Pires. "A contribuição brasileira à psicanálise" In *Anaes do 3º Congresso brasileiro de neurologia psiquiatria e medicina legal. Relatório da Seção de psicanálise, 1929*. Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Comércio, 1932, pp. 321-325.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Généalogies*. Paris, Fayard, 1994.

_____. PLON, Michel. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris, Fayard, 1997.

SAGAWA, Roberto Yutaka. « A história da Sociedade brasileira de psicanálise de São Paulo » In NOSEK, Leopold [et al]. *Album de Família : imagens, fontes e idéias da psicanálise em São Paulo*. São Paulo, Casa do psicólogo, 1994, pp. 15-28.

SCHPUN, Mônica Raisa. *Les années folles à São Paulo : hommes et femmes au temps de l'explosion urbaine (1920-1929)*. Paris, Harmattan, 1997.

SCHWARZ, Roberto. "Nacional por subtração" In *Que horas são ? Ensaio*. São Paulo, Companhia das letras, 1987, pp. 29-48.

SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole. São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

TRISTÃO DE ATHAIDE. *Freud*. Série Jackson de Figueiredo XIV. Rio de Janeiro, Centro Dom Vital, 1929.

ZIMMERMANN, David. BERTONI, Mário. « Esboço histórico da psicoterapia analítica de grupo no Brasil »
In *Anais do 1º Congresso Brasileiro de psicoterapia analítica de grupo*. Porto Alegre, 1969, pp. 41-55.

Psicoanálisis, antropología e interpretación

Presentación de la sección "Psicoanálisis, antropología e interpretación"

Michel Sauval

En esta sección encontraremos una serie de trabajos sobre los problemas de la interpretación en antropología y otras disciplinas.

En primera instancia tenemos un minucioso trabajo de **Carlos Reynoso** (antropólogo y profesor en la Fac. de Filosofía y Letras de la UBA, pero también ingeniero en sistemas, especialista en inteligencia artificial, y gerente técnico de Microsoft Argentina) de crítica sistemática a la antropología posmoderna surgida a partir de los planteos de C. Geertz, en particular de la noción llamada "descripción densa" (thick description).

Ese fue el título del primer capítulo del primer libro de **Geertz** que se transformó en bestseller: "*La interpretación de las culturas*". Para quienes no lo conozcan, una presentación general del mismo nos ha sido preparada por **Nora Albornoz** (antropóloga, directora de la revista La Salamandra).

En realidad, para la antropología, estos son viejos debates (de la década del 80). Pero tienen su importancia para el psicoanálisis pues en ellos se tratan los problemas sobre la interpretación, la participación del actor y autor, etc. Además contamos con la ventaja del *apres coup* que permite el análisis del tipo de prácticas a los que han conducido, al menos en la antropología, cada una de las posiciones sostenidas en ese debate (podría ser la ocasión para evitarle al psicoanálisis algunas repeticiones) (1).

Incluimos también en esta sección, por su vecindad temática con los trabajos anteriormente mencionados, el capítulo IV del libro sobre [Investigación y psicoanálisis](#), de **Manson, Pulice y Zelis**, donde se analizan los métodos de investigación según el modelo del pensamiento mágico, el paradigma indiciario y las ciencias conjeturales.

Finalmente, y más alejado temáticamente respecto del tema de la interpretación en psicoanálisis y antropología (y otras disciplinas conexas), un trabajo muy detallado de **Sabel Gabaldón** que busca relacionar el psicoanálisis (desde una perspectiva prelacaniana) con la antropología y la mitología. El resultado son algunas confluencias, tanto interesantes como discutibles.

Notas

(1) Estos temas han sido discutidos también en el reportaje a [Jorge Baños Orellana](#), en el primer número de la revista [Relatos de la Clínica](#)

La descripción densa de C. Geertz

Nora Albornoz

El concepto de cultura que propone Geertz, es básicamente un concepto semiótico.

"Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones."

Para comprender lo que es una ciencia, dice Geertz, uno no debería prestar atención a sus teorías o a sus descubrimientos, sino simplemente a ver lo que hacen quienes la practican, y lo que los antropólogos hacen es: etnografía

La diferencia entre una descripción superficial y una "descripción densa" define el objeto de la etnografía.

"Por ahora solo quiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para pactarlas primero y explicarlas después"

No es una actividad de observación, sino una actividad de interpretación de la realidad.

"El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación... y en determinar su campo social y su alcance"

"La cultura es entendida aquí, como sistemas en interacción de signos interpretables, la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales, la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa. "

Por ello comprender la cultura de un grupo, nos lo hace accesible, nos permite acceder a su mundo conceptual y así poder "conversar con ellos":

"No tratamos de convertirnos en nativos o de imitar a los nativos. ... lo que procuramos es conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce. "si hablar por algún otro parece un proceso misterioso", observaba Stanley Cavell, "esto puede deberse a que hablar a alguien no parece lo suficientemente misterioso"

Las formulaciones sobre sistemas simbólicos de otros pueblos deben orientarse en función de lo que los actores culturales dicen, comprendiendo mejor las subjetividades inherentes a cada comunidad, pero esto no significa que los escritos antropológicos sean parte de la realidad que están describiendo.

"...los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (por definición, sólo un "nativo hace interpretaciones de primer orden: se trata de su cultura De manera que son ficciones, ficciones en el sentido de que son algo 'hecho', algo 'formado', 'compuesto' – que es la significación de fictio- , no necesariamente falsas o inefectivas"

En síntesis, lo que la descripción etnográfica (densa) interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones precederas y fijarlo en términos susceptibles de ser examinado.

En este sentido, lo "dicho" es tomado de la idea de Paul Ricoeur:

Cuando pregunta: "Qué fija la escritura?"

"No el hecho de hablar, sino lo 'dicho' en el hablar, y entendemos por 'lo dicho' en el hablar esa exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso gracias a la cual el sagen – el decir - tiende a convertirse en Aussage, en enunciación, en lo enunciado. En suma, lo que escribimos es el nomea (el pensamiento', el contenido, la intención) del hablar. Se trata de la significación del evento de habla, no del hecho como hecho."

Otro rasgo característico de la descripción etnográfica, según el punto de vista del autor es el hecho de ser "microscópica".

Esto significa que "el antropólogo de manera característica aborda esas interpretaciones más amplias y hace esos análisis más abstractos partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cuestiones extremadamente pequeñas"

La naturaleza microscópica de la etnografía tiene un problema metodológico real y de peso, pero se puede llegar a resolver *"comprendiendo que las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas, y que la procedencia de una interpretación no determina hacia dónde va a ser luego impulsada. Pequeños hechos hablan de grandes cuestiones"*.

Pero esto ha llevado a veces a tener importantes problemas metodológicos, de ahí la importancia de no confundir el lugar, con el objeto de estudio, ya que los antropólogos no estudian aldeas, a lo sumo estudian en aldeas.

"La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de textura muy densa, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos."

Geertz concluye diciendo que *"considerar las dimensiones simbólicas de la acción social- arte, religión, ideología, ciencia , ley, moral, sentido común- no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción.. por el contrario es sumergirse en medio de tales problemas."*

Pero si bien es cierto que enuncia como su objetivo *"tratar de mantener el análisis de las formas simbólicas mas estrechamente ligado a los hechos sociales concretos"* no parecen estar de acuerdo desde posturas marxistas.

Bob Scholte, en su crítica a la antropología simbólica (considera a los posmodernos herederos de esta tradición) acusa a esta de carecer de un concepto totalizador del contexto y tener un sentido subdesarrollado de la política de la cultura, ya que se concentra en el significado y no en la producción o el mantenimiento de los textos culturales, las culturas, para Scholte: *"no son redes de significación sino redes de mistificación. Pocos la tejen y muchos quedan atrapados"*

El lado oscuro de la descripción densa (*)

Carlos Reynoso

Como sucede en tantos otros casos, a menudo las ideas de Geertz se diseminan por el mundo sin que se conozca el contexto de discusiones que las motivan y el conjunto de reacciones que despiertan en su país de origen, país al cual se debe gran parte de sus contenidos, si es que no de sus fuentes. En nuestro medio, Geertz se ha convertido en pocos meses en el referente por antonomasia de la antropología del momento, justo cuando su liderazgo está siendo discutido y cuando él mismo (en El antropólogo como Autor) adopta modalidades popularizadas por sus detractores.

Habida cuenta de este estado de cosas, la revisión siguiente sistematiza y ordena las respuestas que la concepción geertziana de la antropología ha suscitado tanto entre los antropólogos convencionales como entre los interpretativistas, y añade una serie de reflexiones críticas que conciernen a debilidades y falencias que consideramos básicas en el programa de lo que fue en los años 70 la "descripción densa" y en los 80 el paradigma del "conocimiento local".

Nuestro objetivo cae más allá del inventario crítico que aquí se compila. Lo que en lo sucesivo se problematiza es el tratamiento que ha de darse a las formulaciones positivas de la disciplina (Geertz es ahora el caso) cuando se ha acumulado en su contra evidencia que no es sensato ignorar. La pregunta es, en fin, cuál es la masa de elementos de juicio que ha de acumularse en contra de un programa antropológico antes que la comunidad científica encuentre razonable ponerlo bajo sospecha, leerlo con sentido de transitoriedad histórica y asimilarlo con precauciones.

Como este ensayo no persigue finalidades didácticas que se satisfacen mejor bajo otras formas, no resumiremos aquí las ideas geertzianas, a las que presumimos suficientemente conocidas. Dado que ellas han merecido copiosa difusión, haremos de cuenta que Geertz ya ha expuesto su argumento y procederemos a presentar el nuestro.

Las críticas a la concepción geertziana

A) Críticas convencionales

Alguna vez habrá que tematizar y buscar una explicación al hecho de que la adopción de una postura crítica frente al desafío interpretativo geertziano se haya demorado por lo menos diez años, si comenzamos a contar desde la fecha de publicación de *La interpretación de las culturas* (1973). No es que anteriormente no se hayan hecho escuchar objeciones, como las que plantea Harris, por ejemplo, en *El materialismo cultural*. El inconveniente con las críticas anteriores a (digamos) 1984, es que son tan episódicas y coyunturales como las propias fórmulas de Geertz que se ponen alternativamente en cuestión. Antes de esa fecha sólo encontramos un puñado de juicios sintéticos y lapidarios, apurados por quienes creían acabar la cosa rotulándolo de idealista, de parsonsiano o de etnógrafo ineficaz. Incluso una profesional tan competente como Ortner (1984), por citar un ejemplo usual, creía promover sombras de duda sobre el programa interpretativo aduciendo que éste dejaba de lado instancias materiales no reducibles a símbolos. No es de extrañar entonces que, ante la ligereza de las ideas que se le opusieron y a despecho de su propia languidez, la antropología interpretativa haya venido para quedarse.

Como quiera que sea, en algún momento la situación se revirtió, y esta es la historia que hace falta narrar: transcurrido un tiempo que algunos podríamos juzgar demasiado largo, antropólogos no necesariamente incursos en el cientificismo comenzaron a comunicarse que sus lecturas de la obra de Geertz habían recogido mucha sustancia difícil de admitir o imposible de comprobar. El texto que inició el giro cualitativo en la crítica de Geertz es un artículo de Paul Shankman publicado en *Current anthropology* (1984), en el que se cuestionó la perspectiva geertziana desde una tesitura que guarda fidelidad a las pautas más tradicionales de la antropología científica. Viene bien recordar que Shankman se hizo conocer tempranamente, en 1973, mientras era aún estudiante de antropología, publicando en *American Anthropologist* una crítica ejemplar de la teoría levistraussiana del canibalismo.

Podría decirse que en su artículo del *Current* (incidentalmente, contemporáneo del Seminario de Santa Fe en el que se fundara la antropología posmoderna)

Shankman alcanza dos objetivos relevantes; el primero es el de centrar la crítica en unas pocas articulaciones esenciales: a saber, el problema de la evaluación de las diferentes interpretaciones posibles, la pérdida de sustancia y riqueza del interpretativismo en el trabajo de la etnografía concreta y la falta de consistencia entre las interpretaciones geertzianas objetivamente dadas y las promesas del programa interpretativo. El segundo objetivo, no menos substancial, es el de poner al descubierto que existía un consenso implícito, pero multitudinario, referido a lo que aquí llamamos el lado oscuro de la descripción densa.

En su crítica fundante, Shankman comienza resumiendo las ideas formuladas por Geertz en su famosa introducción a *La interpretación de las culturas*. En una disciplina en la que (Geertz incluido) se ha confundido la función crítica con el vejamen, es crucial retener qué es lo que Shankman recupera de ese texto, dar cuenta de la forma en que se construye, en toda crítica, aquello que ha de constituirse en objeto de recusación. Shankman nos recuerda que para Geertz la teoría interpretativa vendría a ser una ciencia, pero una ciencia con algunas diferencias importantes que la distinguen de una ciencia convencional: (a) por una parte, las explicaciones interpretativas (que quieren ser, en efecto, explicaciones, "no exaltada glosografía") no son de carácter predictivo, (b) por la otra, tampoco serían verificables: "estamos reducidos a insinuar teorías y carecemos del poder de estipularlas".

En suma, para Geertz no existen criterios para evaluar las interpretaciones de los fenómenos culturales; sin embargo, poco después afirma que hay interpretaciones "buenas" e interpretaciones "malas". Esta es la primera antinomia que le sirve a Shankman para comenzar a hincar el diente ¿Cómo escapa Geertz - se pregunta Shankman- de esta ostensible contradicción? Pues bien, Geertz admite gustoso que no hay forma de evaluar interpretaciones alternativas del mismo fenómeno, y reconoce que esto origina algunos serios problemas de verificación. "O si verificación es una palabra demasiado dura para una ciencia tan blanda, de valoración" (2)

Lo sorprendente es la conclusión a la que llega Geertz: "ésta- proclama- es precisamente su virtud".

Y aquí viene la famosa frase que afirma que "la antropología interpretativa es una ciencia cuyo progreso está menos marcado por la perfección del consenso que por el refinamiento del debate".

Shankman se pregunta como es posible refinar el debate sobre estas premisas. Dado que ha sido, por lo visto, el propio Geertz quien ha establecido el propósito y quien ha admitido como legítimo el problema de las dimensiones de valor, ni duda cabe que se trata de una buena pregunta.

Otro de los aspectos que perturban a Shankman se refiere a las delimitaciones que traza Geertz entre la ciencia interpretativa y la ciencia normal. Geertz llega a hablar de la necesidad de introducir "precisión en las distinciones". Pero el caso es que Geertz termina igualando descripción con análisis, análisis con explicación, explicación con descripción y teoría con todo eso.

Un ejercicio al que Geertz recurre con frecuencia es la de aducir equidistancia. Dice que no porque la objetividad completa sea imposible debe uno dejar correr sus sentimientos. Lo curioso del caso es que, al margen de su profusa agenda de citas marginales, evocadora de la biblioteca de Goffman, Geertz no especifica nada más a este respecto. Al argumentar que no es cuestión de abandonarse a los caprichos y al dejar las cosas ahí (dice Shankman), Geertz deja sin explorar un territorio enorme en el que la imaginación intelectual puede rumiar a gusto.

Tras estos cuestionamientos globales Shankman aborda dos estudios de casos particulares; uno de ellos concierne al artículo "El Impacto del Concepto de Cultura sobre el Concepto de Hombre" (1966), un clásico geertziano incluido en *La interpretación de las Culturas*. Los hechos consignados por Geertz claman por una explicación: cuando entran en trance, los balineses descabezan pollos vivos con los dientes, se perforan el cuerpo con dagas, hablan en lenguas desconocidas, comen excrementos, realizan milagrosas hazañas de equilibrio, etc.

Geertz se pregunta: los balineses ¿son acaso marcianos? ¿Están empujados instintivamente en ciertas direcciones, más que en otras? ¿O es que lisa y llanamente no existe la naturaleza humana y los hombres son lo que sus culturas hacen de ellos? Piensa que esas preguntas "comparativas" no hacen justicia al problema y opta por un enfoque idiográfico en el que la naturaleza humana se torna interdependiente de la cultura en forma específica. Como de costumbre en los trabajos culturalistas, se propone descender al nivel de los detalles, rellenar las grietas de las investigaciones anteriores, superar el viejo hábito de acumular similitudes vacías. Pero lo notable (alega Shankman) es que todo lo que Geertz tenía que decir sobre el trance termina en este punto. Se describen brevemente los trances, se formulan algunos interrogantes, pero no hay ni rastros de lo que se entiende por un análisis o una explicación del fenómeno. Cualquier lector, en efecto, puede comprobarlo, a menos que se sienta satisfecho con la enumeración de un manojo de generalidades que dibujan cualquier cosa excepto un orden, una pauta o un sistema.

Shankman piensa que es una pena que Geertz no se plantee interrogantes "comparativos": por qué tiene que haber trance precisamente en Bali, por qué si hay trance asume allí esas formas y no otras, por qué hay allí trances peculiares de hombres y mujeres. Otros antropólogos (Jane Belo, Erika Bourignon) acostumbraban hacerse esa clase de preguntas, y no se puede decir – dice Shankman- que sus trabajos no hayan sido productivos. Bourignon, por ejemplo, fue capaz de correlacionar diferentes tipos de disociación experimentados en el trance con variables tales como el tamaño de la población, el tipo de subsistencia, las reglas matrimoniales vigentes. Descubrió así, entre otras cosas, que el nivel de complejidad social, las prácticas de socialización y las jerarquías sexuales permiten predecir (diga lo que diga Geertz sobre el universo de detalles a que nos acerca el particularismo) determinados aspectos del tipo de posesión vigente en una sociedad. En otras palabras, las relaciones "internas" entre las formas del trance y otras dimensiones de la vida social se captan mejor en un abordaje comparativo que en otro que no sea capaz de separar, en principio, lo peculiar de lo general.

En opinión de Shankman, no hay más que cotejar trabajos abiertos a la comparación, como los de Belo y Bourignon, con las descripciones geertzianas, incapaces de explicar ninguna situación más allá de truismos y lugares comunes tales como que "las creencias religiosas otorgan forma al trance" y otros enunciados por el estilo, que lejos de trabajar a nivel de detalle se mueven en un ámbito de enrarecida generalidad. Lo importante de todo esto es que los análisis universalistas y comparativos pueden llegar a iluminar las descripciones idiográficas sin introducir necesariamente las distorsiones que Geertz tanto teme y produciendo imágenes de una riqueza por lo menos comparable.

El segundo caso analizado por Shankman se refiere al "estado teatral" caracterizado por Geertz en *Negara* (1980^a) En este texto Geertz encara lo que él llama un abordaje semiótico, fundado en una poética del poder, más que en una mecánica del poder. Tengamos en cuenta, además, que en la misma época Geertz desarrollaba el mismo contraste entre las metáforas humanistas y los modelos mecánicos en su artículo de *American Scholar* sobre la confusión de los géneros; aprovechemos también para llamar la atención sobre la curiosa idea del carácter no humano – o inhumano – de los símiles mecánicos, como si las máquinas fueran parte de una naturaleza que nos excluye. Tal como lo percibe Shankman, Geertz ofrece una vez más una pintura evocativa y fascinante de un fenómeno cultural exótico; pero aunque su retrato del negara es estimulante, se trata de una visión descriptiva y analítica, más que de una explicación en el sentido estricto de la palabra.

A cierta altura de sus argumentaciones, Geertz admite que las explicaciones convencionales no son del todo irrelevantes para comprender ciertos aspectos del poder en Bali; pero las rechaza por "no ser demasiado interesantes" o por ser de aplicación "fatalmente fácil". Shankman se pregunta lo siguiente: Si las demás teorías son en efecto aplicables ¿no merecerían al menos alguna consideración? Y además, el rechazo de Geertz de otras alternativas sobre la base de su interés y facilidad de aplicación ¿establece realmente la superioridad de su abordaje semiótico?

Para Shankman, finalmente, el movimiento interpretativo no tiene un futuro promisorio:

Un movimiento sin dirección, un programa atribulado por la inconsistencia, una estrategia que reclama superioridad sobre la ciencia social convencional pero que está limitada por la ausencia de criterios para evaluar teorías alternativas, y estudios de casos que no necesariamente soportan la postura interpretativa ¿puede ser ésta la base de una antropología diferente y de un movimiento intelectual importante? (1984:270)

Al margen de sus cuestionamientos centrales, que ya hemos expuesto, Shankman recupera observaciones críticas referidas a Geertz que fueron formuladas con anterioridad por otros autores, por ejemplo:

- James Peacock aventura una idea con la que muchos coinciden: las descripciones etnográficas de Geertz pueden ser significativas, pero su contribución teórica, en cambio, es generalmente nula o trivial. Una opinión similar, aunque expresada a la inversa, manifiesta Kenneth Rice, para quien los problemas lógicos y metodológicos de las obras de Geertz (en apariencia perceptibles para todo el mundo) que dan ampliamente compensadas por la riqueza de sus contribuciones etnográficas.
- Stephen Foster piensa que no está para nada claro cómo es que llega Geertz a sus conclusiones, es decir, "cuál es el camino que va desde los datos hasta los significados que les atribuye". Adelantemos que ésta no es en absoluto una crítica originada en una exigencia "positivista": la mayoría de los antropólogos interpretativos está de acuerdo en que las interpretaciones de Geertz son brillantes pero caprichosas, y en que el sendero que va de los hechos consignados a las interpretaciones el lóbrego y tortuoso.

Los aportes conceptuales de los autores que comentaron el artículo de Shankman son a veces de mayor interés que la propia crítica de esta al paradigma de la descripción densa. Erika Bourignon consignó un comentario muy breve y bastante incidental, pero pudo el dedo en la llaga al señalar que "no podemos saber si algo es propio y expresivo de determinada cultura si carecemos de una base comparativa sobre la cual fundar semejante juicio.

Otros comentaristas se fueron por la tangente, contestaron sólo para engrosar su currícula o manifestaron acuerdo o repulsa sin demasiada fundamentación. Pero la crítica más sustanciosa es la de Linda Connor, una antropóloga de Honolulu que tuvo la oportunidad de estudiar durante dos años y medio precisamente el trance balinés. Lo importante en los datos que aporta Connor es que ellos desmienten la tradicional creencia en la calidad excepcional de la etnografía geertziana de base. Ella asegura que algunas de las interpretaciones de Geertz son inconsistentes con sus propias descripciones etnográficas, y no pocas de estas descripciones, a su vez son exageradas y engañosas. Aunque personalmente la etnografía de Bali nos interese poco, vale la pena considerar la casuística sustantiva que ella aporta por lo que implica para la implementación de un programa interpretativo:

- a. Geertz dice que los trances constituyen un elemento "crucial" en toda ceremonia religiosa balinesa. Connor afirma que, por el contrario, tomaría sólo un par de semanas advertir que los fenómenos de trance aparecen en una parte muy pequeña de los rituales.
- b. Geertz aduce que durante el trance "los actores sufren una amnesia tal que luego no recuerdan nada" de lo sucedido. CONNOR refuta esta afirmación, garantizando que si se hubieran administrado entrevistas orientadas verdaderamente hacia los actores culturales, las conclusiones serían muy distintas. No podemos menos que maravillarnos – dice- de que un escritor tan interesado en las formulaciones de sistemas simbólicos "orientados al actor" haya desperdiciado la oportunidad de realizar prolijas y pacientes entrevistas que hubieran puesto al descubierto importante información sobre la conciencia de los poseídos balineses, desde luego más interesantes que las afirmaciones sobre la amnesia. Connor menciona las conocidas entrevistas de Jane Belo, publicadas en *papers* de dominio público, que registran palabra por palabra el enorme rango de emociones y percepciones experimentado por los actores durante el trance.
- c. Geertz consigna que *nadi* es el término que utilizan los balineses para referirse al trance. Para Connor, esta afirmación da una idea de lo defectuosa que es la base etnográfica geertziana y la cantidad de matices que se pierden en la descripción densa: ella ha registrado más de trece términos balineses distintos para hacer referencia a fenómenos de trance, y con seguridad existen muchos más. *Nadi* está restringido a un área particular y designa no al trance sino a una fase de determinado tipo de trance. Más aún: no existe ninguna palabra balinesa para el trance en general. Los términos que lo denotan diferencian el rango social de quien lo experimenta, el tipo de tiempo o espacio exterior en que se manifiesta, el tipo de ceremonia, el status del agente posesivo, si el sujeto que lo sufre está o no ritualmente consagrado, el propósito del trance, etc. Empobrecida por un prejuicio infundado – contra las técnicas de elicitación de campo (y silenciado en el trámite el inventario de los recursos que ella misma homologa) la descripción densa es incapaz , a juzgar por los resultados, de recuperar para la etnografía datos esenciales para la representación del contexto.

- d. En "Persona, Tiempo y Conducta en Bali", otro artículo publicado en 1966 e incluido en *La Interpretación de las Culturas*, el propio Geertz retrata al trance balineses como un fenómeno "importante, sí, pero subdominante", y mucho menos espectacular que en su caracterización de 1973. Los balineses, escribe allí Geertz, "no son la clase de gente que llevaría esto hasta la crisis". CONNOR se pregunta: ¿es ésta la misma gente, es éste el mismo tipo de ceremonia? ¿cómo pueden diferir tanto dos versiones de los mismos acontecimientos?

Connor, en síntesis, no está de acuerdo con las líneas generales del paradigma interpretativo de Geertz; pero lo que más la preocupa son los estándares etnográficos que el subjetivismo de la "descripción densa" puede llegar a alentar. Geertz ignora demasiado a menudo las reglas básicas para la presentación de la evidencia etnográfica y no compara sistemáticamente sus propios argumentos con los de los antropólogos que lo precedieron en el terreno. Es difícil no coincidir con esta preocupación.

Tan significativas como las críticas a Geertz son las defensas intentadas por algunos de sus seguidores, como Johannes Fabian, inclinado hacia una concepción fenomenológica que su defendido dudosamente rubricaría. Fabian construye una defensa de Geertz basada en estas insólitas premisas, que reproducimos no sin reprimir la sensación de que defensas de este calibre constituyen un estigma más nocivo que cualquier ataque concebible:

- a. Geertz no es el padre fundador de la teoría interpretativa;
- b. Geertz no puede ser desacreditado señalando sus ancestros en el idealismo alemán. Sus deudas con Langer, Burke y Ryle lo hacen insospechable;
- c. La popularidad de Geertz es muy grande entre los teóricos e historiadores de la ciencia;
- d. La superioridad explicativa no es un criterio válido de elección, ni es el único;
- e. Geertz proporciona argumentos poderosos contra el cientificismo.

La respuesta de Shankman a estas consignas interpretativas es ejemplar: Los partidarios de la ciencia interpretativa – dice- consideran que evaluar a Geertz conforme a criterios científicos no es jugar limpio, porque ser científico no es su objetivo. Esta afirmación es irrelevante. En la ciencia social convencional, la adecuación de una descripción y la verificación de una explicación se pueden determinar independientemente de la intención de un autor ¡ Bueno sería, en una ciencia responsable, que los autores establezcan los criterios conforme a los que deben ser juzgados!.

Más aún – prosigue Shankman – que ambas ciencias sean diferentes no las exime de confrontación mutua. No es más sucio juzgar a Geertz desde los cánones de la ciencia social convencional de lo que es para Geertz evaluar la ciencia social convencional desde una postura interpretativa. Por otra parte, Geertz no se preocupa tanto por refinar el debate como por rehuir de él, y nunca se compromete en discusiones directas. Al emplear una crítica sumamente general de la ciencia social convencional junto a casos sumamente particulares de interpretación, Geertz ha sido capaz de evitar la controversia frontal . (3)

Es fundamental no perder de vista que Geertz no busca la complementariedad entre las dos formas de ciencia. En *Local Knowledge* (1983) afirma que "un retorno a la ciencia social convencional es altamente improbable", y considera a ésta como "una neblina de generalizaciones sin fuerza y de conveniencias falsas". Shankman cree que la complementariedad sería posible en tanto los interpretativistas no sigan afirmando que su enfoque es inmune a la consideración científica y en tanto expliciten criterios para la comparación y evaluación de las interpretaciones.

Shankman no está de acuerdo en que la postura científica convencional no haya aportado nada a la causa de una ciencia humana, que es lo que los geertzianos insinúan. Por el contrario, la ciencia contribuyó a desacreditar las explicaciones raciales, a reelaborar nociones filosóficas sobre la naturaleza humana, a cuestionar las nociones heredadas sobre el papel del hombre y de la mujer. La condena sumaria de la ciencia convencional corre el riesgo de ser, consiguientemente, una imperdonable frivolidad.

Hasta aquí la crítica de Shankman. En otro artículo de *Current Anthropology*, el antropólogo australiano Roger Keesin (1987) cuestionó ciertos aspectos puntuales de la antropología simbólica en su conjunto. Aunque reconoció valores de importancia en esa concepción de la antropología, advirtió que la tarea del

antropólogo va más allá de la interpretación de significados culturales y que la interpretación misma está surcada de dificultades, algunas de las cuales pueden llegar a ser en última instancia intratables.

Keesing afirma que la antropología simbólica, como la crítica literaria y otras empresas hermenéuticas, depende de dones interpretativos, arrebatos de intuición y virtuosismo para entrever significados ocultos cifrados como figuras del lenguaje. Pero las "culturas como textos" tanto se pueden interpretar brillantemente como con torpeza. Las indicaciones metodológicas de la antropología simbólica son a su gusto demasiado escuetas. La magia verbal de un Geertz, puede sonar pretenciosa y oscurecedora cuando la emula un escritor menor.

En opinión de Keesing la visión de la cultura como conjunto de significados compartidos debe estar compensada por una visión del conocimiento como algo distribuido y controlado por personas e instituciones concretas. Las culturas son tejidos de mixtificación tanto como hebras de significado. Debemos preguntarnos por consiguiente quién crea los significados culturales y con qué fines. Y para ello la cultura deber ser situada, puesta en contexto histórica, económica y políticamente.

Keesing cree que la mayoría de los antropólogos simbolistas, en nombre del relativismo cultural o del distanciamiento interpretativo, ha sido extraordinariamente ciega a las consecuencias políticas de la cultura como ideología. Donde feministas y marxistas encuentran opresión, los simbolistas sólo ven significados. Esta instancia conduce al final, hacia concepciones tales como las de sacrificio azteca como comunión religiosa, sustentada por Marshall Sahlins: la vida como una afable sinfonía de significados compartidos.

B) Críticas idealistas e interpretativas

Toca ahora referir las impugnaciones al modelo de Geertz emanadas de las líneas idealistas e interpretativas de la antropología. Pese a lo que pudiera juzgarse, éstos no son, en modo alguno, más condescendientes que los ataques originados en la facción cientificista. En razón de su comunidad ideológica con el programa de Geertz (si no con sus realizaciones), estas críticas ostentan, según creemos, un valor epistemológico adicional.

Hay que hacer notar que la postura de Geertz tiende a no conformar tampoco a un núcleo importante de humanistas interpretativos, quienes en general han asumido el papel de tales con harta mayor consistencia que su antiguo maestro. El distanciamiento entre Geertz y el resto de los antropólogos interpretativos ya se podía sentir, casi entre líneas, en un artículo geertziano sobre "el punto de vista nativo" que se publica a principios de 1974, y donde este autor rechaza la pretensión fenomenológica de identificarse con el nativo, de meterse bajo su piel. En respuesta a lo que algunos interpretan como una actitud autoritaria convencional, algunas de las famosas etnografías marroquíes que en seguida comentaremos (y en especial la de Dwyer y la de Rabinow) dejan notar también ciertos desencantos y reticencias frente a numerosas interpretaciones geertzianas.

Podemos anticipar que la traición que los interpretativos no perdonarán jamás a Clifford Geertz consiste en haber olvidado que la hermenéutica se funda en la descripción de la acción significativa desde el punto de vista del actor, punto de vista que Geertz minimiza sistemáticamente, seducido por su propia habilidad para desparramar adjetivos y por las referencias cultas, resemantizaciones instantáneas y citas oportunistas con las que busca deslumbrar al lector. Como lo proclamarán hasta el hartazgo los polifonistas, dialógicos y heteróglotas de la etnografía posmoderna, en la escritura de Geertz nunca se deja escuchar la voz del informante, y hasta su nombre se nos escamotea (4)

Entre fines de los años 70 y comienzos de los 80 la antropología norteamericana experimentó una avalancha de etnografías marroquíes. Todas ellas ofrecían innovaciones formales, más o menos radicales, que después se reconocieron propias de una "etnografía experimental" afín a los ideales del posmodernismo. Es fácil advertir el nexo existente entre las etnografías marroquíes de esa época y los textos geertzianos sobre Marruecos que salpican la introducción de *La Interpretación de las Culturas* o que se publicaron por esos mismos años, como ser *Islam Observerd: Religiosas Development in Morocco* o *Indonesia*, de 1968 o *Meaning and Order in Moroccan Society*, de Clifford Geertz, Hildred Geertz y Lawrence Rosen. No puede negarse que los etnógrafos de Marruecos sufrieron, en un principio, una

considerable influencia geertziana, y que hasta procuraron sin demasiado éxito imitar su estilo. Las más importantes y conocidas de esas etnografías son *Reflexions on Fieldwork in Morocco*, de Paul Rabinow (1977), *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, de Vincent Crapanzano (1980) y *Moroccan Dialogues*, de Kevin Dwyer (1982).

Lo notable del caso es que dos de los tres máximos exponentes de la etnografía experimental marroquí (Rabinow y Crapanzano) se han tornado enemigos acérrimos de Clifford Geertz. Su disputa puede rastrearse hasta en las páginas de *El antropólogo como Autor*, de 1988, donde Geertz se burla descarnadamente de los experimentalistas. El sarcasmo de Geertz se relaciona íntimamente con la rebelión de los posmodernos contra su antiguo líder, expuesta en los términos que ahora pasamos a considerar.

En una ponencia titulada "Representations are social facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", incluida en *Writing Culture* pero no presentada bajo ese título en el Seminario de Santa Fe, Paul Rabinow afirma que las interpretaciones geertzianas no son genuinamente hermenéuticas. El trabajo presentado originariamente por Rabinow en ese Seminario fue "Powerful Authors: Fantasia of the Library", y en él la crítica a Geertz era todavía más frontal. Pese a que Rabinow acomete más bien en contra del papel jugado por James Clifford en la antropología reciente, lo que él rechaza en general es la meta-antropología textualista; las elaboraciones estéticas y literarias del textualismo, en su opinión, ocultan la dimensión institucional y la dinámica de lo que él llama "comunidades interpretativas". Y el textualismo sin duda alguna, nace con Geertz.

Es fácil darse cuenta que lo que aflige más profundamente a Rabinow es la influencia que ha alcanzado Geertz fuera de la antropología. Hay —expresa— un curioso vacío temporal entre las disciplinas: justo en el momento en el que los profesionales de la historia descubren la antropología cultural a través de la figura de Geertz (que ha dejado de ser representativa). Geertz está siendo rebatido en la antropología (uno de los temas recurrentes del Seminario de Santa Fe). Del mismo modo, algunos antropólogos están incorporando ideas del desconstruccionismo literario, ahora que éste perdió su energía en los departamentos de literatura y que Derrida parece haber descubierto la política.

Rabinow nos recuerda también que los hermeneutas ortodoxos, como Munson, han dictaminado que el trabajo de Geertz sólo involucra interpretaciones por parte de un observador externo, interpretaciones que para colmo de males se basan más en la conducta manifiesta de los actores sociales que en su experiencia interior.

En el artículo publicado, Rabinow desenvuelve en un montaje paralelo la crítica de Geertz y la de James Clifford, un ejercicio al que son muy caros los posmodernos o — en el caso de Rabinow — los "cosmopolitas críticos", piénsese, por ejemplo, en el artículo de Crapanzano, que comentaremos enseguida. Fuera de lo ya expuesto, los cuestionamientos de Rabinow contra Geertz no están muy bien desarrollados, porque el objetivo primario de su trabajo es sin duda desacreditar la postura de James Clifford como líder de una nueva concepción de la Antropología. Lo que interesa de todo esto, sin embargo, es que en el seno mismo del movimiento interpretativo uno de los protagonistas de primera línea ha encontrado motivos para poner en tela de juicio la imagen de sus antiguos dirigentes.

La crítica de Vincent Crapanzano es la más rotunda, extensa y violenta que hasta ahora se haya formulado desde una postura interpretativa. El artículo de Crapanzano se denomina "El dilema de Hermes: el enmascaramiento de la subversión en la descripción etnográfica", y forma también parte de las ponencias presentadas en el Seminario de Santa Fe y reunidas en *Writing Culture*. Esta ponencia se ha escrito desde una perspectiva sumamente sensible al problema de la autoridad (o autoría) etnográfica y a los recursos retóricos utilizados por el etnógrafo para legitimar su autoridad.

Según Crapanzano lo vislumbra, Geertz depende más que nada de su virtuosismo interpretativo, de su habilidad como escritor, la que le sirve para encubrir el fracaso de su maniobra de convencimiento alegando una preocupación por el "significado", institucionalmente legitimada. Esta legitimación

Proviene de su adhesión oportunista a una perspectiva fenomenológica-hermenéutica del significado, que es (por lo menos desde el punto de vista retórico) a todas luces insuficiente para persuadir al lector.

Crapanzano no entiende necesario fundamentar esta idea en particular, pareciéndole suficiente prueba no hallarse él mismo convencido. Pero la crítica va más lejos, pretende en realidad otra cosa.

En efecto: a lo largo de su texto sobre la riña de gallos, Geertz aduce una serie de retruécanos eróticos "que seguramente los balineses comprenderán muy bien". El mismo título del ensayo, *Deep Play* ("juego profundo"), es un retruécano, relacionado con el renombre que por los mismos años adquiriera Deep Trota ("Garganta Profunda"), la célebre realización del cine porno.

Los títulos de las ocho secciones del artículo ("El Raid", "Sobre gallos y hombres", "La pelea", "Jugando con Fuego") sugieren un entorno urbano, un enigma de sexo y violencia en el estilo policial negro típico de Mickey Spillaine: Crapanzano opina que es dudoso que los balineses estuvieran también en condiciones de comprender estos retruécanos, especialmente en 1958, que es cuando Geertz realiza entre ellos su trabajo de campo. El hecho es que los títulos hacen muy poco para caracterizar el ethos de una aldea balinesa o de la riña de gallos, pero van generando una convergencia entre el autor y, en este caso, sus lectores.

Todo esto edifica una complicidad de un orden más alto, más notoria y más estructurada entre el autor y el lector de lo que es el caso entre el autor y los balineses. "El y sus lectores- escribe Crapanzano- se sitúan al tope de las jerarquías de la comprensión". En otras palabras, Geertz y sus lectores establecen una relación de complicidad que relega a un segundo plano (en tanto objetiviza) la relación de comprensión entre el etnógrafo y los actores culturales.

Como ejemplo de esta afirmación, Crapanzano cuestiona luego el "lugar común" en que se narra el ingreso de los esposos Geertz en el campo. Los Geertz (como los llama) se presentan al principio como personajes inicialmente ingenuos, simples, inseguros de su identidad, atrapados en un mundo que les es extraño. A juicio de Crapanzano, esta narración formaría parte de una especie de subgénero cómico sumamente habitual en la etnografía, que impone al relato contenidos que hasta cierto punto determinan la crónica de lo que sucedió en realidad.

Geertz admite que al comienzo los nativos los trataban con una especie de "estudiada indiferencia" y parecían mirar a través de ellos, como si no existieran. El y su mujer eran, para los balineses, "no personas" y "hombres invisibles". Hay algo de estereotipado, tieso y ficticio en ese relato. Para Crapanzano, existe una inconsistencia entre la "no existencia" a que se vieron relegados los Geertz y la "indiferencia artificiosa" afectada por los balineses; la insinuación es que estas caracterizaciones son sólo recursos literarios introducidos por Geertz con alguna finalidad retórica, para dramatizar el sentido de lo que vendría luego.

De pronto (nota Crapanzano) la mujer de Geertz desaparece del panorama, es eliminada para siempre de la narración. Su desaparición había sido preanunciada antes, cuando Geertz escribe que él y su mujer eran tratados por los balineses como "hombres invisibles". La elisión de la señora Geertz, le parece al crítico emblemática de una decisión arbitraria, como las que se encuentran muchas veces en las mismas interpretaciones (Crapanzano remite a sus propias críticas sobre los trabajos marroquíes de los Geertz y al demoledor review de Jonthan Lieberon a propósito de *Conocimiento Local*)

El juego de jerarquías es implacable. En los párrafos iniciales de "Juego Profundo" Geertz y su esposa se representan como individuos. Los balineses definitivamente no. En todo el ensayo los balineses se manifiestan no como sujetos individuales, sino como un colectivo reminiscente (si no de los relatos de viaje más superficiales) sí, por lo menos, de los estudios de *Carácter Nacional*. Esto es verdad incluso de la forma de exponer las cosas: "Los balineses – escribe Geertz - no hacen nada de manera simple si lo pueden hacer en forma complicada". Ante Geertz y su esposa practicaban un género de indiferencia "como sólo los balineses saben hacerlo".

Lo más grave es que en el resto del artículo hay una confusión continua entre las interpretaciones de Geertz y las de "los balineses". Sin ninguna evidencia, Geertz les atribuye toda clase de experiencias, significados, intenciones, motivaciones, disposiciones de ánimo. Por ejemplo, cuando el dueño del gallo ganador lleva el cadáver del gallo perdedor a su casa para comérselo, "lo hace con una mezcla de embarazo social, satisfacción moral, disgusto estético y júbilo de caníbal". (Geertz 1987:345)

No hay que dejarse arrastrar – prosigue Crapanzano – por la sensibilidad de Gran Guiñol de la escritura Geertziana. Debemos preguntarnos ¿sobre qué base atribuye Geertz a los balineses esos sentimientos, cualquiera sea su significado? Además, a qué balineses en concreto se los atribuye? ¿a todos? ¿a algún balines en particular? A todas luces, el objetivo de Geertz es tornar vívido el momento que describe; pero el problema es que, además de eso, él pretende estar poniendo al descubierto el tejido de los significados subjetivos.

De buenas a primeras, "como sacando un conejo de la galera", Geertz declara de improviso que la riña de gallos es una forma artística, interpretada por él en términos de la estética occidental. La riña de gallos deviene una forma de arte que articula la experiencia cotidiana (la experiencia de la jerarquía) y la torna más perceptible. Asimila luego la riña de gallos con *El Rey Lear* y con *Crimen y Castigo*. La pregunta que se hace Crapanzano es ¿quién está, históricamente, en posición de apreciar esas construcciones interpretativas? ¿Los balineses, o, como parece más probable, Geertz y sus cultos lectores, a partir de los nexos de complicidad que se han establecido con anterioridad?

Geertz ignora por completo – observa Crapanzano – el hecho de que esas formas literarias están culturalmente marcadas como tragedia y novela, respectivamente, es decir, como ficciones para ser leídas en cierta forma, y en última instancia, para ser leídas. En ninguna parte Geertz ofrece prueba alguna de que la riña de gallos esté marcada de la misma forma para los balineses. Lo cierto es que para los balineses las riñas de gallos son ante todo riñas de gallos, antes que imágenes, ficciones, modelos o metáforas. Nada indica que estén marcadas como estas categorías, aunque por cierto puedan ser leídas como tales por alguien para quien las imágenes, las ficciones, los modelos o las metáforas tengan valor interpretativo. En último análisis, habría que averiguar el estatus de los equivalentes balineses de esas construcciones occidentales, si es que esos equivalentes existen. Y habría que averiguar si, por ejemplo, "las riñas de gallos balinesas son inquietantes", para quién verdaderamente lo son.

Hacia el final del ensayo, Geertz compara las riñas de gallos con un texto, "una historia que los balineses se narran a sí mismos", "un metacomentario", que es una forma de decir algo sobre algo; este metacomentario requiere que el antropólogo penetre en él de la misma forma en que un crítico penetra en el significado de un texto (1987:370). Pero un texto es un producto histórico y cultural sumamente peculiar, más aún un texto que es como una novela o una obra de teatro. Crapanzano no cree ni en la prolijidad ni en la eficacia de la metáfora del texto: por más que ciertos críticos refinados sepan muy bien que se trata de una abstracción – observa – si hemos de ser sinceros la fuerza de la metáfora descansa en el carácter concreto y tangible de los textos.

Crapanzano se confiesa estupefacto: ¿cómo puede hablarse de un significado para un texto cultural? ¿cómo puede todo un pueblo compartir una única subjetividad? ¿No hay diferencias entre los distintos textos, comentarios, metacomentarios, dramas, y, en suma, entre las distintas vidas? ¿Ha abandonado Geertz las distinciones analíticas que caracterizan, para bien o para mal, a su propia civilización? Para Crapanzano, sin duda alguna, las metáforas abstractas y descoloridas de Geertz subvierten (distorsionan, falsean) tanto su descripción como sus interpretaciones. Su mensaje, simplemente, no le convence: cargo gravísimo para una retórica cuya eficacia se mide por y sólo por su capacidad de persuasión.

Afirma Crapanzano que, a despecho de las pretensiones hermenéutico-fenomenológicas, no hay en los escritos de Geertz comprensión del nativo desde el punto de vista de los nativos. Sólo se construye una comprensión de un punto de vista construido de nativos también contruidos. Geertz no ofrece ninguna evidencia especificable para sus atribuciones de intencionalidad, para sus afirmaciones de subjetividad, para sus declaraciones de experiencia. Las construcciones de Geertz parecerían no ser más que proyecciones (o confusiones) de su punto de vista, de su subjetividad, sobre la pantalla proyectiva de un nativo abstracto. Crapanzano observa que Geertz nunca nos presenta una relación yo-tú, un diálogo cara a cara a propósito de la lectura de los presuntos textos. Sólo se nos muestra una relación yo-ellos, en las que incluso el "yo" desaparece, reemplazado por la voz de una autoridad invisible y omnisciente.

Por añadidura, en los ensayos de Geertz lo particular desaparece en el interior de una construcción general (esta va a ser también, en parte, la crítica de Vincent Pecora). Las performances individuales se funden en una generalidad construida, ideal, platónica, de la "riña de gallos". Lo llamativo es que aún cuando Geertz debió presenciar muchas riñas de gallos, nunca describió una riña de gallos específica. A pesar de la preocupación declarada de Geertz por el punto de vista de los nativos, su ensayo es menos

una disquisición sobre la riña de gallos balinesa (objetiva o subjetivamente comprendida) que una lectura o interpretación ejemplar, paradigmática, de hechos culturales arquetípicos.

El análisis de Geertz es (o pretende ser) ejemplar. Su significación definitoria no es moral, sino metodológica, y se juega en favor de la hermenéutica. Pero esta hermenéutica es fraudulenta: se disipa a favor de una retórica que impregna un discurso literario infinitamente alejado del discurso indígena en que dice originarse y al que afirma traducir. Queda la sospecha entonces de que su objetivo no es el objeto de investigación o descripción sino el método, a través del cual sólo se busca reafirmar, de la manera más convencional, la autoridad del autor.

Si la crítica anterior se basa en la falta de afinidad entre los trabajos interpretativos concretos de Geertz y el proyecto hermenéutico, la que sigue se funda ante todo en la concomitancia entre ciertas actitudes metodológicas de Geertz y las que son propias de la etnografía "realista" más convencional. Es que, efectivamente, el "realismo etnográfico" habrá de ser, para los posmodernos, la marca y el vicio de origen del positivismo antropológico.

En un breve artículo titulado "*Definitive Geertz*" el antropólogo canadiense Graham Watson señala que a pesar del compromiso de Geertz con una visión de la etnografía "esencialmente contestable", el texto de su ensayo más famosos (una vez más, el que versa sobre la riña de gallos en Bali) es *realista*: es decir, presupone una realidad independiente de la descripción que se hace de ella, y orienta al lector hacia una lectura única y carente de problematicidad.

En otras palabras, Geertz elicitaba una lectura singular (o sea, genera una reseña definitiva) persuadiendo al lector de que él es un guía digno de confianza a través de una realidad a la que él ha tenido un acceso privilegiado: él ha sido, después de todo, un testigo de primera mano, y nadie puede negar que sea un observador experto. Watson observa que cualquiera sea la opinión de Geertz sobre la ciencia social convencional, el ensayo geertziano se ofrece con la habitual parafernalia académica de introducción, notas al pie y apéndices bibliográficos. El autor evidencia el dominio acostumbrado de la literatura relevante, deplora las lagunas en las obras de sus predecesores e insinúa que él sabe mucho más de lo que puede consignar en el espacio disponible. Invoca a la ciencia (once veces en *Thick Description*), expresa precauciones metodológicas y demuestra familiaridad con el campo temático bajo estudio.

A Geertz no parece ocurrírsele que los hechos son tanto un producto de procedimientos interpretativos como lo son las interpretaciones. Por el contrario, él preserva la distinción convencional entre los hechos llanos y las interpretaciones de "hechos incuestionables" [sic] o de "datos exactos y confiables" [sic].

Es verdad que muchas veces el propio Geertz niega la noción de "simples hechos": pero como lo ha demostrado Dwyer en *Moroccan Dialogues*, esta negación es puramente programática y corre de bocas para afuera. Geertz reconoce que el rol del teórico es constructivo, pero a nivel de la observación local, Geertz nunca ha sido (o nunca ha fingido ser) más que un registrador u observador pasivo. Indicio de esto mismo es el uso de lo que Sperber ha llamado "discurso indirecto libre", en el que la autoría de las observaciones se deja sin especificar, de modo que el lector ya no puede saber si lee un resumen de afirmaciones de los informantes, conclusiones analíticas del autor o una combinación de ambas.

Dice Watson que el medio por excelencia que Geertz despliega para limpiar los datos de la contingencia de su construcción consiste en postular un orden que debe descubrirse. El orden, es, por supuesto, el resultado de la acción de ordenar; pero en *Deep Play* abundan las referencias a estructuras, tipificaciones y comunes denominadores dispuestos en un presente atemporal. El orden parecería ser para Geertz una propiedad inherente al mundo; uno de los objetivos de la antropología – escribe – es "descubrir el orden natural en la conducta humana".

Pero ese orden, según Geertz, está oculto: la riña no es verdaderamente entre gallos, sino entre hombres. Cada revelación de una realidad oculta es al mismo tiempo revelación de la ignorancia del lector y de la forma en que éste depende de la experiencia de Geertz. El efecto de quitar las indicaciones reflexivas sobre el modo en que se han construido las interpretaciones consiste en negar el rol del autor en la construcción de la realidad que reporta. Esta maniobra borra todas las huellas. Esta negación, según Watson, podría llegar a ser consistente con una escritura etnográfica convencional, pero se halla en contradicción con el programa declarado de la antropología interpretativa, que había jurado ser visceralmente reflexiva.

Para Watson, en síntesis, las interpretaciones geertzianas sólo son contestables nominalmente. Mientras Geertz proclama que las interpretaciones etnográficas en general son "inherentemente inconclusivas", se asegura que las suyas propias reduzcan todas las lecturas posibles del texto cultural a una sola. El lector, a fin de cuentas, no dispone de ninguna información que le pueda servir para fundar una interpretación distinta. Al preservar la distinción entre los hechos brutos y las interpretaciones contestables, la etnografía de Geertz no hace más que alimentar los intereses del género realista al que presuntamente esta llamada a suplantar.

Recientemente, el antropólogo inglés Jonathan Spencer ha hecho público un pronunciamiento similar al de Watson, aunque plasmado en palabras algo distintas. Dice Spencer que Geertz ignora fundamentalmente dos cosas: que la interpretación misma puede ser situada socialmente, y que diferentes formas de vida varían en la clase de interpretaciones que pueden o deben recibir. Un buen antropólogo debería permitir a sus lectores captar las diferencias entre dos o tres versiones distintas del asunto (entre ellas las de los propios interesados), diferencias que se puede esperar correspondan a los diferentes propósitos y objetivos de los interpretantes. Esto es precisamente lo que Geertz nos niega: en sus escritos etnográficos, en especial en los más recientes, hay cada vez menos espacio para que los lectores manifiesten su aquiescencia o su desacuerdo y para que tracen sus propias conexiones.

La estrategia característica del modo geertziano consiste en basarse en una metáfora (el estado como teatro, la riña como texto) y luego sustentarla a través de falsees descriptivos, antes de culminar en una especie de tempestad de adjetivos. Por ejemplo:

Cualquier forma expresiva vive sólo en su propio presente, el que ella misma crea. Pero aquí ese presente se dispersa en una cadena de relámpagos, algunos más brillantes que otros, pero todos ellos desconectados, como "cuantos" estéticos. Sea lo que fuere lo que dice la riña de gallos, lo dice a borbollones (1973:445: cf. 1987:366)

Lo que es difícil de imaginar es la clase de evidencia que puede venir al caso para sustentar interpretaciones como éstas. Dice Spencer:

¿Cuál es, se pregunta uno, el equivalente balines, para los 'cuantos' estéticos, y qué clase de afirmaciones, qué explicaciones de informantes, qué entradas en una sudorosa libreta de campo, pueden haber sido sintetizadas en lo que Geertz presenta? (1989:148)

Spencer conjetura que Geertz respondería, sin duda, que lo que interpretamos no son hechos, sino ya en sí mismas interpretaciones. De acuerdo. Pero sería una gran gentileza de su parte consignar cuáles son las fuentes de una construcción interpretativa en particular. La idea de que no hay línea divisoria entre los hechos y las interpretaciones puede ser una excusa muy útil para el ejercicio de cierto estilo literario; pero el estilo en cuestión presupone una lectura pasiva. Tómalo o déjalo: las interpretaciones de Geertz son productos terminados, en los que se impide al lector construir su propia versión de la trama.

Geertz traiciona a sus inspiradores tanto como engaña a quienes le siguen de buena fe. La idea original de Ricoeur a propósito de interpretar un fenómeno como un texto enfatizaba que siempre debía ser posible ponerse a favor o en contra de una interpretación, confrontar interpretaciones, arbitrar entre ellas y buscar un acuerdo, aunque ese acuerdo estuviera de hecho fuera de alcance. Estas posibilidades quedan anuladas en la escritura de Geertz, porque él insiste en ser al mismo tiempo el autor del texto que es Bali y su intérprete. Lo que Geertz interpreta son sus experiencias. La ironía – concluye Spencer – es que el más hermenéutico de los antropólogos adopta una práctica literaria que cierra el círculo hermenéutico, limitando el acceso de sus lectores a lo que él quiere interpretar por sí mismo. De más está decir que otros autores, como Silverman (1990:136), Roseberry (1982) y Marcus (1986:179) han dejado constancia de la misma aprehensión, sumada a una condena de la reificación geertziana de los significados culturales.

Con la crítica Watsoniana terminamos con el tratamiento de las objeciones opuestas a Geertz desde la perspectiva de la propia antropología interpretativa. Toca ahora recorrer las que se han formulado desde fuera de la antropología para pasar luego a anotar las nuestras.

C) Críticas extradisciplinarias

En un artículo titulado "The Limits of Local Knowledge", publicado alrededor de 1987-88, el historiógrafo Vincent Pecora realiza una prolija crítica de los aspectos políticos escondidos en los ensayos de Clifford Geertz. Los contenidos de esa crítica política no nos interesan por ahora, pese a que revela una estremecedora fachada de anestesia política, acaso de hipocresía: lo que sí importa rescatar son los cuestionamientos de orden metodológico referidos, una vez más, a la forma en que la etnografía geertziana construye sus interpretaciones.

El énfasis de Pecora se sitúa alrededor de lo que Geertz caracteriza como "conocimiento local", y que ha venido a ser la idea sucesora y complementaria de la "interpretación densa", fundada diez años antes. De lo que se trata en el marco del conocimiento local (coetáneo de esa suprema cobardía epistemológica que ha dado en llamarse "pensamiento débil") es de superar la ilusoria tranquilidad de reducir complejos datos etnológicos a fórmulas del tipo "la explotación de las masas" o "la lucha de clases (5). Este programa ya había sido expuesto en el ensayo inicial de *La interpretación de las Culturas*, recuperando los principios del particularismo, bajo la doble consigna de la inferencia clínica y la generalización en el interior de los casos.

La estrategia del conocimiento local constituye, en definitiva, una promesa de mayor especificidad, una renuncia a las perspectivas totalizadoras, la convicción de haber hallado al fin una forma no reductiva de relacionar lo innato del ser humano con las vicisitudes de la conducta particular. Hay una curiosa simetría entre Rabinow y Pecora : lo que le preocupa a éste no son tanto las ideas antropológicas de Geertz, a las que no analiza como tales, sino la influencia que el pontífice del interpretativismo ha tenido en las corrientes de la "nueva historiografía" y en la crítica literaria (Jonathan Goldber, Stephen Greenblatt), asumiendo de oficio la representación de la antropología.

Pecora se refiere una vez más a la conocida interpretación de la riña de gallos como sustitutiva y emblemática de las luchas entre los hombres. La interpretación de Geertz tal como Pecora la reinterpreta (al igual que en la lectura de Crapanzano) subraya sentidos que son más evidentes para el lector inglés que para quien se lleva por traducciones "cock" es el término familiar con que se hace referencia a los genitales masculinos. "Cockfight" es, desde el inicio y literalmente, tanto "riña de gallos" como "contienda de penes".

Para Pecora resulta inaceptable ocultar los procesos que realmente importan bajo el manto de la semiosis cultural, como si Geertz escogiera (por ejemplo) la riña de gallos no tanto como proyección y símbolo de los conflictos humanos, sino como oportuno sustituto metodológico del análisis de la interacción social . En el análisis geertziano hay – dice Pecora – una excesiva transgresión de los órdenes de experiencia, al punto que es casi imposible decidir que clase de experiencia podría no constituir una especie de semiosis cultural. Hacia el final de "Juego Profundo" la interpretación geertziana acaba convirtiéndose en una especie de freudismo implícito, lo cual no alcanza para cumplir las promesas hechas en nombre del conocimiento local.

Pecora aduce que en las interpretaciones de Geertz existe una clara tendencia (defendida en nombre de una mayor concreción, de una atención hacia los detalles particulares y de la evitación de las totalizaciones esencialistas) hacia conclusiones más bien abstractas, genéricas y sobre todo ahistóricas. SE desencadena así una paradoja, que Pecora no se cansa de subrayar: lo que parecería valioso o significativo en el proyecto de la semiótica cultural tiende, en los hechos, a reducirse a una mayor abundancia de abstracciones antropológicas, sin que importen sus reclamos acerca de haber alcanzado una mayor especificidad.

Hasta aquí, en fin, la línea roja que en la masa de un consenso creciente dibujan las críticas ajenas más relevantes, que en muchos sentidos recuperamos y hacemos nuestras.

D) Nuevos aportes críticos

Uno de los problemas metodológicos que afronta una crítica que quiere ser responsable, es el de delimitar lo que podría llamarse el blanco de las objeciones. Sin duda alguna, Geertz comparte muchas de sus debilidades más notorias con la generalidad de los autores interpretativos. Encontramos en él la misma ruidosa inatención hacia los propios usos técnicos y metodológicos, la misma actitud equívoca respecto de

la pertenencia o del enajenamiento de sus propios recursos a la esfera de la ciencia, y el mismo simplismo excesivo hacia los presuntos parámetros de las ciencias naturales. Como si de todo lo que se ha pensado en los últimos siglos no hubieran decantado métodos que valieran la pena, fuera de las bondades de una difusa interpretación. Ni siquiera las venerables técnicas de la antropología (la administración de entrevistas, la cartografía de los escenarios, los mapas de situación, la elicitación del parentesco, la identificación del status de los informantes, la determinación genuina del estado del problema) han dejado moralejas que para los interpretativos merezcan su lugar bajo el sol.

La interpretación misma en antropología jamás ha sido objeto de una justificación en serio, y su dilema nuclear pocas veces ha sido planteado con justicia: pues si la interpretación de un hecho cultural remite con plausibilidad a nexos significativos con instancias de la misma cultura el hallazgo no calificaría como "interpretación" en absoluto, y si reenvía a experiencias exógenas probablemente sea infiel al contexto al que debiera ceñirse. Aunque las premisas y los enunciados del interpretativismo en general nos darían amplia apoyatura para el sarcasmo, aquí nos restringiremos a la figura de Geertz, procurando permanecer siempre en los lindes de un cuestionamiento interno. Por eso no capitalizamos cuestionamientos como el de Bloch, quien imputa culpa a Geertz por concentrarse nada más que en el discurso ritual, minimizando así los ámbitos igualmente importantes de la comunicación cotidiana o no ritualizada (Bloch 1977:286). Cada quien, a fin de cuentas, elige cuáles han de ser los hechos relevantes que se han de constituir en encapsulaciones o símbolos concentrados de las realidades más amplias.

Dividimos nuestra propia crítica a la antropología geertziana en cinco puntos que se refieren

1. a la falta de documentación de los pasos que en su etnografía conducen de los hechos a las interpretaciones conclusivas,
2. a la caracterización falaz y sesgada que Geertz realiza de la peculiar forma de "inferencia clínica" asequible a los antropólogos,
3. a la ambigüedad y falta de estructuración de su idea de significado,
4. a la impropiedad sistemática de la comparación literaria,
5. a la falsificación de una tradición humanística que se confunde con su objeto y
6. a su prédica normativa a favor de metáforas que deben originarse, necesariamente, en el lado humanístico de la divisoria científica.

d.1) Las tentaciones de la interpretación infundada.

Hemos visto que es posible cuestionar a Geertz desde muchos ángulos, y que no todas las críticas son infundadas, conspirativas o meramente negadoras. Lo importante debería ser qué es lo que permanece como valioso y positivo del programa de la descripción densa y el conocimiento local después que se reconoce por un lado la necesidad de una ciencia interpretativa y por el otro la pertinencia, por lo menos parcial, de todos los cuestionamientos que ya se han revisado, y que sólo representan una muestra irrisoria de las críticas posibles.

Creemos que, a la luz de sus resultados en la investigación sustantiva del propio autor y de sus seguidores, el crédito actual de la antropología geertziana es exiguo; lo seguiremos creyendo hasta tanto alguien consigne al menos una interpretación debida a Geertz cuyo proceso constructivo, desde la selección de los datos hasta la consumación definitiva (pasando por el tratamiento de las hipótesis alternativas), resulte mínimamente aceptable según algún canon que alguien especifique y sea, al mismo tiempo, imposible de lograr en términos de las concepciones convencionales del método. No es que no haya nada valioso en las miles de páginas que Geertz dio a la imprenta. El problema es más bien, parafraseando a Churchill, *que Geertz es un autor original e imaginativo, pero jamás simultáneamente*. Fuera de un estilo poderoso, lo que hay de nuevo en él no es tanto ni está sólidamente fundado, y los ocasionales aciertos no alcanzan a ser novedosos.

Que los declamados "significados" a los que nos lleva el método se agoten en el descubrimiento de analogías entre la riña de gallos balinesa y textos de Shakespeare o Dostoievski es, después de todo, bastante más pobre y bastante más incierto de lo que logra materializar cualquier etnografía *emic* o *etic* conducida con un mínimo de sentido técnico y responsabilidad profesional. No hace

falta, en suma, fundamentar una retorcida concepción "semiológica" que ignora metódicamente los laboriosos esfuerzos de la semiología concreta, no abolir las exigencias reflexivas que debe imponerse todo método para llegar nada más que a esto.

La interpretación que Geertz consuma debería ser, a su vez, el fruto de un acto de comprensión significativa que diferencia claramente entre lo que puede alcanzarse mediante la descripción densa y las "explicaciones" científicas convencionales. Como lo ha demostrado recientemente Tim O'Meara, numerosas "interpretaciones" geertzianas son explicaciones en el sentido más convencional de la palabra: las riñas de gallos pueden hacerse " porque los funcionarios son corruptos"; él y su mujer fueron aceptados entre los balineses "por haber huido con ellos de la batida policial"; los dientes de los niños se liman "para diferenciarlos de las bestias", etc. (O'Meara 1989) . Urge devolver a la etnología su memoria y su sensatez. No hay nada de peculiar en estas interpretaciones que las haga diferir de las que ha venido dando hasta hoy la antropología, que resulte intrínsecamente novedoso o que esté más allá del alcance metodológico de un periodista del National Geographic.

Después de dos décadas en las que el tremendismo de las promesas se valorizó como si fuese grandiosidad de los hallazgos, el coro es unánime. Desde el punto de vista de los procedimientos que despliegan, no es difícil darse cuenta que las interpretaciones geertzianas en general carecen de sustentación empírica y de rigor metodológico. Hasta los antropólogos ideológicamente afines no han podido menos que tomar distancia de la arbitrariedad que las inferencias de Geertz desarrollan con cierto afanoso automatismo. Parecería que el método de la descripción densa no consiste en otra cosa que en otorgar permiso a los seguidores del método para desembarazarse del nexo que debe mediar entre las conclusiones a que se llega y las premisas de que se parte, para poder imponer las interpretaciones que desean.

Casi todas las operaciones interpretativas de Geertz responden al mismo patrón de arbitrariedad caprichosa, presentada como interpretación perspicaz, revestida por un fastuoso oropel de juegos sintácticos y referencias cultas. No es casual que Rabinow, Crapanzano, Dwyer, Bourignon, Shankman, CONNOR, Pecora, Spencer, Marcus, Roseberry, Foster y Watson, ideológicamente disímiles y hasta contrapuestos, hayan llegado por diferentes vías al mismo dictamen.

Veamos un ejemplo más de esas transgresiones, particularmente expresivo por hacer estallar su contradicción en páginas contiguas: respecto de la afirmación de Bateson y Mead de que los gallos son como "penes ambulantes", idea relacionada con la concepción balinesa del cuerpo como segmentos separados, Geertz dice que él no posee "la clase de material inconsciente necesaria para confirmar o refutar esa curiosa idea". Podría pensarse que esa última frase testimonia cierto escrúpulo metodológico . Pero no es así. Geertz consigna que tanto Bateson y Mead como Jane Belo se ocuparon de la riña de gallos tangencialmente, y que él, en cambio, se propone tratarla con mayor profundidad. Pero en las páginas siguientes olvida sus dudas metodológicas y sus juramentos de hondura, y sin que ningún material sustantivo lo apoye afirma lo siguiente:

Los gallos son expresiones simbólicas o magnificaciones del yo del dueño (el yo masculino y narcisista desde el punto de vista esópico) [...] Al identificarse con su gallo, el varón de Bali se identifica no sólo con su yo ideal y con su pene sino también con las potencias de las tinieblas (1987:345)

Para llegar a estas conclusiones ¿no se requiere acaso "material inconsciente" de la clase que el mismo Geertz afirmaba no poseer? Nótese que Geertz va incluso más lejos que Bateson y Mead, ya que en su interpretación los gallos no se identifican ya con "penes", sino con "el propio pene", el pene del dueño .

Cualquier psicoanalista honesto trataría al menos de justificar esa especificación.

Estas conclusiones reclaman un aparato metodológico que a todas luces está faltando: pues, si "la cultura es pública, porque los significados lo son" (1987:24,26) ¿cuál es el nexo entre la psicología individual y las representaciones colectivas que (después del descrédito de las interpretaciones psicoanalíticas de la cultura) autoriza a hablar de las manifestaciones simbólicas de una sociedad como si fueran proyecciones de la psiquis de un solo sujeto?

Por qué Geertz exige material de apoyo empírico a las generalizaciones de otros estudiosos, mientras que él se arroga el privilegio de sustentar ciertas ideas (incluso muy parecidas a las que refuta) sin aportar ninguna prueba?

La arbitrariedad de Geertz, lo que Linda Connor caracteriza como "inconsistencia entre sus datos y sus conclusiones", lo que para Foster constituye un "camino oscuro" y lo que para Crapanzano Geertz saca de la galera, asoma también repetidas veces bajo la forma, más flagrante, de la contradicción consigo mismo. Ya mencionamos las caracterizaciones contradictorias del trance balines, señaladas por la misma CONNOR; habría que agregar a ese caso el que acabamos de comentar sobre la interpretación fálica de los gallos y unos cuantos más.

Veamos unos pocos:

Es muy frecuente que Geertz afirme en un artículo lo que niega enfáticamente en otro. El caso que sigue es asombroso: En la página 39 de *La Interpretación de las Culturas* Geertz deplora el uso antropológico de la ingeniería computacional (?) y de otras "formas avanzadas de pensamiento", reputándolas de "alquimia". En la página 51, por el contrario, pondera los avances de la cibernética y la teoría de la información, porque han dado a ciertas ideas de la antropología "una enunciación más precisa" y "un grado de apoyo empírico que antes no tenían".

En diversos artículos, Geertz promueve abandonar los símiles mecanicistas en beneficio de las metáforas sacadas de las humanidades (1980b:1983): en otro, afirma que la cultura se comprende mejor

No como complejos de esquemas concretos de conducta, [...] sino como una serie de mecanismos de control – planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman "programas") que gobiernan la conducta (1987:51)

Las contradicciones son tantas que invitan a ordenarlas en una tipología. Complementaria a ellas es la afición de Geertz a condenar a otros por pecados de los que él no está exento. En ocasión de comentar un texto de Mary Douglas, Geertz objetó la proliferación de metáforas desplegadas por esa autora con el objeto de ligar lo societario y lo individual. Para Douglas, dice Geertz,

La relación entre "pensamientos" e "instituciones" es vaga e inestable. El pensamiento "depende" de las instituciones. "surge" con ellas, "encaja" con ellas o las "refleja". Las instituciones "controlan" el pensamiento o les dan forma, las "condicionan", "dirigen", "influencian", "regulan" o "construyen". El pensamiento "sostiene", "construye", "sustenta" o "subyace" a las instituciones. La tesis tartamudea. [...] El método [de Douglas] deja el proyecto durkheimiano en el mismo punto en que lo había encontrado: a la deriva Los comentarios, como señaló Gertrude Stein, no son literatura (Geertz 1987:37)

Invitamos a releer las últimas páginas del ensayo geertziano sobre el juego profundo, donde las riñas de gallos "dicen algo acerca de algo" y constituyen "un cuento que los balineses se cuentan a sí mismos", para constatar si juicios semejantes, tan insidiosos y apodícticos, responden a la básica mala fe del autor o a la incapacidad metodológica del interpretativismo para percibir en el ojo propio vigas mayores que la paja ajena.

d.2) Inferencia clínica y paradigma indiciario

Geertz afirma, por una parte, que el concepto de cultura que propugna es esencialmente un concepto semiótico: el análisis de la cultura ha de constituir entonces, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en procura de significaciones. De inmediato estipula que para los antropólogos la empresa interpretativa consiste en una especulación elaborada en términos de "descripción densa". Aquí viene el célebre ejemplo de los guiños, que revelan una compleja estructura multifoliada de significados. Este análisis (que se confunde sin solución de continuidad con dicha "descripción") se asemeja a la tarea del crítico literario, pues en ambos casos lo que se persigue es desentrañar estructuras de significación.

Ahora bien; en opinión de Geertz, la tarea esencial de una teoría no ha de ser la de codificar regularidades abstractas, sino la de posibilitar la descripción densa; no generalizar a través de los casos, sino generalizar dentro de éstos. Generalizar en el interior de los casos se llama habitualmente, por lo menos en medicina y en psicología profunda, *inferencia clínica*. Una inferencia clínica consiste en situar una serie de significantes presuntivos dentro de un marco inteligible (1987:32-38)

Para contestar a esta postura hay que referirse a otras esferas de especulación, ideológica y formalmente emparentadas con la que acabamos de citar.

Pocos años atrás, uno de los patriarcas de la semiótica, Thomas Sebeok, comparó en un pequeño libro muy apreciado la abducción peirceana con los métodos detectivescos de Sherlock Holmes. Mediante una prolija purga contextual, en que se excluyen las fundamentaciones lógicas que el propio Peirce otorga al concepto, Sebeok acaba caracterizando la inferencia abductiva como "la mas sorprendente casi de las maravillas del universo", "un privilegio divino" "un relámpago" y "el más alto de los poderes puramente intuitivos".

Sebeok no está solo en el paisaje de estas ideas.

En una difundida compilación de artículos que celebran la "crisis de la razón" escribía Carlo Ginzburg, refiriéndose a la inferencia clínica, a la abducción, a las conjeturas detectivescas y al juicio de los expertos:

Se trata de formas de saber tendencialmente mudas (en el sentido de que [...] sus reglas no se prestan a ser formalizadas y ni siquiera dichas). Nadie aprende el oficio de conocedor o de la diagnosis limitándose a poner en práctica reglas preexistentes. En este tipo de conocimiento entran en juego (como se dice habitualmente) elementos imponderables: olfato, golpe de vista, intuición (Ginzburg 1983:38)

Es innegable que el paradigma indiciario de Carlo Ginzburg, el pensamiento abductivo de Peirce y Sebeok y la inferencia clínica de Geertz son la misma cosa, aspiran a los mismos objetivos, fincan en la misma masa de equívocos; sus entrecruzamientos son innegables, aunque los propios autores no hayan advertido públicamente su convergencia. Los paralelismos son puntuales: la inferencia clínica –abducción– pensamiento indiciario es particularista, no responde a la estructura lógica de la deducción, se ejemplifica idealmente en la medicina, no puede enseñarse bajo las formas de un conjunto de reglas y está mas o menos ligada al libre vuelo de la imaginación.

Pero esta coincidencia de los consensos no confiere a lo que se dice valor de verdad. Si algo es claramente mentira es precisamente esto. La inferencia clínica es el primer tipo de proceso inferencial que ha sido formalizado y mecanizado, infinidad de veces , bajo la guisa de los llamados *sistemas expertos* Un sistema experto es, en efecto, un programa de computadora que ejecuta inferencias basándose en indicios tan heterogéneos e imprecisos como las prácticas culturales que Geertz refiere . Existen docenas de sistemas expertos operando en hospitales, instituciones científicas y centros de desarrollo computacional, y hasta se ha propuesto taxonomías para clasificar estos sistemas que configuran una especie de proliferación desbordante. Todos los especialistas en diagnosis clínica han oído hablar de MYCIN, NEOMYCIN, PIP, INTERNIST, CADUCEUS y otros programas computados que concentran, mal o bien, el saber sedimentado de los expertos.

Más aún: el proceso de elicitación del conocimiento de los expertos en diagnosis clínica y de otras variedades indiciarias de la inferencia es tan aburridamente mecánico, tan regular, que en las instituciones de avanzada ya no se realiza siquiera mediante entrevistas, sino utilizando sistemas de computación especializados (Guru, VP Expert, KES, etc.) Estos programas se consiguen por pocos dólares en cualquier tienda de computación, se avisan por docenas en las revistas de inteligencia Artificial o se intercambian en diskettes en las reuniones de hackers. Lo que según Geertz y los indiciarios es o no es posible hacer en materia de cálculo intelectual y de comunicabilidad de la capacidad experta no responde a ninguna realidad conocida, no surge de un examen desapasionado de los hechos, no se inspira en ningún saber verosímil. Los pontífices interpretativos aseguran lo que se le antoja o lo que les conviene, descontando que quienes están propensos a adoptar sus ideologías les creerán a pies juntillas.

La ingeniería del Conocimientos y el diseño rutinario de sistemas expertos refutan la pretensión oscurantista de nuestros sabios, por lo que haremos bien en no seguirlos hasta ese punto. El antropólogo que ignore esferas científicas tan amplias y tan activas se expone, por lo menos, al ridículo. La mudez de los expertos sólo es, bien mirado, sordez de los sabios interesados en formular métodos que, como la "descripción densa" geertziana o la "serendipity" de los antiguos, tal vez no convenga que sean replicables. Los elementos imponderables a los que se alude despiden el tufillo iniciático, el gesto Zen, que acompaña a quienes se creen depositarios de un talento interpretativo difícil de transmitir, por cuanto su saber no se conforma a un método. La *competence* indiciaria, en suma es, según esta idea, prerrogativa de cierta clase de genios. Lo curioso es que entre quienes la sustentan nadie se ha tomado la molestia de verificarla, lo único que la mantiene en pie es un dictamen autoritario. Ante una platea a la cual, según los indicios, se presume tan ignorante como los que hablan sin mirar en torno, los portavoces del interpretativismo afirman sueltos de cuerpo que la inferencia clínica se caracteriza por atributos que nada tiene que ver con ella. O nos equivocamos de cabo a rabo, o en el imaginario interpretativo la realidad y la única verdad que reposa en ella han dejado de ser pertinentes.

d.3) Símbolo, Significado y Semántica

Si consideráramos el estatus de la semántica en el conjunto de la teoría del lenguaje, sus múltiples titubeos y sus portentosas lagunas, podríamos decir que un teórico que privilegia más los significados que otros aspectos de la sociedad, la historia y la cultura está trayendo a nuestra disciplina algo que se parece más a un problema que a una solución.

Ya es embarazoso que Geertz llame "semiótica" a una perspectiva que se ocupa de los significados, cuando el concepto, alrededor del cual ya se han establecido antes disciplinas centenarias, se refiere más bien a "signos" no siempre significadores. Pero la intención a que se apunta es más digna de desconfianza que la información académica en que se apoya. Hay algo de falaz en la insinuación del descubrimiento de una esfera de significaciones que los antropólogos anteriores a él se habrían dado el lujo de desconocer. Hay mucho de superficial en creer, además, que a esa dimensión semántica se puede llegar sin costos metodológicos mediante una hermenéutica que por otro lado nunca se caracteriza. En la profusión de significados, el optimismo interpretativo siempre percibe beneficios para su causa, nunca dificultades para su método.

No es irracional exigir que se especifique qué se quiere significar al hablar de significados. Que no se lo defina, si es que se desconfía de las definiciones; pero que al menos se lo acote para que no valga todo. El significado no es algo simple, ni transparente, ni el recurrir a él redundante invariablemente en una explicación satisfactoria; mucho menos en las interpretaciones monóticamente *etic* de Clifford Geertz. Donde rara vez se encuentra un significado que pertenezca, documentadamente, al aparato conceptual de los actores culturales.

Por otra parte, es palmario que el significado nos remite (1) por el lado del sentido y la connotación, a toda la subjetividad, tanto a la del etnógrafo como a la de los actores estudiados; y (2) por el lado de la referencia y la denotación, a todo lo objetivo o a todo lo real. Como lo plantearon hace ya sesenta años Ogden y Richards, no está claro qué signifique el significado ni qué beneficios metodológicos aporte instaurarlo como objeto sin una cuidadosa cualificación preliminar (cf. Ogden y Richards 1923). En la antropología geertziana, la articulación entre lo significativo y lo simbólico nunca se especifica; ambas nociones se dan por consabida o se resuelven en una ejemplificación no analizada. En la revisión crítica de *Local Knowledge* Lieberon sintetiza a este respecto una objeción que ha sido presentada por numerosos lectores sin llegar a cristalizarse en palabras. Dice Lieberon:

Nunca aprendemos realmente qué es para Geertz un símbolo, no la forma en que las cosas adquieren valor simbólico o varían en intensidad simbólica; no digamos nada ya de la manera en que cambian los símbolos (o los sistemas simbólicos) o en que se vinculan a los aspectos más amplios de la existencia social (1983)

La afirmación respecto de que los significados son proliferantes y multifoliados, y de que los mismos signos exteriores, sutilmente modificados o contextualizados, son capaces de transmitir sentidos diversos, no es originario de Geertz, ni es este estudioso quien ha propuesto la mejor estrategia para afrontar su

muchedumbre y su variabilidad. Otros antes y después de él han captado la existencia del problema, y algunos lo han resuelto de una forma bastante menos inmovilizadora.

Recordemos que lo que Geertz afirma perseguir es un orden inherente a los fenómenos, un modo de estructuración, alguna regularidad, aunque fuere peculiar a un caso. El problema con el significado geertziano es que no está verdaderamente estructurado. En Bateson vamos a encontrar jerarquías de significaciones enmarcadas en tipos lógicos: en Mary Douglas los significados (aún los implícitos) se despliegan en una cuadrícula cualitativa; en Goodenough las denotaciones se ordenarán en árboles y matrices; en Turner veremos los significados apiñándose en polaridades bien definidas o , si forman parte de un proceso, escalonándose en una secuencia de etapas. En Geertz no hay ninguna estructura vertebrante; sus análisis no nos descubren el orden entre las significaciones parciales, ni el sistema que presuntamente forman por si mismas, sino a lo sumo algún reflejo o correspondencia episódica entre cosas. Su conocimiento local es tan local que ni siquiera cubre los límites de un caso.

Contrariamente a la creencia de que la antropología interpretativa vino a traer un avance y una profundización inédita en el abordaje de los significados, lo único que percibimos en ella es un retroceso y una trivialización de la temática. En antropología podemos hablar del "significado" en dos estilos contrapuestos: el primero (que es el que escogió la corriente partidaria del análisis componencial) es problematizándolo de alguna manera concreta, lidiando efectivamente con él, tratando de desentrañar su anatomía interna y su disposición en campos de sentido, imponiendo un nombre y asignando un atributo a sus variables; el segundo (que es el que adoptó la antropología simbólica) consiste en renunciar a un abordaje formal y remitirlo todo a un orden de inexpresabilidades, libertades e incertidumbres, a una dimensión que sólo puede captarse en actitud estética, cuando no sentimental.

La primera estrategia es la más riesgosa, porque pone todas las operaciones metodológicas al desnudo; afronta la realidad con categorías definidas, y en seguida se perciben sus reducciones, sus arbitrariedades y sus esquematismos. Como decía Weber, los modelos duros atraviesan la realidad vulnerándose. La segunda táctica es la más segura, porque reenvía aquello que pudiera resultar embarazoso a un registro que no es objeto de ninguna interrogación, aunque a menudo se crea lo contrario y aunque las apelaciones rituales al "significado" (todopoderoso, determinante, incierto) llenen la boca de los humanistas. Tal vez sin advertirlo, la inflación geertziana del significado viola tanto la inclinación mayoritariamente a-semántica de la semiótica como disciplina constituida, como la exigencia interpretativa (plasmada en forma ejemplar por Gadamer) de la prioridad hermenéutica de la pregunta. En otras palabras, lo que hay en Geertz de semiología es prácticamente nulo, y lo que hay en él de hermenéutica se lima a una diseminación de citas inorgánicas.

En nuestro rastillaje en pos de ejemplos teóricos pertinentes a los efectos de su modelización computacional, hemos comprobado que las tendencias que más insisten en la primacía del significado son las que menos lo indagan atravesándolo con preguntas imaginativas, las que más se retraen ante la sola idea de cartografiar su estructura. A menudo se habla de fracaso del análisis componencial: fracaso taxativo, innegable, acaso vergonzante (cf. Reynoso 1986) El estado de salud de la antropología simbólica, en cambio, es menos fehaciente. Basta renunciar al método para obtener el beneficio de la duda, para que nadie advierta que el rechazo histérico y compulsivo de la formalización es, en cierto modo, la marca que señala el final de la búsqueda: algo así como la forja de un yelmo que en el mejor de los casos no se pone a prueba para evitar que se rompa y , en el peor, ni siquiera admite procedimientos para ser probado.

Si hiciéramos un balance de los últimos diez o quince años de la disciplina, hallaríamos que es la antropología simbólica y sus derivaciones interpretativas las que menos respuestas han obtenido, porque han renunciado a plantear preguntas que pudieran vulnerarlas, metodológicamente hablando. Ni una sola de las formas de representación que hemos adoptado en nuestros modelos proviene del simbolismo, por la sencilla razón de que él no ha propuesto ninguna. El simbolismo ha disfrazado de escepticismo y desapego hacia la Ciencia lo que en realidad no pasa de ser miseria teórica, grado cero de la metodología , en un ocultamiento de una crisis intelectual mil veces peor (por su esterilidad) que la que según se dice sufre la ciencia formal.

Como los hechos no hablan a menos que los interroge una teoría, como los significados no proliferan amenos que actúe un método interpretante (expresable, comunicable y replicable en tanto método), no ha habido ninguna diferencia pragmática entre carecer de método y abstenerse de preguntar .

El simbolismo no se dio cuenta que cuando proclamaba la primacía del significado y el triunfo de la sensibilidad estaba trazando un programa al que algún día se le exigirían resultados. Por más que se haya buscado disimularlo, fue el resonante vacío de significados aportados a la antropología por el esteticismo (el fracaso metodológico de la *thick description*) lo que produjo, hacia mediados de los años 80, la situación que algunos han llamado "el colapso de la representación". Ninguna otra tendencia estuvo en esos años lo suficientemente activa como para tener ahora que cargar con la culpa.

La falta de herramientas para abordar con algún provecho la dimensión de los significados acabó precipitando a las facciones más recalcitrantes del simbolismo en el rechazo filosófico de la representación y en la defensa de una "evocación" no representacional y por lo tanto inexpresable (cf. Tyler 1986). Este rechazo filosófico es, como hubiera dicho Geertz, un gesto muy duro para una ciencia tan blanda. Reivindicamos por consiguiente las formas convencionales y "suicidas" de la representación, teóricamente marcadas por un paradigma que interroga a la realidad en forma oblicua, resignándose a la parcialidad. Asumimos, en definitiva, que la representación sigue vigente, hasta tanto la demostración de lo contrario alcance cierto rigor y verosimilitud o hasta que alguien invente una ciencia mejor: una ciencia que no se agote, como la simbología geertziana, en el vaciamiento metodológico (tanto más amenazador cuanto más inconfeso) o, como la evocación tyleriana, en el vaciamiento incluso de ese vaciamiento.

d.4) La impropiedad sistemática del símil literario

Como complemento a nuestro capítulo crítico sobre los "significados" perseguidos por la antropología interpretativa, no podemos sino recusar formalmente el uso casi mandatorio de analogías literarias que Geertz y otros detrás suyo promocionan e instrumentan. Trazar un paralelismo entre la riña de gallos balinesa y una novela de Dostoievski o una obra teatral shakespereana (textos excesivamente emblemáticos por otro lado, como si se tratara de una parodia estereotipada de la cultura culta o de una concesión pedagógica) es un acto interpretativo que se funda en una constelación de supuestos y que desata un tropel de consecuencias que ningún geertziano parece haberse detenido a examinar.

En primer lugar, el hallazgo de símiles literarios que haga las veces de signos analógicos para tornar más inteligible la conducta extraña está sujeto a una infinidad de contingencias. Nada garantiza que *deba* existir una equivalencia literaria para cada rasgo o conjunto de rasgos relevantes de la conducta humana. Existe un inmenso riesgo de distorsión cuando se hace preciso hallar el símil en el universo de lo que los literatos escribieron, tal como accidentalmente ha llegado a ser. La descripción, densa o fina, se debe realizar forjando conceptos, de ser preciso, y no explotando parecidos más o menos forzados, siempre sospechables de estar al servicio de las insinuaciones de erudición a las que parecemos tan propensos.

En segundo lugar, es ostensible que un símil culto es estructural y sustantivamente atroz como concepto analítico. Los límites en que se inscribe la significación de una obra literaria son difusos y móviles. Ninguna obra, episodio o personaje literario es pasible de equipararse en bloque y miembro a miembro a ninguna instancia de la conducta cultural humana, sea afín o exótica: las que nos resultan más familiares, sin duda, se encuentran sobredeterminadas por connotaciones, valores y preferencias anímicas, en tanto que las que no lo son (por definición de los propios principios hermenéuticos) son incapaces de introducir ninguna comprensión adicional. En ambos términos de la comparación subsistirán, además, excedentes de significado que no hallarán pareja en la correspondencia. Aún cuando pueda aceptarse que una riña de gallos es en cierto sentido como Macbeth, habría que afinar la sugerencia bastante más, pues, de no ser así, la heurística interpretativa o bien nos llevaría a una generalización tan gruesa como "una secuencia de vida es como un drama", o a una precisión tan espuria que nos obligaría a preguntarnos cuál es el análogo balines de Donalbain.

En toda tradición cultural la literatura se concentra en torno de determinados arquetipos y desatiende otras simbolizaciones susceptibles de ser elucubradas. Se nos ocurre que *la comparación literaria es sistemáticamente impropia*, pues la distribución de atributos en uno de los dos conjuntos de referencia es, frente al otro, aleatoria, sesgada, discontinua y grumosa. Aún una familiaridad profunda con todos los géneros, obras y autores no redundaría en un emparejamiento del espacio interpretativo suficiente como para hacer del término literario de la comparación una matriz analítica adecuada. Siempre existirán rasgos culturales de la alteridad para los que nuestra tradición carezca de signos; el propio relativismo de Geertz, al que apela cuando le conviene, se basa en esta idea (cf. Geertz-1984)

Por último, es un hecho que en Occidente faltan géneros literarios enteros; basta pensar en el teatro Noh, en el Kabuki, en el Haiku o en el Campu para intuir la extensión de los territorios que no hemos explorado. Buscar en Occidente el depósito de símiles (como estamos condenados a hacerlo si ellos han de ser la clave familiar de nuestra hermenéutica) encubre la suposición etnocéntrica de la suficiencia de uno de nuestros registros experienciales (no concebido tampoco con ese objeto) como espejo y como límite de todas las formas imaginables de conducta humana. A esta altura, ya no se sabe si la misión de la antropología es, como decía Geertz, ampliar el registro de la experiencia humana, o mutilar experiencias irreductibles para que encajen en una horma vieja.

Es imposible reprimir la idea de que la distorsión introducida por un símil estetizante puede llegar a ser varios órdenes de magnitud más drástica y más amplia que el esquematismo que, ante el mismo fenómeno, introduciría el uso de modelos formales. Pero aunque las mutilaciones sean iguales, hay entre ambos estilos de investigación una diferencia que en nada favorece a la postura interpretativa: las ciencias formales saben que reducen la realidad y que la afrontan con esquemas rígidos, de aristas secas. La rarefacción de sus modelos es en el peor de los casos una pérdida calculada que, en su abstracción, se compensa con alguna ganancia descriptiva, explicativa o (por qué no?) interpretativa. La distorsión en el campo de las analogías estéticas, por el contrario, no puede ser elaborada casi por definición, pues lo estético es lo esencialmente inefable. También hay una diferencia abismal en lo que respecta al número de las herramientas disponibles: en la vertiente formal los recursos son innumerables, y están lejos de haber sido explorados con la suficiente intensidad para reputarlos infructuosos; en el campo interpretativo se nos quiere restringir a una sola posibilidad metodológica, que es la de la interpretación subjetiva como recurso y la analogía inverificable como resultado.

Para cualquier lingüista está claro que se traicionaría la fonética del chino si la anotáramos tan sólo con el repertorio del alfabeto español: para los geertzianos, en cambio, no hay traición semántica en afirmar que el signo que connota a una riña de gallos en Bali es una novela rusa o un drama inglés (lo mismo da), como si el lenguaje no pudiera articular significados nuevos, o como si esa no fuera en definitiva su propiedad. El esfuerzo del interpretativismo de leer los textos culturales en función de otros textos y de desplegar categorías vinculadas con la estética reproduce el método de los musicólogos del siglo pasado que escuchaban la música esquimal a través de Mozart o que dictaminaban, siguiendo a Jones, que la música china era estéticamente atroz. La antropología se constituyó derribando este género de adulteraciones; sería penoso que, por las razones que fueren, echemos a la mar tanto trabajo y volvamos, metodológicamente, a comenzar de cero.

d.5) La mixtificación de la tradición humanística

Cuando Geertz aboga por símiles extraídos de la tradición humanística como alternativa preferible al uso expresivo de las imágenes mecánicas, está simplificando y subvirtiendo la inmensa variedad de tradiciones humanísticas históricamente dadas, y confundiendo a su vez la criatura del humanismo idealizado que así construye con las virtudes de los diferentes objetos sobre los que las disciplinas humanísticas se han concentrado. Es así que en las interpretaciones geertzianas casi nunca vemos aplicada una conceptualización humanística cualquiera, porque toda la metáfora interpretativa se considera consumada apenas una riña de gallos o un estado despótico son puestos en los moldes de una novela o una obra de teatro. ¿Son las humanidades, entonces, el sitio en el que se originan los modelos geertzianos, o son más bien las obras literarias, las composiciones musicales o las realizaciones artísticas que aquéllas reclaman como sus objetos?

Si se trata de las primeras, es evidente que su variedad ha sido enmascarada en un ejercicio que se reduce a establecer una correspondencia ingenua: esta actividad cultural es como tal novela, esta otra me evoca el recuerdo de tal tragedia. Después de tanto aspaviento, esta asignación pueril es todo lo que las humanidades parecen inspirar. Los millones de páginas de discusión caliente escritas en nombre de la estética, de la historia del arte o de los que fuere desaparecen por encanto, como si las vicisitudes y conceptos de las humanidades reales fueran inmateriales, o como si su grano fuera excesivamente fino. Los antropólogos que posan de sutiles se conforman con muy poco. Ni siquiera el trance de la tipificación constituye un problema interesante, porque Geertz siempre elige tópicos conceptuales clásicos ("novela", "drama") que se suponen cristalinos, sin individualidad histórica o cultural, y no necesitados de definición.

Si se trata de los objetos artísticos, se ha perdido entonces la noción del origen último de los mismos en la propia experiencia humana. ¿No es en la vida, en la condición humana y en la historia, al cabo, que la

literatura tiene su génesis, sus motivos y sus esquemas? ¿Qué sentido fundante tiene volver a descubrir que la realidad se parece a una novela, cuando es aquella la que posibilita los contenidos de la segunda? Y por otra parte, si el concepto mismo de generalización en el interior de los casos y la idea del conocimiento local constituyen, como se nos ha dicho, una negación a las generalizaciones, ¿qué están haciendo en las páginas de estos libros esas referencias cultas a obras clásicas y universales? ¿No es contradictorio afirmar primero que las culturas viven en mundos idiosincráticos y diferentes, que sus significaciones no coinciden con nuestras palabras para concluir después que en sus aspectos claves se parecen a cosas que compartimos todos y conocimos siempre? ¿Puede una pregunta que es un enigma auténtico tener una respuesta que es literalmente un lugar común?.

Sea que el soporte de la idea de la interpretación sea una disciplina o un objeto disciplinar, en ambos casos Geertz olvida, convenientemente, que tanto el ejercicio del arte como el de sus análisis se rigen por métodos y normativas (talleres literarios, conservatorios, escuelas de actuación, reglas constructivas, preceptos académicos, teorías, criterios para evaluar performances, tratados de armonía) que en su encarnación antropológica brillan por su ausencia, como si la amplitud ecuménica de la perspectiva eximiera de cualquier preceptiva concreta. En el proceso interpretativo hay de todo menos rigor, y al no ser reflexivas las exigencias deja de ser posible reproducir en un estudio subsiguiente aunque más no sea el estilo exterior de la falacia.

Lo que hay al fin del camino de la interpretación es a veces una cosa y a veces la otra, metadiscursos analíticos simples mezclados junto a nombres de obras clásicas complejas, porque a veces viene a cuento decir como decía Gerturde Stein, mientras que otras es preferible insinuar que el autor sabe disfrutar un cuarteto de Beethoven. Y ambos logros lo revisten de la autoridad suficiente como para que se abstenga de cualquier trabajo metodológico real.

d.6) La productividad de los símiles naturales

Tanto Geertz como Turner afirman que los símiles procedentes de las humanidades poseen un plus de adecuación del que carecen los modelos y metáforas extraídos de las ciencias naturales (Geertz 1980b; Turner 1974). Ninguno de ellos considera pormenorizadamente cuáles podrían ser las estructuras de la metaforización, las articulaciones sintácticas, semánticas o pragmáticas de la analogía, que posibilitan la comprensión de un campo en función de categorías pensadas para esclarecer otro, sea cual fuere el sentido en que históricamente hayan circulado las heurísticas. Lo que para Max Blak o Paul Ricoeur involucra delicadas elaboraciones, para ellos se resume en un dogma de media página.

Detrás de esta refiguración del pensamiento social hay un conjunto de implícitos y de decisiones tomadas de antemano. Ni Geertz ni Turner justifican por qué las metáforas procedentes de las humanidades han de ser preferibles a las metáforas científicas, no prueban que exista una diferencia *formal* significativa entre ambas clases de heurísticas, ni examinan casos conspicuos de extrapolación de modelos que todo científico bien informado debería conocer, a riesgo de que se presuma que vive en una torre de marfil.

La historia reciente de las ciencias y de la tecnología, a la que ninguno de estos autores ha prestado la menor atención (contentándose con esgrimir un estereotipo global de "las ciencias naturales") nos demuestra que la circulación de las heurísticas, analogías, modelos y metáforas no obedece a la provincialización que ellos imaginan. Algunos ejemplos bastarán para demostrar que la segregación de los símiles conforme a su procedencia disciplinaria es inadecuada y distorsiva, por cuanto lo que interesa de las analogías no es en ningún modo su contenido sustantivo (pues en tal caso no podrían siquiera extrapolarse) sino su estructura, su correspondencia puramente formal, la posibilidad de construir las mismas configuraciones de ideas y procesos a través de diversos dominios de aplicación.

Es sabido que la biología molecular tomó sus metáforas raíces de la lingüística estructural, lo cual permitió elucidar nada menos que el código genético. Recuérdense los intercambios entre François Jacob y Roman Jakobson, a principios de los 70: bastó que se pudiera trazar una equivalencia formal o funcional entre la transmisión conceptual de mensajes lingüísticos y la transmisión hereditaria de mensajes genéticos (lo que en sí vendría a ser no más que una metáfora) para que la heurística comenzara a ser productiva. Independientemente de que la concepción del código que se tomó al principio no pudiera sostenerse con el paso de los años en la disciplina de nacimiento, el caso es que una ciencia más bien dura como la biología se apoyó productivamente en concepciones construidas en una ciencia más blanda, como a pesar de las

ínfulas de Levi-Strauss sin duda lo es la lingüística. El resultado de este intercambio fue nada menos que el "desciframiento" integral del código de la herencia y una inflexión revolucionaria en la ciencia biológica que la llevó incluso más allá de las previsiones más optimistas (o de los augurios más pesimistas, según se considere)

Otro caso es aún más ilustrativo y nos toca más de cerca. La más resonante innovación en materia de estrategias computacionales para circuitos de control, servomecanismos, sistemas de producción, modelos de simulación, modelos generativos e inteligencia artificial en sentido amplio se denomina *algoritmo genético*. El nombre es capcioso, pues la cuna de este algoritmo no es la genética sino la teoría evolucionista, el mismo modelo adaptativo cuestionado y cuestionable que han abrazado numerosos antropólogos antiguos y contemporáneos (Diener, Nonini, Robkin, Carneiro, Service).

En este caso la extrapolación ha sido vehemente y deliberadamente metafórica: cualquiera sea su ámbito de aplicación, las decisiones estocásticas se equiparan con mutaciones, el ciclo de adopción de una estrategia y su aplicación equivalen a una generación, el éxito de la estrategia se identifica con la adecuación adaptativa y así sucesivamente. Las críticas que en principio podrían hacerse a estos excesos son un alboroto inútil. El algoritmo genético es de lejos el más eficaz de todos los principios utilizados en la computación reciente, independientemente de que la idea que lo inspira pueda haber sido objeto de crítica en su ciencia de origen. En materia tecnológica todo parece anunciar que la década del 90 será la de las redes neuronales, a despecho de que ellas se funden en una concepción fisiológica y anatómica que no se sabe a ciencia cierta si es descriptivamente adecuada.

El uso de ideas psicológicas, antropológicas y lingüísticas en computación es mucho más frecuente e intensivo de lo que podríamos creer en estos tiempos de escepticismo metodológico. *Además, ninguna disciplina origina sus metáforas, sino que en el giro infinito de los signos siempre las toma de otra parte.* Toda la jerga computacional básica es imaginal y analógica: dígitos (dedos), campos, registros, marcos, paquetes, redes, filtros, máscaras, virus, caballos de Troya, árboles, matrices, archivos, índices, directorios, librerías, códigos, cajas de herramientas, servidores, estaciones, puertas, abortos, paletas, trampas, displays (exhibiciones), monitores, tablas, memorias, páginas, alarmas, ventanas, objetos, herencias, diálogos, menús, ratones, punteros. Después de Halliday se sabe que las ciencias y las matemáticas despliegan vocabularios en diversos "registros": reinterpremando palabras preexistentes (conjunto, campo, columna), armando palabras nuevas con afijos viejos (retroalimentación), inventando términos (gas), forjando tecnicismos con raíces arcaicas (Halliday 1986: 254-256). La Ingeniería del Conocimientos, además, utiliza con frecuencia modalidades de representación pensadas por los psicólogos y antropólogos cognitivos, desde Goodenough y Tyler hasta Berlin y Kay, sin que les turbe gran cosa el hecho de que en las disciplinas originarias estén desacreditadas porque su fundamento es demasiado frágil.

La vida tecnológica no tiende alambres de púa entre las disciplinas, como a los ideólogos del interpretativismo les gustaría que fuese: no hay un paisaje dividido, estanco, con la fealdad del lado de las máquinas y la belleza monopolizada por los artistas, como si no hubiera matemáticas imaginativas y artes rutinarias. Tal vez no este de más señalar que la antropología simbólica en particular y la interpretativa en general no han aportado nada a este intercambio de metáforas (y por si no estuviera claro, de ideas) que surca la revolución tecnológica de nuestros días.

Los ejemplos de extrapolación de símiles podrían multiplicarse hasta el cansancio. Sólo es cuestión de abrir las revistas científicas y ver qué es lo que está sucediendo en ámbitos tan diversos como el diseño de fractales, la teoría de catástrofes, la neurobiología, la ciencia cognitiva, la sinérgica o la computación en general. Lo que cuenta, en suma, es la forma de la idea, no su disciplina de nacimiento. Exigir que las metáforas procedan de la divisoria humanista puede congeniar con las modas de la época, pero no hay ninguna razón de peso para establecer entre esas analogías y las que provienen de las ciencias naturales demarcaciones ontológicas tan poco sagaces, tan globales y tan poco respetuosas de lo que al fin de cuentas es trabajo ajeno.

En un sentido Geertz y Turner tenían razón: necesitamos nuevas metáforas; sólo que sería bastante necio y arbitrario aceptar los crisantemos y espadas que proceden la literatura y excluir, por motivos que distan de ser transparentes (o que a su pesar lo son demasiado), las numerosas y productivas metáforas libres que pueblan la práctica científica.

Conclusiones

Creemos que nuestra compilación del marco crítico que se ha construido alrededor de Geertz, el fortalecimiento de se marco y la consideración de sus propuestas en referencia a un contexto de situación y a una trayectoria, tornan decaí en más dificultoso aceptar meramente las afirmaciones geertzianas como si fueran siempre consistentes con sus propios procedimientos o como si no tuvieran consecuencias metodológicas indeseables o indeseadas. Quien pretenda adoptar ese ideario de ahora en adelante habrá bien en responder primero a objeciones como las consignadas, a riesgo de transformar el debate antropológico en un diálogo de sordos bastante menos refinados de lo que el propio Geertz había propuesto.

Tal vez, en nuestra desmesura, creamos que esas críticas son atendibles, cuando en realidad no lo son. Pero la sospecha reflexiva de nuestras limitaciones interesa muy poco. Lo deseable sería que se respondiera a los argumentos de una buena ve, sobre todo si se opina que es muy fácil hacerlo, aunque más no sea para corroborar que los antropólogos interpretativos no están cerrados al debate que ellos mismos iniciaron.

Un juicio sobre la antropología geertziana sólo puede ser provisional y tentativo. Pese a lo que pueda parecer, aún no acabamos de cerrar un dictamen hacia el programa de la descripción densa, pues desde nuestra perspectiva el capítulo más decisivo de su historia (su adopción por parte de los antropólogos de este país) recién se encuentra en sus preliminares. En nuestras discusiones con colegas hemos dado varias veces con argumentos del tipo "la descripción densa me ha servido en el trabajo de campo (!)", "hay que prestar atención al significado (6)", "el estilo de Geertz es de una belleza sobrecogedora", "Geertz es Geertz", "quien es uno para cuestionar a semejante genio", o "el ensayo sobre la riña de gallos es redondo", sin que nos fuera posible siempre ordenar el debate alrededor de factores metodológicos más serios y precisos.

Dado que los argentinos no producimos localmente teoría antropológica, ni siquiera insinuada, lo que importa por ahora es preparar el camino para que la apropiación de las ideas de Geertz no se transforme en una nueva rendición incondicional. Habido cuenta del desprestigio que cubre a la mayor parte de nuestros métodos y a nuestra disciplina con ellos, cabe barruntar que se trata de un modelo que no es demasiado oportuno para la coyuntura actual: sus vinculaciones normativas e ideológicas con la posibilidad de un verdadero vaciamiento metodológico no son triviales, como no son casuales las resonancias de los vaciadores por antonomasia (Rorty y Feyerabend) en la escritura de Geertz.

Las fatigosas profesiones de equidistancia entre el científicismo y el irracionalismo en que abunda Geertz no alcanzan a convencernos. El truco es viejo: todos los que se hallan a la derecha del espectro ideológico claman estar en posesión del centro. El esquema retórico de esas aserciones, una doble antítesis ciceroniana prolijamente equilibrada e invariable de una a otra proclama ("ni A ni B; ni A' ni B' "), trasunta un control consciente que los bellos adjetivos no alcanzan a desmentir y revela acaso su visceral insinceridad. Veamos tres apretados ejemplos:

Nunca me impresionó el argumento de que como la objetividad completa es imposible [...] uno podría dar rienda suelta a sus sentimientos. Esto es lo mismo que decir [...] que , dado que es imposible un ambiente perfectamente aséptico, bien podrían practicarse operaciones quirúrgicas en una cloaca (1987:39)

El problema real es [...] cómo debe uno desplegar las dos clases de conceptos para producir una interpretación de la forma en que vive la gente que no esté ni aprisionada en sus horizontes mentales (una etnografía de la brujería escrita por una bruja) ni sea sistemáticamente ciega a las tonalidades distintivas de su existencia (una etnografía de la brujería escrita por un geómetra) 1984:124-125)

En las formas de ciencia más estándar el truco consiste en manejarse entre lo que las estadísticas llaman errores del tipo uno y errores del tipo dos: aceptar hipótesis que sería más sensato rechazar y rechazar otras que sería más inteligente aceptar: aquí se trata de arreglárselas entre la sobreinterpretación y la subinterpretación, entre leer más en las cosas de la que la razón permite y menos de los que ella demanda. (1983:16)

Aunque se trata de un típico subproducto de taller literario, susceptible de aprenderse, algunos antropólogos que conocemos sacrificarían unos cuantos contenidos a cambio de algunas formas como éstas, capaces de inscribirlo a uno en los panteones de la fama. No por nada Geertz ha sido definido como uno de los más excelsos artistas de las letras inglesas contemporáneas.

A Geertz le resulta fácil, por otra parte, demostrar el fracaso del cientificismo, porque las propias reglas a que se atienen las tendencias de linaje positivista les exigen poner todas las cartas sobre la mesa, y entre esas cartas el cientificismo se obliga a obtener resultados cuya ausencia puede disimularse mejor en un proyecto estético. Pero lo concreto es qué se nos ofrece a cambio y hasta qué punto la novedad funciona mejor que lo que ya teníamos.

El riesgo de renunciar a todo control metodológico para imitar el deslumbramiento de Clifford Geertz por la Europa culta o, en todo caso, para tratar de reproducir su innegable virtuosismo literario, nos parece demasiado grande como para correrlo precisamente ahora, cuando ha de ser el rigor de la ciencia (y no el placer del texto) lo que reivindicamos ante los oscurantistas que nos niegan nuestros subsidios o ante quienes desean borrar la antropología de la currícula.

Aunque sea posible evaluarlo en términos formales, de adecuación a la verdad y de crítica interna, Geertz sólo se comprende cuando se lo contempla en el marco de las transformaciones recientes de la intelectualidad norteamericana. Su obra ejemplifica la nueva capacidad de admiración del intelectual americano típico por la cultura humanista, el arte *clásico*, *la literatura selecta*, *el name dropping* de las veladas de *Te/Quel*, la crítica literaria y, por encima de todo, el pensamiento filosófico europeo, repartido en una predilección casi excluyente (y muy poco erudita) por los alemanes del siglo pasado y los franceses contemporáneos, a condición de que se trate de idealistas. Todo este caudal de indudable opulencia se opone, como utopía metodológica suficiente, a los usos prosaicos de una ciencia social convencional, cientificista y cuantificadora, construida por los interpretativos con elementos dispersos al sólo propósito de este comparación.

Aún en su nuevo papel de intelectuales en los científicos norteamericanos hay ingenuidades y pedagogías de receta en las que los europeos no incurrieron y que nosotros mismos supimos declinar. Obras esenciales del pensamiento posestructuralista francés (Derrida, Kristeva, Foucault), que recién ahora los norteamericanos descubren y traduce, fueron transitados por los intelectuales argentinos de hace dos décadas sin que el pensamiento social refigurara.

Geertz ahora influye hasta sobre Humberto Eco, quien cambió alborozado sus Teorías Generales por el magro fantasma del Conocimiento Local. El problema es cómo leeremos nosotros su lectura después de olvidar la nuestra propia, que ya es tan vieja. Sabíamos todo eso antes, aunque es posible que nuestro saber cambiara de manos junto con otros papeles de la deuda externa. Redescubrir el brillo de los franceses y demás europeos por mediación de una consagración americana se hubiera llamado en aquel entonces dependencia cultural, mentalidad colonizada, esnobismo. Ignoramos cómo se lo puede denominar ahora, cuando todos esos epítetos cayeron en desuso sin que desaparecieran los referentes que denotaban.

La perspectiva de que nuestros antropólogos se dejen convencer por un programa tan vacío sinceramente nos alarma. Que el modelo de Geertz, atestado de silencios, errores y disimulos metodológicos, se imparta como recurso instrumental no problemático en cátedras de metodología que presumen de finura epistemológica nos parece patético. Pero tal vez no haya grandes motivos para preocuparse. Todo ese intelectualismo modular nos debería parecer, a fin de cuentas, tan provinciano como lo fue el eficientismo positivista en el que América descolló cuando las circunstancias definieron el momento de hacerlo.

Que no se utilice nuestro pánico para minimizar nuestras razones. En nuestras latitudes las evaluaciones teóricas son esporádicas y superficiales, y está lejos de existir un ámbito de auténtica discusión, porque un ejercicio teórico decoroso cotiza bastante más bajo que un trabajo de campo mediocre. Pero aunque las ideas geertzianas deban ser resituadas para medir qué es lo que su existencia implica, lo esencial hasta aquí ha sido su crítica interna, en términos de las promesas que ellas rubricaron sin haberlas cumplido y de las piedras que arrojaron sin estar libres de culpa. Como Geertz a propósito del trance, de la inferencia clínica y de las metáforas, bien podríamos estar equivocados, o ser demasiado apocalípticos cuando lo mejor visto es integrarse y callar.

Hasta aquí la denuncia de sus ideas. Lo fundamental, en adelante, es más bien de orden metacrítico: qué hacer, en la docencia y en la práctica de nuestra disciplina, con algunas cosas que ahora sabemos acerca de ellas.

Notas:

(*) Trabajo presentado en el Tercer Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, Argentina, 1990. Reelaborado para su publicación en 1995 en la Revista de Antropología (de donde ha sido tomado, con el acuerdo del autor, para esta publicación en Acheronta)

1 – Universidad de Buenos Aires

2- La palabra es assesment

3- Entre paréntesis podríamos agregar que éste ha sido el caso hasta hace muy poco, con el cuarto capítulo de *El antropólogo como Autor*. De 1988. Geertz, por primera vez se compromete en la discusión con escritores vivos; asimismo, hace pocos años, quebrando una pauta de toda la vida, ha respondido a las objeciones de Carrithers (1990) en el *Current*, afirmando que nunca participó de la idea de que la antropología no es ni puede llegar a ser una ciencia.

4- Dennis Tedlock, codificador de la dialógica, ha hecho notas que en *Deep Play* los balineses pronuncian una sola palabra en su lengua (pulisi,pulisi) y lo hacen a coro. Podríamos señalar, para mayor abundancia, que se trata de una palabra extranjera, más que de una categoría cultural que les sea idiosincrática.

5- Sin pretender enmendar lo que aduce Pecora, diríamos que el objetivo de Geertz quizá no sea tanto el de evitar incurrir en esas formas ocasionales, como el de aniquilar esos contenidos en particular.

6 - ¡Como si Geertz fuera el introductor de la problemática semántica en antropología! ¡Cómo si no existiera casi desde siempre una discusión multitudinaria sobre las dificultades de la traducción, la multivocidad de los símbolos, la arbitrariedad de los signos, la posibilidad de lecturas divergentes y la incidencia del contexto!

Bibliografía

BLOCH, Maurice. 1977. "The past and the present in the present". *Man*, v.12, pp.278-292.

CARRITHERS, Michael. 1990. "Is anthropology Art or science?", *Current Anthropology*, V. 31(3), pp 263-282.

CRAPANZANO, Vincent. 1986. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description", Clifford & Marcus (eds), *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. N.York. Basic Books [trad. Esp. *La interpretación de Las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987]

1980a, Negara . *The Theatre state in nineteenth-century Bali*, Princeton, Princeton University Press.

1980b. "Blurred Gerner: The refiguration of social thought", *American Scholar*. 165-179.

1983. *Local Knowledge*. Further essays in Interpretive Anthropology. Nueva York, Basis Books.

1984, "Anti anti-relativism", *American Anthropologist*, v. 86

1987. "The Anthropologist at Large", *The New Republic*. 25 de mayo . pp.34-37.

1988. *Works and Lives*, Stanford. University Press, [Trad. Esp. El antropólogo como autor. Barcelona. Piados. 1989]

GINZBURG, Carlo 1983. "Señales. Raíces de un Paradigma Indiciario", en A. Cargani (ed.) *La Crisis de la Razón*. México . Siglo XXI

HALLIDAY, M.A.K. 1986. *El Lenguaje como Semiótica Social*, México, Fondo de Cultura Económica.

KEESING, Roger. 1987. "Anthropology as Interpretive Quest". *Current Anthropology*. V.29 (2), 161-176.

LIEBERSON, Jonathan. 1983. "Interpreting the Interpreter", *New York Review of Books*, 15 de marzo de 1984. p.43.

MARCUS, George. 1986. "Contemporary problems of ethnography in the modern world system". En J. Clifford y G. Marcus (eds) . *Writing Culture*, Berkeley. University of California Press.

OGDEN, C. I. A. RICHARDS, 1923. *The Meaning of Meaning*, Londres. Routledge & Kegan Paul.

O'MEARA, J. Tim. 1989. "Anthropology as a Empirical Science", *American Anthropologist*. V. 91, nº 2.

ORTNER, Shelley B. 1984. "Theory in anthropology since the sixties". *Comparative Studies in Society and History*. V. 26. pp. 126-166.

PECORA, Vincent. 1987. "The Limits of Local Knowledge". H. Aram Veesser (ed). *The New Historian*, Nueva York, Routledge, pp.243-276.

RABINOW, Paul. 1986. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-modernity in Anthropology". Clifford y Marcus. (eds) Op. cit.

REYNOSO, Carlos 1986. *Teoría, Historia y Crítica de la Antropología Cognitiva*. Buenos Aires. Búsqueda.

1991. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. México. Gedisa.

ROSEBERRY, W. 1982. "Balinese cockfights and the seduction of anthropology". *Social Research*, v.49. pp.1013-1028.

SEBEOK, Thomas y Jean Umiker-Sebeok. 1987. *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*. Barcelona. Piados.

SHANKMAN, Paul. 1984. "The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz". *Current Anthropology*. V. 25 (3). 261-279.

SILVERMAN, Eric Kline. 1990. "Clifford Geertz: Towards a more 'thick' understanding?", en Christopher Tiller (ed.) *Reading material culture*. Oxford, Basil Blackwell.

SPENCER, Jonathan. 1989. "Anthropology as a kind of Writing". *Man*. V.24. 145-164.

TURNER, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and metaphors*, Ithaca. Cornell University Press.

TYLER, Stephen. 1986. "Post-Modern Ethnography: From document of the occult to occult document". Marcus y Clifford (eds). O. cit.

WATSON, Graham 1989. "Definitive Geertz". *Ethnos*. V. 54. pp.23-30

El pensamiento mágico, el paradigma indiciario y las ciencias conjeturales

Federico Manson, Gabriel Púlice y Oscar Zelis

Este texto es el capítulo IV del libro
["De Sherlock Holmes, Peirce y Dupin a la experiencia Freudiana"](#),
 de los mismos autores

El jueves 12 de noviembre de 1998, en la sección policial, una noticia ocupaba la totalidad de la página 54 del diario *Clarín*, de la ciudad de Buenos Aires:

DOS MEDICOS ESTÁN PROCESADOS POR FALSO TESTIMONIO

Peritos forenses se pelean por una denuncia de mala praxis

Una denuncia por mala praxis médica presentada hace seis años - después de la muerte de una mujer que estaba por tener un hijo en la maternidad Sardá- derivó en una guerra entre forenses que incluye **acusaciones cruzadas** y pericias que se contradicen.

El caso se está resolviendo en tres procesos judiciales diferentes. Los protagonistas de la polémica son 40 de los forenses de la Corte Suprema, dos peritos de la Universidad Católica de Córdoba y los abogados de las partes.

La sospechosa muerte de la paciente, motivó la denuncia de su marido contra los obstetras que la atendieron, y de ahí en más, se sucedieron las supuestas «*argumentaciones científicas*» entre las partes involucradas.

En el caso citado¹, dos forenses de la Corte Suprema dictaminaron en una pericia que «*los médicos de la maternidad habían actuado correctamente*». Es entonces cuando el juez decide procesar por falso testimonio a ambos peritos forenses. Se realiza entonces una segunda pericia en la cual los restantes miembros de la Corte reafirman lo planteado por sus dos compañeros -lo que luego determinaría que la acusación por «**falso testimonio**» se ampliara a la mayoría de los mismos por encubrir a dos compañeros y falsear su dictamen. Surgen entonces dos médicos de la Universidad Católica de Córdoba que contradicen los resultados periciales de la Corte, considerando que los obstetras de la Maternidad sí incurrieron en mala praxis. En consecuencia, llevan la querrela a otro juez, quien decide retomar la investigación. La réplica de los acusados no se hace esperar, y así leemos en el artículo de Clarín que «*un miembro del Cuerpo Médico Forense dijo que el dictamen de los cordobeses tiene "errores científicos groseros"*». El nuevo juez de la causa, «*sin embargo, observó el dictamen de los forenses cordobeses con otros ojos: en su fallo lo elogió "por su ilustración, su fundamentación, la versación exhibida y la armonía que muestran las respuestas entre sí"*». Por su parte, el Decano del Cuerpo Médico Forense de la Corte había asegurado un mes atrás que los forenses que trabajan con él «*no cometieron fallas*» con respecto al caso. Finalmente, una afirmación de los forenses de dicha Corte, casi a modo de corolario, cierra la nota: «*El nuestro es un peritaje médico, por lo tanto supone un pronunciamiento hecho en base a principios que pertenecen a una ciencia no exacta, sino probabilística.*»

Introducimos este artículo periodístico porque configura un ejemplo de lo más ilustrativo sobre varios puntos problemáticos y de actualidad: el cruce entre la práctica científica y las Ciencias Jurídicas pone al descubierto, en primer lugar, la ausencia —al menos en este caso— de un criterio único para sancionar o no una «*mala praxis*» médica; lo que implica lisa y llanamente que no es *clara* ni *precisa* la determinación de la «*buena praxis*». En este episodio, además, en el que la vida humana misma aparece puesta en juego, queda a la vista que la investigación epistemológica no sólo reduce su interés a una discusión científicista o catedrática. Más allá de la ocasional conveniencia en que parecería sostenerse la afirmación final de los forenses de la Corte Suprema de Justicia —en tanto la medicina no es una ciencia exacta, los

principios y fundamentos sobre los que se pudiera basar cualquier pronunciamiento médico quedarían eximidos de toda exigencia de rigor suficiente como para poder determinar o no una mala praxis— lo que se plantea es una considerable incertidumbre acerca de los fundamentos científicos de esa práctica. Por otra parte, si el caso citado se refería a la *Medicina*, no es menos cierto que con respecto al psicoanálisis pesan quizás mayores sospechas acerca de su falta de «cientificidad» y de rigor. La referencia a la medicina se justifica por ser la abanderada de las «ciencias humanas», al tiempo que es de todas ellas la que parece tener las mayores aspiraciones a ser aceptada entre las «exactas». Veremos respecto de esto cómo se ubica el psicoanálisis, si son sus fundamentos y su práctica compatibles con el rigor científico y, en consecuencia, cuáles serían las premisas que se deberían postular en su campo en lo relativo a la metodología de la investigación. De todos modos, puede agregarse una pregunta previa: ¿cuál sería el criterio que permitiría «clasificar» a las ciencias? ¿Alguna de ellas puede sostener sin rubor el calificativo de «exacta»?

Para avivar la polémica, llevando incluso la cosa al extremo, podemos recordar aquello que Frege nos anuncia en la introducción a *Los fundamentos de la aritmética*: que en el campo de las matemáticas, reconocida «ciencia exacta», podría decirse que también se cuecen habas...

«Después de haberse alejado por cierto tiempo del rigor euclídeo, la matemática retorna a él e incluso trata de sobrepasarlo. En la aritmética, a consecuencia del origen indio de muchos de sus procedimientos y nociones, había aparecido un tipo de razonamiento más laxo que el de la geometría, creada principalmente por los griegos. Esta tendencia aun fue más acentuada por el descubrimiento del análisis superior; pues, por una parte, al tratamiento riguroso de estas teorías se oponían dificultades casi insuperables, cuya superación, por otra parte, no parecía ofrecer recompensa suficiente a los esfuerzos empleados en ella. No obstante, el desarrollo posterior ha mostrado cada vez más claramente que en las matemáticas no es suficiente un convencimiento puramente moral, apoyado por muchas aplicaciones convincentes. Para muchas cosas que antes pasaban por evidentes, se exige ahora una demostración»².

1. ¿Cuándo «comenzó» la ciencia?

Sabemos que las respuestas a este interrogante dependerán a su vez de qué entendamos o cómo definamos a «la ciencia». Entre los epistemólogos, parece haber acuerdo sobre el punto de inflexión que significó el surgimiento y consolidación de lo que se llamó la «física galileana», ya que numerosos autores coinciden en situar ahí el nacimiento de la física moderna y, con él, el modelo paradigmático que rige el concepto actual de «ciencia». Pero sabemos también que el progreso en conocimientos, saberes y praxis diversas se remonta mucho más atrás, hasta los albores de la humanidad, y que estos conocimientos y praxis humanas tienen una conexión y una relación innegable con lo que connota la palabra «ciencia». Asimismo, se coincide en postular que gran parte de las bases del conocimiento científico se encuentran en los pensadores de la Antigua Grecia, al apartarse de las explicaciones teológicas o mito-poéticas, y empezar a buscar una causa «racional». Sin embargo, es interesante notar que en la lengua griega no existía -al menos como lo entendemos actualmente- el término «ciencia». Sobre esto nos esclarece el investigador en epistemología y filosofía griega G. E. R. Lloyd:

«La ciencia es una categoría moderna, no antigua. En griego no existe ningún vocablo equivalente a nuestra "ciencia". Los términos philosophia (amor a la sabiduría, filosofía), episteme (conocimiento), theoria (contemplación, especulación) y peri physeos historia (investigación acerca de la naturaleza), se emplean cada uno en determinados contextos en los que la traducción "ciencia" es natural y no muy equívoca, pero, aunque estas expresiones se pueden usar con referencia a ciertas disciplinas intelectuales que podríamos considerar científicas, cada una de ellas tiene un significado muy diferente del de nuestra palabra "ciencia"». 3

Avanzando en la lectura del texto de Lloyd, nos percatamos de que tampoco a los pensadores modernos les resulta sencillo ponerse de acuerdo en precisar qué es la ciencia, y se notan discrepancias o ambigüedades con mayor frecuencia de lo que podría suponerse *a priori*. En efecto, vemos que J. G. Crowther, en *The Social Relations of Science* (Londres; 1967) define a la ciencia, en esa época, como «la conducta sistemática mediante la cual el hombre adquiere el dominio de su medio ambiente». Como se ve, para nosotros esto caería actualmente más en la definición de tecnología que de ciencia. Otra definición que encontramos por esos años es un poco más precisa para nuestro modo de ver: «La comprensión, descripción o explicación ordenada y sistemática de los fenómenos naturales» (M. Clagett; *Greek Science in Antiquity*. Londres; 1957). Esta parece acercarse más a nuestra idea, pero a poco de examinarla, vemos

que dentro de ella entrarían prácticas y teorías que en la actualidad no llegarían al estatuto de «científicas». No obstante, como si escuchara nuestra objeción, Clagett agrega que además ha de contar con «*las herramientas necesarias para dicha empresa*», incluyendo especialmente la lógica y las matemáticas.

Con relación a los orígenes de la ciencia, decíamos que uno de los planteos más difundidos es el que considera como precursores de la moderna ciencia, a todos los descubrimientos y avances tecnológicos del hombre prehistórico y antiguo -algunos las llamaron «*ciencias neolíticas*»-, que coexistieron en muchos casos con otros «*paradigmas*» como la magia, el mito, y el arte. Sin embargo, plantear una relación lineal y directa de ese movimiento, de las «*tecnologías primitivas*» a la ciencia, nos lleva por un camino que pasa por alto los elementos diferenciales que dan su privilegio y exclusividad a la ciencia moderna. Se admite que coexistieron -y coexisten- en nuestra cultura distintos «*saberes*», entre los cuales está el científico. Se abre así la cuestión de porqué un tipo de saber tendría la primacía sobre los otros, problema sobre el cual encontramos argumentos epistemológicos desde la antigüedad griega hasta nuestros días. A modo de ejemplo, podemos evocar aquello que Samaja planteara desde el marco de la *Epistemología Dialéctica*, desde cuya perspectiva el problema podría reformularse por medio del siguiente interrogante:

«¿Cuáles son las características efectivas de la organización epistémica del conocimiento y de su transmisión educativa que resultan exigidas por la vida del Estado y que determinan su supremacía político-social sobre las restantes formas de organizar el saber humano?». 4

Ya que la ciencia surgiría como resultado de la organización estatal de la sociedad, «*la cuestión de qué sea el método científico no queda satisfactoriamente despejada mientras no se reconstruye el proceso por el cual el conocimiento humano comenzó a ser organizado según la idea de la científicidad*». Esto permite diferenciar cuatro períodos:

1. «*Hubo un tiempo en que el conocimiento humano no conocía el paradigma de las Ciencias Positivas (episteme) como forma de organización y validación. La magia, los mitos, la poesía, la religión dominaban ampliamente toda la extensión de los contenidos de la conciencia humana*».
2. En un tiempo posterior, «*la ciencia apareció y ocupó un espacio, pero no fue ni extenso ni prestigioso, al lado de las otras formas de organización del conocimiento*».
3. Llegó el momento en que «*la ciencia aspiró a monopolizar la extensión completa de los contenidos de la conciencia humana, supeditando a su propio paradigma todas las otras formas de conocimiento, como grados inferiores...*».
4. Se presupone que este último período -que se extiende hasta nuestros días- está también incluido en el movimiento histórico «*que llevará al fin a la superación del conocimiento científico: a su transformación en otra forma de organización del saber humano*».

Como vemos, el abanico de las perspectivas que intentan abordar el problema de la científicidad se abre cada vez más, no siempre con la suerte de alcanzar alguna claridad. Renunciando entonces a la pretensión de liquidar el problema, nos proponemos desplegarlo todo lo posible para poder contar con mayores elementos desde donde pensar aquello que aquí nos interesa. En ese sentido, podemos destacar entre las investigaciones que aportan alguna nueva luz sobre el tema, el recorrido planteado por Carlo Ginzburg, en su texto: «*Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico*» 5. El autor, historiador y colega de Umberto Eco en la Universidad de Bolonia, realiza este trabajo -cuya primera versión en italiano es de 1979- bajo la tesis de que existe un paradigma de investigación no explicitado, y que él llamará «*indiciario o semiótico*». La riqueza de este trabajo nos llevará a dedicarle nuestra atención en varios de los puntos subsiguientes.

2. El Paradigma Indiciario.

En este texto, Ginzburg se propone exponer cómo, a finales del siglo XIX...

«...surgió sigilosamente, en el ámbito de las ciencias sociales, un modelo epistemológico (o, si se prefiere, un paradigma). El examen de este paradigma, que todavía no ha recibido la atención que

merece y que ha venido utilizándose sin que ni siquiera se haya formulado su teoría de manera explícita, puede quizás ayudarnos a superar la estéril oposición entre «racionalismo» e «irracionalismo».

Este modelo epistemológico va a oponerlo al más tradicional, que él llama el de la «física galileana». El cuadro que presentamos a continuación da cuenta del contrapunto planteado por Ginzburg entre el paradigma indiciario y el paradigma de la física galileana, que él ubica como punto de partida de la física moderna:

OPOSICIÓN DE PARADIGMAS DE INVESTIGACIÓN	
Paradigma «de la física galileana»	Paradigma «indiciario»
Prioriza lo repetible, medible y comunicable; las generalizaciones; las coincidencias.	Prioriza lo irrepetible; lo singular; lo original; lo sorprendente.
Lo cuantitativo.	Lo cualitativo.
Interés en lo <i>universal</i> , en la regla; descarta las características sólo individuales.	Interés en lo <i>individual</i> , en el caso.
Estudio de lo <i>típico</i> .	Estudio de lo <i>excepcional</i> .

La tesis de Ginzburg acerca del nacimiento y consolidación de este paradigma indiciario, de su «*genealogía*», es que se remonta a nuestros primitivos antepasados cazadores. Su origen hay que buscarlo bien atrás en la historia o, más precisamente, en la prehistoria. Según Ginzburg, la raíz de este paradigma está en la remota época en que la humanidad vivió de la caza. Los cazadores en algún momento aprendieron a reconstruir el aspecto y los movimientos de una presa invisible, a través de sus rastros: huellas en terreno blando, ramitas rotas, excrementos, pelos o plumas arrancados, olores, charcos enturbiados, hilos de saliva. Aprendieron a observar, a dar significado y contexto a la más mínima huella. ¿Se puede decir que también hacían «*cálculos*»? Sucesivas generaciones de cazadores enriquecieron y transmitieron este patrimonio de saber. «*Rastros*» de este saber nos llegan aún por medio de los cuentos populares en los que a veces se transporta un eco -débil y distorsionado- de lo que ellos sabían. Por ejemplo, una historia de Oriente Medio, transmitida de generación en generación, narra el episodio de tres hermanos que se encuentran con un hombre que ha perdido un camello. En el acto, los hermanos le describen el camello en todos sus detalles; el hombre entonces cree que lo han visto realmente, y ante la negativa de aquellos, los hermanos son arrestados y acusados de hurto. Finalmente, pueden demostrar ante el juez cómo a partir de unos rastros mínimos habían podido reconstruir el aspecto del animal al que jamás habían visto, y así recuperan la libertad. La misma trama argumental aparece en un episodio del *Zadig* de Voltaire (1694-1778): habiéndose perdido una perra de la reina y un caballo del rey, Zadig describe perfectamente las características de ambos; cuando responde que jamás los había visto, no le creen; y lo acusan entonces de haberlos robado. Finalmente puede demostrar que su descripción fue fruto de inferencias realizadas a partir de rastros que él había observado en el bosque, y así obtiene otra vez su libertad.

A este tipo de saber Ginzburg lo llama «*saber venatorio*»: su rasgo característico era la capacidad de pasar de hechos aparentemente insignificantes, que podían observarse, a una realidad compleja no observable, por lo menos directamente. Y estos hechos eran ordenados por el observador en una secuencia narrativa, cuya forma más simple podría ser: «*alguien ha pasado por aquí*». Esta característica del saber venatorio, de los rastreadores, de armar una narración, permite marcar una diferencia con lo que va a situar en términos de «*adivinación*». El modo de «*narración*» del primero, se opone al «*conjuro*» propio de esta última. El lenguaje de desciframiento de huellas se basa en figuras retóricas que lo vinculan al polo narrativo de la *metonimia* -excluyendo rigurosamente la *metáfora*- como es definida por Jakobson (1956): «*la parte por el todo; el efecto por la causa*». Esto último nos reconduce a la *abducción*, que en una forma simple puede ser entendida como la inferencia que se hace desde los efectos a la causa; en Peirce, del *resultado*, al armado del caso.

3. La adivinación y la ciencia, en la antigua Mesopotamia.

Hablábamos de diferenciar el *saber venatorio* de la *adivinación*. Si nos remitimos a los textos de la adivinación en la Mesopotamia, alrededor del tercer milenio A. C. podemos señalar ciertas coincidencias: ambos modelos requieren un examen minucioso de lo *real*, para descubrir huellas de acontecimientos que el observador no puede experimentar directamente. Excrementos, pisadas, pelos, plumas, en un caso; vísceras de animales, gotas de aceite en el agua, astros, gestos involuntarios, en el otro. Lo interesante es que, para sorpresa de muchos, la *adivinación* -mesopotámica en este caso- tiene también todo un método perfectamente puntuado, específico: pasos a seguir, etc. Para ilustrar y profundizar este «*método*», nos remitiremos a un artículo del destacado asiriólogo A. L. Oppenheim, quien para comprender la adivinación mesopotámica considera esencial...

«... ver en ella una "ciencia", es decir un deseo de hacer frente a la realidad, deseo dotado con la misma seriedad de propósito y con la misma aspiración global innata que caracteriza a ese aspecto de nuestra moderna relación con la realidad que llamamos ciencia.

El saber de la adivinación mesopotámica está codificado en extensas colecciones compuestas por unidades muy formalizadas de una sola frase que nosotros, los asiriólogos, llamamos agüero. Cada agüero se compone de una prótasis, en la que se describe el rasgo o el acontecimiento ominoso, y una apódosis, que ofrece una predicción. La prótasis trata de observar los aspectos específicos y objetivos de la realidad crítica y sistemáticamente, y de describirlos. Además, tanto la observación como la descripción, están notablemente desprovistas de actitudes irracionales, de explicaciones a priori y de referencias a agentes divinos (...) Las observaciones (...) que reducen los hechos complejos a subunidades inequívocamente enunciables (...) reflejan una actitud consecuentemente racional que quizás no tenga otra que se le iguale en la literatura mesopotámica». 6

El tema crucial de estos «*agüeros*» está situado en la relación entre la prótasis y la apódosis, o sea, entre la descripción de la observación, y la predicción que se concluye o se deriva de ella. ¿Puede llamarse a esto «*inferencia*»? Sigamos a Oppenheim:

«La característica esencial de todos los textos sobre los agüeros (...) consiste en que no se puede establecer una relación obvia entre un acontecimiento, encuentro o rasgo siniestro y la naturaleza de la predicción derivada de él. Con esta afirmación no se pretende negar la existencia de algunas relaciones paranomásticas -retruécanos y juegos de vocablos- entre la prótasis y la apódosis, ni la existencia de asociaciones que evidentemente dan a ciertas palabras connotaciones favorables o desfavorables que pueden influir en el carácter de la predicción. Sin embargo, en la gran mayoría de los agüeros es imposible descubrir una relación racional...».

Aquí, según el autor, nos encontramos con un problema: «*la imposibilidad de apreciar adecuadamente las asociaciones conscientes y subconscientes inherentes en las palabras de un idioma muerto*» 7. En relación a la «*astrología*», es interesante lo que señala -refiriéndose a la Babilonia del primer milenio A. C.- acerca de cómo se fueron haciendo los registros de sus primeros astrólogos a partir de las observaciones de los astros y del ritmo de las repeticiones de los fenómenos del firmamento: «*Con el tiempo -agrega Oppenheim- esos órdenes de sucesión fueron expresados en términos numéricos, y de este modo, nació de la astrología, o sea de la adivinación, la astronomía matemática*». Siguiendo con el contrapunto que proponía Ginzburg entre el saber adivinatorio y el saber del cazador-rastreador, se puede señalar que la adivinación apuntaba hacia el futuro, mientras que los cazadores apuntaban al pasado real, aunque fuera el de unos instantes atrás. Sin embargo, en términos de comprensión, el enfoque era en ambos casos similar y se repetían las mismas etapas intelectuales: análisis, comparación, clasificación. En la literatura de los adivinos mesopotámicos se puede captar que surge, de a poco, una gradual intensificación de la tendencia a *generalizar* a partir de hechos básicos, pero esto no eliminó la tendencia a inferir las causas de los efectos. O sea, la convivencia entre mantener esta manera de inferir causas a partir de los efectos y también ir pudiendo formar generalizaciones.

Entonces, lo que plantea Ginzburg es que todo esto representa un paradigma común en el conocimiento mesopotámico general, y no solamente en la adivinación. Un enfoque que implicaba el análisis de casos particulares, que podían reconstruirse sólo a través de huellas, síntomas o indicios. De modo similar los textos legales no consistían en enumerar leyes y ordenanzas sino que debaten un cuerpo de casos reales. Es decir, siguen manteniendo el valor de la singularidad. Entonces sí es legítimo hablar, en este caso, de un «*paradigma indiciario o adivinatorio*» que aparece como denominador común en la cultura mesopotámica. Que puede ser orientable hacia el futuro, como por ejemplo en la adivinación propiamente dicha; hacia el pasado, como en la Jurisprudencia o el conocimiento legal; e incluso hacia el pasado, presente y futuro, tal como podríamos situar en la ciencia médica en su carácter diagnóstico -aplicado al pasado y al presente- y el pronóstico -en el que se aventura al futuro. Este paradigma pasaría luego por el tamiz de la Grecia Antigua y seguiría subsistiendo por ejemplo en la medicina hipocrática.

4. La Medicina Hipocrática.

Podemos encontrar referencias sobre la práctica de la medicina hipocrática en Grecia, entre los siglos V y IV A. C., en los llamados textos del *Cuerpo Hipocrático*, el cual está conformado por más de 50 tratados completos que genéricamente fueron asignados al gran médico del siglo V, Hipócrates, aunque se supone que muchos de ellos fueron escritos por sus discípulos. Allí encontramos, entre otras cosas, escritos sobre cirugía, ginecología, dietética, etc.; registros diarios de clínica práctica; y notas y disertaciones sobre diversos temas relacionados con la inquietud médica de esa época. Sin embargo, los *tratamientos* mencionados son muy pocos y de carácter general, deduciéndose de ello -en la opinión de Lloyd 8- que el papel del médico era por entonces más frecuentemente preventivo.

Uno de los principales objetivos de estos pioneros de la medicina fue lograr la aceptación en la comunidad de que las enfermedades eran fenómenos naturales cuyas causas eran asimismo naturales, y no divinas. Nos ilustra al respecto el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*, donde podemos leer que se rechaza la idea de los agentes sobrenaturales, reconociéndose en contraposición a ello el valor de las observaciones metódicas y detalladas en el «*diagnóstico*» de una enfermedad. La misma línea de pensamiento hallamos en el libro sobre el «*Prognóstico*», donde al examinar un paciente *agudo* -con fiebre alta- el médico se centra en la observación de su rostro, su color, la textura de su piel o, en referencia a los ojos, «*si rehuyen el resplandor de la luz o lagrimean sin causa ... o si los blancos son lívidos o acusan la presencia de pequeñas venas oscuras, o si alrededor de los mismos aparecen legajosidades, o si se extravían o sobresalen o están profundamente hundidos...*»: todos estos síntomas eran considerados como indicadores de la muerte 9.

Como puede apreciarse, hay un esfuerzo explícito de los médicos hipocráticos orientado a sentar las bases de una observación más objetiva, sin prejuicios o presupuestos filosóficos, que pudiera a su vez servir de guía en su práctica e investigaciones. En apoyo de esta postura, algunos de ellos protestan en sus escritos contra el traslado de conceptos y teorías filosóficas a la medicina; por ejemplo, en *Sobre la medicina antigua*, el autor condena a aquellos que se fundamentan en supuestos teóricos como «*lo frío*», «*lo caliente*», «*lo seco*», «*lo húmedo*», dado que -en su opinión- «*restringen el principio de las causas de las enfermedades*». La medicina, dice, es un arte, *techne*, y el tratamiento del enfermo no es una cuestión azarosa, sino que implica habilidad y experiencia:

«*Así, considero que la medicina no necesita postulados vacíos, como ocurre con los temas oscuros y problemáticos, con respecto a los cuales, quien trata de aprehenderlos por completo se ve forzado a recurrir a un postulado, como por ejemplo, cuando se trata acerca de las cosas de los cielos o de las que se hallan debajo de la tierra; pues si alguien fuera a revelar y describir la naturaleza de estas cosas, no resultaría claro ni al mismo que habla ni a su auditorio si lo que ha dicho es o no verdadero, dado que no existe ningún criterio de referencia para lograr un cabal conocimiento*».

Sin embargo, siguiendo la lectura de estos tratados puede advertirse cómo, a pesar de que se proponen una observación y descripción objetiva, despojada de presupuestos filosóficos, no pueden evitar volver a recaer en ellos: poco más adelante, en este mismo tratado se referirá, para ejemplificar las diversas cosas que existen en el cuerpo, a «*lo salado*», «*lo dulce*», «*lo ácido*», «*lo astringente*». Por lo que podemos decir que, a pesar de sus postulados, parecen acercarse bastante a doctrinas filosóficas como la de Anaxágoras (445 a.C.). Otro ejemplo de esto podemos hallar en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, cuyo autor critica a quienes pretenden sostener que el hombre es *aire, fuego, agua o tierra...* aunque él mismo

escribe, mas adelante, que sus componentes son los cuatro humores: *la sangre, la bilis amarilla, la bilis negra y la flema*; cada uno de los cuales es asociado con dos de los cuatro opuestos primarios: *el calor, el frío, lo húmedo y lo seco*; predominando en el cuerpo, cada cual a su vez, en una de las cuatro estaciones del año. Vemos entonces que hay allí una superposición involuntaria de las teorías filosóficas en la introducción de estos elementos, que terminan filtrándose en la explicación médica. Sin embargo, podemos destacar al menos tres rasgos diferenciales y novedosos:

- 1) Los hipocráticos empiezan a apuntar a las «*cuestiones de método*» para diferenciarse de la especulación filosófica de su época.
- 2) El tener en vista una finalidad práctica -el tratamiento del enfermo-, los lleva a confrontarse con la clínica y analizar casos individuales.
- 3) La implementación de su concepto central de síntoma (*semeion*) es articulado al método de observación y descripción como modo de abordar lo inobservable (la enfermedad en sí).

El silenciamiento de este paradigma, es decir, el hecho de que haya subsistido meramente en forma implícita, se ha debido en opinión de Ginzburg a que «*quedó eclipsado por completo por la teoría platónica del conocimiento, que dominaba en círculos de mayor influencia y tenía más prestigio*». Cabe agregar que los hipocráticos tuvieron que competir con otros saberes además de la filosofía. Por ejemplo, los templos o santuarios de curación, como el «*Templo de Asclepio*», donde se ofrecía curación a enfermedades mediante el procedimiento de la *incubación* -que implicaba dormir en el santuario-, mediante el cual se esperaba que el enfermo, si tenía un sueño adecuado, despertara curado. De esta manera, «*hasta la tan famosa medicina racional hipocrática tuvo que tener en cuenta la competencia teúrgica*¹⁰». No obstante, y a pesar de tan vigorosos poderes en contrario, esas primeras experiencias han tenido evidentemente la suficiente fuerza como para alcanzar a sentar los fundamentos de una «*semiología médica*» que se sostuvo en el tiempo y tardó mucho en ser superada: según Lloyd, no hay en la literatura médica existente hasta el siglo XVI nada que iguale a estas historias clínicas; y uno de los principales autores a quien se debe el resurgimiento de las historias clínicas detalladas, Guillaume de Baillou -nacido en 1538- adoptó claramente como modelo el tratado hipocrático *Epidemias 11*.

5. Desarrollo de las disciplinas «*indiciarias*».

La tesis de Ginzburg es que más allá de lo particular de su aplicación a la ciencia médica, lo importante es situar en la medicina hipocrática la prevalencia de un paradigma científico -al que llamaremos *indiciario*- que a pesar de todo siguió sosteniéndose de diversas formas en nuestra cultura hasta que llegó lo que él denomina «*una cesura decisiva*»: momento determinado por la aparición de un nuevo paradigma científico basado en la física de Galileo (1564-1642) -el cual, además, ha resultado más duradero que ella misma:

«Aunque la física moderna encuentre difícil definirse a sí misma como galileana (lo cual no significa que haya renegado de Galileo), la importancia de éste para la ciencia en general, tanto desde una perspectiva epistemológica como desde una perspectiva simbólica, permanece inalterada...».

Aquí es preciso situar que, evidentemente, ninguna de las disciplinas que hemos llamado *indiciarias* -ni siquiera la medicina- cumpliría los requisitos exigidos por los criterios de inferencia científica esenciales en el paradigma de Galileo. ¿Por qué? Porque todas estas disciplinas -tal como señala Ginzburg- «*...tenían por objeto, ante todo, lo cualitativo, el caso o situación o documento individuales en cuanto individuales*». Esto implica que, sobre sus resultados, había siempre un elemento de azar; basta con recordar la prevalencia de la conjetura -vocablo cuyo origen latino radica en la adivinación- en la medicina, la filología y en la «*adivinación*» misma.

Entonces, agregamos una palabra clave más que es «*conjetura*», que nos llevará a investigar aquello que luego se denominaría genéricamente como el grupo de las «*ciencias conjeturales*», y que surge como oposición al paradigma de la física moderna; la cual, si bien supera -como decíamos- a la física de Galileo, no se va a apartar de sus cánones básicos: la tendencia a priorizar lo general, incluso a veces descartar las características individuales para sólo localizar lo que se repite como general, lo cuantitativo, lo repetible, lo medible; el estudio de lo típico, en oposición de lo excepcional. Entonces, habría una decisión a tomar

según se elija uno u otro paradigma, que implicaría dejar de lado todo un aspecto de la investigación. Ahora bien, si se opta por un modelo, y se descarta avanzar sobre la otra parte de la cuestión... algo se perdería irremediablemente. ¿Es posible atravesar esta dificultad, y conciliar en un trabajo de investigación científica lo universal y lo singular? Este es un interrogante que dejaremos planteado.

El paradigma indiciario, a su vez, se fue ramificando en distintas disciplinas¹². Esto podemos observarlo, por ejemplo, en el arte de los *Bibliotecarios del Vaticano* para lograr descubrir de qué fecha databan ciertos manuscritos del griego o del latín, reconocer su autenticidad o localizar -o conjeturar- a qué autor pertenecía cada texto. Otro interesante ejemplo son los estudios que comienzan a realizarse sobre los *caracteres* en la escritura: se trata de «*expertos*» que se pusieron a estudiar cómo era el enlace de una letra a otra, o los estilos, o las particularidades del «*dibujo*» de la letra, a partir de lo cual iría a surgir el concepto de «*carácter*», al enlazarse el «*carácter*» de la letra y «*la personalidad*» del escritor. Momento que marca el nacimiento de la ciencia llamada «*Grafología*»; también tenemos la «*Filología*»; etc.

Podemos citar aquí otra importante referencia de Ginzburg en lo que hace a los «*precursores*» de las ciencias conjeturales: se trata de Giulio Mancini, contemporáneo de Galileo y médico principal del papa Urbano VIII, quien fuera también especialista en arte. Él es quien inicia lo que se llamaría después el *arte del «entendido»*: el *entendido* en pintura, el *entendido* en arte... Mancini también escribió un libro -especialmente dirigido a los nobles y asiduos concurrentes a las exposiciones de pintura antigua y moderna que se celebraban todos los años en el Panteón-, en cuya parte más original establece un método para reconocer pinturas, identificar falsificaciones, y distinguir las copias de los originales. «*Así, el primer intento de establecer la categoría de entendidos (connoisseurship), como se la llamaría un siglo más tarde, lo realizó un médico famoso por sus brillantes diagnósticos, quien al visitar a un paciente «podía adivinar» (divinabat) de una rápida ojeada el resultado de la enfermedad (Eritreo; 1692) »*.¹³ Lo más interesante, más allá del método de Mancini, es la *suposición* que allí se pone en juego: «*El hecho de que una pintura sea, por definición, única, irrepetible...*»¹⁴.

No obstante, hay una interesante anécdota que da cuenta de la dificultad del mismo Mancini para sustraerse de la influencia del paradigma galileano, que briosamente empujaba hacia el estudio de lo típico más que de lo excepcional, y «*hacia una comprensión general de la obras de la naturaleza antes que a la adivinación*»¹⁵. En la misma corte de Urbano VIII, durante el año 1625, había aparecido un becerro con dos cabezas. Se suscita de inmediato una gran discusión dentro del círculo vaticano y entre los científicos de la época sobre si se trata de *un* animal o de *dos*, de *un* individuo, o de *dos* individuos. Para los médicos eran dos, por tener dos cerebros -ya que ellos planteaban el centro de la individualidad en el cerebro-; pero los seguidores de Aristóteles concluían que se trataba de un solo individuo, ya que para ellos lo decisivo era el corazón. Mancini, por su parte, a pesar de sus ideas emparentadas a lo indiciario en el terreno del arte, basa todo su trabajo sobre el caso en tratar de encontrar patrones comunes con los demás becerros, no en buscar lo singular de este becerro de dos cabezas, sino en buscar lo general, lo que se mantiene de la especie. A pesar de estas contradicciones, sin embargo, veremos de que modo sus ideas «*indiciarias*» fueron retomadas y perfeccionadas algún tiempo después...

6. Morelli, Holmes y Freud.

Decíamos que Mancini fue, además de médico, uno de los creadores del género de los *entendidos* en el arte pictórico, y que incluso escribió un tratado para identificar la autoría de las pinturas. Pues bien, siguiendo las pistas halladas y transmitidas por Ginzburg, llegamos a otro médico italiano -asimismo *entendido* en pinturas-, pero ahora en el siglo diecinueve. Se trata de Giovanni Morelli, quien entre 1874 y 1876 publica un tratado con el que se hace famoso: «*un nuevo método para la atribución correcta de las pinturas de los viejos maestros*»¹⁶, que suscita con su aparición mucha discusión y controversia con otros historiadores del arte, de línea más clásica. Morelli hace notar allí que los museos estaban llenos de pinturas atribuidas de manera errónea. Asignarlas correctamente -dice- es a menudo muy difícil, porque con frecuencia son pinturas sin firma, o han sido repintadas, o restauradas de manera deficiente. En consecuencia, distinguir una copia de un original no es tarea sencilla. Lo que él propone, entonces, es que hay que abandonar la tendencia habitual a privilegiar las características más obvias de una pintura, ya que éstas son las más fáciles de imitar. Habrá que concentrarse en cambio en los detalles menores, especialmente en los menos ligados al estilo típico de la escuela del pintor. Los elementos a prestarles especial atención serían entonces, por ejemplo, los lóbulos de las orejas, las uñas, la forma de los dedos de las manos y de los pies... Así, Morelli identificó la peculiar forma de pintar las orejas en maestros como Bramantino, Cosme Turá, Fra Filippo, Signorelli, Boticelli -por citar algunos-, tal como este

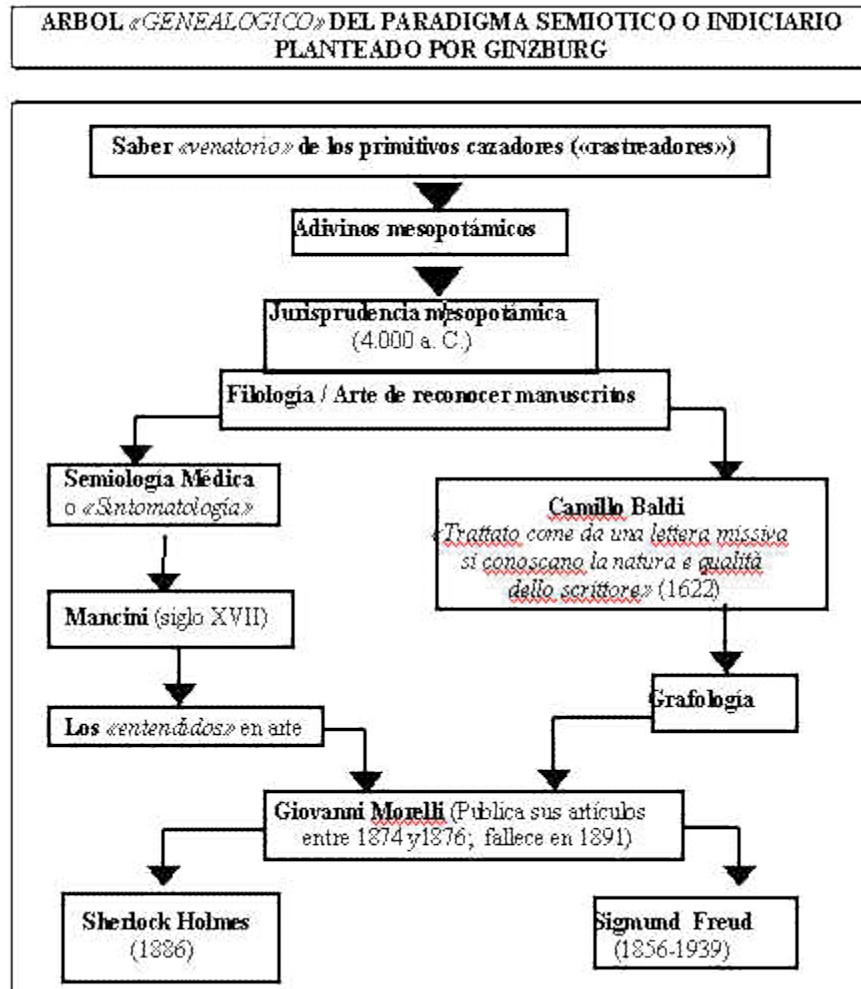
elemento aparece en las pinturas originales, pero no en las copias: las orejas de las pinturas de Botticelli, no coinciden con las de ningún otro pintor. Esto le permite atribuir en forma correcta las obras correspondientes a cada autor según esos rasgos característicos, descartando aquellas que no los tienen. Edgard Wind, que es el historiador del arte a quien debemos -según Ginzburg- el renovado interés por la obra de Morelli, resume la peculiaridad de su método de este modo:

«Los libros de Morelli tienen un aspecto distinto de los de cualquier otro historiador del arte. Están llenos de ilustraciones de dedos y de orejas, de meticulosas descripciones de las características triviales que descubren a un artista, del mismo modo que las huellas digitales descubren a un delincuente...cualquier galería de arte estudiada por Morelli acaba pareciendo una galería de bribones... 17».

Podemos situar, a partir de este comentario, la similitud del método de Morelli con los procedimientos de Sherlock Holmes: para ello, basta recordar las «*monografías*» sobre diversos temas a las que se hace referencia en forma frecuente en sus aventuras. Hay un caso, sin embargo, en el que la analogía puede señalarse de manera inequívoca, dado que va a resolverse precisamente a partir de *la identificación de una oreja*¹⁸. La historia comienza con la llegada a casa de Miss Cushing de una caja de cartón llena de sal gruesa que contenía en su interior «*dos orejas humanas, que aparecían recién cortadas*». Esta mujer va a solicitar los servicios de Holmes, quien luego de observar el contenido de la caja contempla con singular atención el perfil de la señora, no pasando desapercibido para Watson el «*destello de comprensión*» que en ese instante ilumina el rostro del detective. Más tarde, Holmes le explicará a su compañero:

«Usted, Watson, como médico sabe que no hay parte del cuerpo humano que varíe tanto como la oreja. Por regla general cada oreja es completamente distinta y difiere de todas las demás... imagínese pues mi sorpresa cuando al mirar a la señorita Cushing me di cuenta de que su oreja se correspondía exactamente con la oreja femenina que acababa de inspeccionar».

Con lo cual Holmes infiere que la pobre persona que perdió las orejas es un pariente directo de la señorita Cushing, permitiéndole esto orientar sus pasos posteriores.



Al detalle de las orejas, que manifiesta una relación literaria entre Conan Doyle y Morelli, pueden sumarse ciertos indicios que permiten suponer la posibilidad de que haya habido una relación real entre ellos, ya que Henry Doyle, tío de Sir Arthur -quien fuera pintor, crítico de arte, y director desde 1869 de la Galería de Arte de Dublín- conoció personalmente a Morelli en 1887; pero además, al redactar el «*Catálogo de las Obras de Arte de la Galería Nacional de Irlanda*», en 1890, utiliza como referencia un manual, el de Kugler, que fuera escrito bajo la supervisión del italiano. Cabe agregar que la primera traducción inglesa de la obra de Morelli apareció en 1883, en tanto que la primera historia de Sherlock Holmes se publicó recién en 1887. Todo esto hace posible que Conan Doyle conociera el método de Morelli a través de su tío. Y aunque así no haya sido, basta este breve comentario de Holmes sobre el final de *El valle de la muerte*, para testimoniar, al menos, su comunión de ideas: «...*Se puede reconocer a los maestros antiguos de la pintura por la mancha de su pincel. Yo conozco una obra de Moriarty con sólo ver su realización...*». Por otra parte, Morelli también se vincula a Freud, siendo su influencia explicitada por él mismo en 1914, en su trabajo sobre *El Moisés de Miguel Ángel*:

«Mucho antes de que pudiera enterarme de la existencia del psicoanálisis, supe que un conocedor ruso en materia de arte, Ivan Lermolieff, había provocado una revolución en los museos de Europa revisando la autoría de muchos cuadros, enseñando a distinguir con seguridad las copias de los originales y especulando sobre la individualidad de nuevos artistas, creadores de las obras cuya supuesta autoría demostró ser falsa. Consiguió todo eso tras indicar que debía prescindirse de la impresión global y de los grandes rasgos de una pintura, y destacar el valor característico de los detalles subordinados, pequeñeces como la forma de las uñas, los lóbulos de las orejas, la aureola de los santos y otros detalles inadvertidos cuya imitación el copista omite y que sin embargo cada artista ejecuta de una manera singular. Luego me interesó mucho saber que bajo ese seudónimo ruso se ocultaba un médico italiano de apellido Morelli. Falleció en 1891 siendo senador del Reino de Italia. Creo que su procedimiento está muy emparentado con la técnica del psicoanálisis.

También este suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria -«refuse»- de la observación» 19.

Cabe recordar que al igual que Mancini, Morelli también era médico, coincidencia compartida con Freud y Conan Doyle. Por otra parte, es de destacar que el encuentro de Freud con las ideas de Morelli se sitúa en la prehistoria del psicoanálisis. Y la importancia del mismo para Freud radica en el hecho de descubrir un método interpretativo que se basaba en la consideración de los detalles marginales e irrelevantes como indicios reveladores, detalles que hasta entonces todo el mundo consideraba triviales y carentes de importancia. Según Morelli, esos detalles marginales resultaban reveladores porque desaparecía en ellos la subordinación del artista a las tradiciones culturales, dando paso a una manifestación puramente individual, repitiéndose de modo «*casi inconsciente, por la fuerza de la costumbre*». Lo que más sorprende en esta cita, es la manera en que se vincula el núcleo más íntimo de la individualidad del artista -¿el «*estilo*» 20?- con elementos sustraídos al control de la conciencia. Se marca entonces una coincidencia entre los tres -Morelli, Holmes y Freud- respecto de que son precisamente los más descuidados detalles los que encierran la clave para acceder a una realidad más profunda que, de lo contrario, sería inabordable. Para Morelli serían ciertos rasgos pictóricos; para Holmes, serán las pistas e indicios involuntariamente imprimidos por el «*autor*» en la escena del crimen; y para Freud, serán los síntomas neuróticos, los actos fallidos, los sueños y, en términos generales, todo aquello que pasaría a designar como «*las formaciones del inconsciente*».

Vamos a detenernos brevemente en el artículo de Freud, que nos dará una primera luz para el análisis de su *método*, ya que él allí no sólo elogia el procedimiento de Morelli sino que lo pone en práctica, articulándolo con el saber alcanzado hasta ese instante por la experiencia analítica y realizando, además, una verdadera «*abducción*», a partir de ciertos detalles -en apariencia insignificantes- del Moisés, la inmortal escultura de Miguel Angel. En particular, Freud se detiene en la postura de los dedos de la mano, en los pliegos de la barba y la posición en que están sostenidas por el patriarca las «*tablas de la ley*». Discrepa con varios de los comentaristas de la obra y acuerda en algunos aspectos con otros, particularmente en la opinión de que el artista quiso inmortalizar un momento determinado de la vida de Moisés: el instante en que desciende del monte con las tablas recién legadas por Dios viendo, con ira contenida, el desenfreno de su pueblo con el becerro de oro. Freud se queda largas horas, largos días cavilando acerca de aquello que Miguel Angel pudo haber querido transmitir allí. Finalmente, llega a la conclusión de que para explicar la posición fijada en la escultura sería preciso reconstruir el momento anterior, en el que se origina todo el movimiento. Es así que conjetura un instante previo en el que Moisés, dominado por la furia, intenta levantarse de su asiento para dirigirse contra el pueblo, haciendo peligrar las tablas que hasta ese momento reposaban derechas, sostenidas por su mano izquierda; y luego sí, el momento elegido y esculpido por Miguel Angel, donde refrena y domina sus impulsos, para contenerse y asegurar con su otra mano -la derecha- las tablas de la ley, que como resultado de esa maniobra quedan dadas vuelta. Pero Freud no se detiene aquí, sino que -como decíamos- se propone llegar a develar cual fue la motivación e intencionalidad del autor en la composición de su obra.

Como es sabido, la estatua de Moisés era una de las cinco que Miguel Angel debía realizar para la tumba del difunto Papa Julio II. La relación entre ambos había sido intensa y, por momentos, muy conflictiva. Freud sugiere la hipótesis de que el artista no estaba de acuerdo con la desmedida ambición del pontífice, cuya impaciencia lo llevó a recurrir a la violencia en pos de su objetivo de unificar a Italia bajo el dominio del Papado; «*Y así eligió su Moisés para el sepulcro del Papa como un reproche al difunto pontífice y una admonición a sí mismo, elevándose con tal crítica por encima de su propia naturaleza*» 21. Freud toma como fundamento de esta hipótesis, por un lado, a los mismos textos bíblicos; y, por otra parte, el carácter y la personalidad que se le adjudica al propio Miguel Angel. Años después, en 1927, Freud agrega el apéndice del artículo, relatando allí su encuentro con el trabajo de un crítico de arte, H. P. Mitchell, quien describe una estatuilla de bronce de un famoso artista del siglo XII, Nicolás de Verdún, que representa un Moisés con las tablas de la ley, en actitud y pose muy parecidas a la posterior escultura de Miguel Angel, pero sosteniendo las tablas en la mano izquierda, y en la posición que Freud había conjeturado como «*el momento anterior*» a la escena de Miguel Angel: «*Creo que el hallazgo aquí comunicado incrementa la verosimilitud de la interpretación por mí intentada en 1914*». Lo cual es una muestra del permanente esfuerzo de Freud en cumplir con los requisitos planteados por Peirce respecto de la validación de las *abducciones*: contrastarlas o verificarlas con datos de la realidad.

Cabe destacar algo que constituye un importante punto de contacto entre Freud, Conan Doyle y Morelli, por el simple hecho de ser médicos: la relación de todos ellos con la *semiología médica*. Que se sostiene en el

mismo paradigma que situáramos respecto de los médicos hipocráticos, y que permite establecer un diagnóstico aún cuando la enfermedad no pueda observarse directamente, a partir de ciertos síntomas superficiales, o signos a menudo sin ninguna relevancia para el ojo del lego. En las historias de Holmes, no obstante, podemos ubicar una pregunta muy interesante: ¿qué diferencia el saber-observar y diagnosticar entre Holmes y Watson? ¿Por qué la mirada del médico aparece allí imposibilitada de ver aquello que el detective, sin embargo, percibe con toda claridad? ¿Es que, en algunos casos, el saber-observar-diagnosticar no se aprende en la universidad? ¿O no es un saber-universalizable-universidizable?

7. Tras la pista del paradigma indiciario, entre la Ciencia y la Verdad.

En relación a los paradigmas que venimos siguiendo se va a ir delineando, al acercarnos a nuestros días, el siguiente contrapunto: mientras que la ciencia de inspiración galileana buscará perfeccionar cada vez más los métodos de comunicación y de medición, el problema que permanece abierto para las ciencias indiciarias radica en la dificultad de una axiomatización y transmisión de su método, por ejemplo en términos de una descripción, de un catálogo, o de un manual. Lo cual mantiene abierta la discusión sobre sus fundamentos y su legitimidad científica: por un lado, los «saberes» desarrollados por las disciplinas indiciarias resultaban ser más ricos que lo escrito sobre el mismo tema por cualquier autoridad «oficial». Es decir, determinadas cosas no se aprendían en los libros, sino de oídas, en la práctica, observando hacer al que sabe. Apenas si podría darse una explicación formal a sus sutilezas; las que con mucha frecuencia, por otra parte, no podrían traducirse en palabras. Tales conocimientos pasaban más bien a ser el legado, en parte común, en parte diversificado, de hombres y mujeres de todas las clases cuyos «saberes» estaban enhebrados por un mismo hilo, puesto que todos ellos nacían de la experiencia de lo concreto e individual. En este contexto, ¿cómo se sitúa la Medicina? Ginzburg se inclina a pensar que entre todas esas disciplinas indiciarias quizá ella fue la que logró una mayor codificación y sistematización de su saber. El problema se plantea cuando se intenta forzar al extremo su pertenencia al otro campo, al de las llamadas «ciencias positivas». Basta recordar el artículo periodístico con que abriéramos este capítulo, para situar los límites de tales aspiraciones galenas.

Sigamos avanzando. Si miramos hacia atrás, e intentamos alcanzar una visión panorámica de este paradigma, notamos que él ha tenido distintos nombres: se lo ha llamado alternativamente «venatorio», «adivinatorio», «indiciario» o incluso «semiótico». Cabe aclarar, sin embargo, que estos adjetivos **no** son sinónimos, sino más bien descripciones aproximativas: cada una de las cuales pone el acento en alguna característica particular, relativa al contexto en que se desarrolla. Sin embargo, todos estos términos nos remiten a un modelo epistemológico común, articulado en disciplinas diversas vinculadas a menudo entre sí por *métodos* o *palabras claves* tomadas en préstamo. Ginzburg señala, además, que entre los siglos XVIII y XIX, con la aparición de las «ciencias humanas», la constelación de las disciplinas indiciarias sufre un cambio y un reagrupamiento. El psicoanálisis también sería para él subsidiario de este paradigma, ya que se basa en la hipótesis de que cosas aparentemente insignificantes pueden revelar fenómenos profundos y significativos. En aval de esta afirmación, basta recordar el trabajo de Freud sobre el Moisés. Ahora bien, retomando el hilo de nuestros pensamientos, llegamos al siguiente interrogante: ¿cuál es el núcleo del paradigma «indiciario o semiótico»? Lo que hallamos en su centro es el postulado de que la realidad, al menos en ciertos aspectos, se nos presenta bien opaca; pero existen ciertos puntos privilegiados -indicios, síntomas-, que nos harían posible descifrarla. La formulación de Lacan respecto a la escisión entre *saber* y *verdad* permite aprehender la legitimidad de este postulado, puesto que ha sido el fundamento de las ciencias conjeturales: allí donde *saber* y *verdad* no pueden unirse va a hacer falta, necesariamente, una ciencia conjetural. Veamos por ejemplo cuál es el estatuto del síntoma. El síntoma irrumpe en *Un Saber* como algo que él mismo no puede explicar; porque, entre otras cosas, al mismo tiempo él lo pone en cuestión. Por eso, podemos visualizar topológicamente al síntoma como un *agujero* en el saber, que abre por otra parte la posibilidad de que surja *Una Verdad*; verdad que, hasta ese momento, ese mismo saber venía obturando. Además, podemos preguntarnos si *Un* y *Una* tienen aquí el mismo valor. Pero eso lo veremos más adelante.

Ahora bien: ¿es el *rigor científico* compatible con el paradigma indiciario? El pretendido rigor de las ciencias exactas quizás sea inalcanzable, e incluso indeseable para las formas de conocimiento más ligadas a nuestra experiencia cotidiana o, para ser más precisos, a todo contexto donde el carácter único e irremplazable de los datos sea decisivo para quienes allí están implicados. Ginzburg, en un intento de dar cuenta conceptualmente de esta particularidad de las ciencias indiciarias, introduce el concepto de «*rigor elástico*». Por otra parte, y en relación a la insistencia en el recurso a la lógica para darle al psicoanálisis el

rigor ansiado, podemos extractar de lo más actual de su propia cosecha algunas citas que permiten ilustrar lo complejo de este «matrimonio». La primera, de Miller:

*«Psicoanálisis y lógica: el uno se funda sobre lo que la otra elimina. El análisis encuentra su bien en los basureros de la lógica. O también: el análisis libera aquello que la lógica domestica».*²²

Lacan, por su parte, en un momento que situamos en la última época de su enseñanza, nos señala: «...yo nunca busqué ser original, busqué ser lógico»²³. No sorprende entonces que bajo el título «Lógica del fantasma» haya dictado todo un seminario. En una etapa anterior, el mismo Lacan señalaba en sus *Escritos*, en el llamado *Discurso de Roma*²⁴, la necesidad de una nueva clasificación de las ciencias centrada en «una teoría general del símbolo, en la cual las ciencias del hombre recobren su lugar central en cuanto a ciencias de la subjetividad». La cuestión ante esto será poder definir qué se entiende por subjetividad. En otro pasaje señala que «...no parece ya aceptable la oposición que podía trazarse de las Ciencias Exactas con aquellas para las cuales no cabe declinar la apelación de conjeturales». No habría tal oposición, a falta de un fundamento para ello, ya que «la exactitud se distingue de la verdad, y la conjetura no excluye el rigor». Y si la ciencia experimental toma de la matemática su exactitud, su relación con la naturaleza no deja por ello de ser problemática²⁵.

8. Sobre la «clasificación».

Una operación común tanto para el hombre «primitivo» como para el científico moderno fue y es la *clasificación*. En efecto, podemos encontrarla en casi todas las civilizaciones de cualquier época, incluso en las aparentemente más a-científicas. Como testimonio de ello podemos extraer de las descripciones de los etnólogos y antropólogos innumerables ejemplos²⁶: así, retomando lo que situábamos sobre los remotos cazadores y rastreadores primitivos, encontramos que por ejemplo los cazadores *Penobscot* de Maine poseen un conocimiento de la fauna de su territorio que -además de superar al zoólogo más experto- va más allá de aquellas especies que les sirven para su economía o alimentación, diferenciando por ejemplo toda clase de reptiles conocidos y estableciendo, a partir de ello, una clasificación que designa con términos distintos a cada subespecie de los mismos²⁷. En lo concerniente a la botánica, los indios *Tewa*, de Nuevo México «*tienen nombres para designar a todas las especies de coníferas de la región; ahora bien, en este caso, las diferencias son poco visibles y, entre los blancos, un individuo que no hubiese recibido entrenamiento sería incapaz de distinguirlos... En verdad, no habría ninguna dificultad para traducir un tratado de botánica a la lengua tewa*»²⁸. Henderson y Harrington²⁹, por su parte, siguiendo con el ejemplo de esta lengua indígena, nos ilustran sobre la relación entre «saber» y «lenguaje». La lengua *tewa* utiliza términos distintos para cada parte del cuerpo de las aves y de los mamíferos. La descripción morfológica de las hojas de árboles o de plantas, cuenta con cuarenta términos, y hay quince términos distintos que corresponden a las diferentes partes de una planta de maíz. En la misma dirección, las notas proporcionadas por Conklin en referencia a los *Hanunóo* de las Filipinas³⁰ nos dicen que éstos tenían más de ciento cincuenta términos que connotan las categorías en función de las cuales identifican las plantas; y que, además, lejos de detenerse allí, «*discuten entre ellos acerca de centenares de caracteres que las distinguen, y a menudo corresponden a propiedades significativas, tanto medicinales como alimenticias*». Por otra parte, en relación a sus conocimientos zoológicos, Conklin refiere que los *Hanunóo* clasificaban las formas locales de fauna aviar en setenta y cinco categorías, distinguiendo cerca de sesenta clases de peces, doce clases de serpientes, doce clases de crustáceos de mar y de agua dulce, y ciento ocho categorías de insectos -entre las cuales, trece corresponden a las hormigas y termitas-, etc. totalizando un censo de cuatrocientas sesenta y una clases zoológicas.

La diferencia entre estas clasificaciones y las de la ciencia moderna puede situarse en la elección del «criterio» a partir del cual se realizan. Mientras que las primeras parecen haberse organizado a partir de una discriminación de «*cualidades sensibles*», realizada en base a la percepción de los sentidos -o, en otros términos, «*percepción estética*»-, las clasificaciones de la ciencia moderna se alejan de aquellas, para centrarse en alguna propiedad ya **no** visible, sino deducida racionalmente en el contexto de un marco teórico-experimental particular. No puede negarse, sin embargo, que incluso una clasificación «*estética*» significa un paso decisivo hacia el ordenamiento de un mundo que, sólo entonces, puede comenzar a ser «*leído*» por encima del caos. El proceso, de tal modo, comienza a partir de la distinción y el ordenamiento, por ejemplo, de relaciones observables entre la ingesta de ciertas plantas con determinadas cualidades sensibles, y los efectos curativos específicos que se observan como

consecuencia. La generalización de estas relaciones dio en muchos casos grandes resultados, aún cuando no se conocía el mecanismo causal por el cual la curación se producía.

Lacan, quien tempranamente vislumbra el interés que tienen para nuestro campo las relaciones entre *lo particular* y *lo universal*, entre *la unidad* y *la totalidad*, pone de relieve el malentendido que se produce a partir de la llamada «*lógica de clases*» en torno de la oposición entre la **extensión** y la **comprensión**: «*Lo que se puede decir es que en lo que concierne al manejo de las clases, ella plantea dificultades nunca resueltas, de dónde todos los esfuerzos que la lógica realizó para llevar el nervio del problema a otra parte: a la cuantificación proposicional, por ejemplo*». A renglón seguido, sitúa a la *clasificación* como una operación fundamental, haciendo la siguiente observación:

«Pero, por qué no ver que en la estructura de la clase misma como tal, se nos ofrece un nuevo punto de partida si sustituimos a la relación de inclusión una relación de exclusión como relación radical? Dicho de otro modo, si consideramos como lógicamente original en cuanto al sujeto que no descubro aquí, lo que está al alcance de un lógico de clase media, es que el verdadero fundamento de la clase no es ni su extensión ni su comprensión, sino que la clase supone siempre la clasificación. Dicho de otro modo: los mamíferos, por ejemplo, para ir a lo esencial, es lo que se excluye de los vertebrados por el rasgo unario «mama» 31.

No podemos dejar de evocar aquí el artículo de Umberto Eco, *Cuernos, cascos, zapatos: Algunas hipótesis sobre tres tipos de abducción*, cuyo primer punto nos permite observar el modo en que esta problemática aparece ya planteada en Aristóteles «*al tratar el problema del tipo de división que se requiere para formular una definición correcta*». En el punto 11 de este capítulo retomaremos el tema, en función de interrogar la articulación entre lo universal, lo particular y lo singular.

9. El «fenómeno» de la intuición.

Ahora bien, en el contexto de las ciencias indiciarias -cuyas formas de saber tienden a ser mudas y cuyas reglas, tal como dice Ginzburg, «*no se prestan con facilidad a ser articuladas formalmente, ni aún a ser expresadas*» -, hay un término que no podemos evitar que forme parte del juego: nos referimos a la «*intuición*», por él entendida como «*la recapitulación instantánea del proceso racional*». Para abordar este concepto, Ginzburg nos conduce hacia la antigua fisiognómica árabe, la cual estaba basada en una compleja noción, la «*firāsa*», que significaba en general «*la capacidad de dar el salto de lo conocido a lo desconocido por inferencia (a base de indicios, pistas)*». Este término, tomado del vocabulario de la filosofía *sufí* -y que se acerca mucho a lo que veníamos designando como *abducción*- se llegó a utilizar tanto para la intuición mística, como para «*la clase de sagacidad penetrante*» propia del saber indiciario. A esta última acepción Ginzburg la llama también «*intuición baja*», situando sus raíces en los sentidos -aunque va más allá de ellos-; discriminando de este modo el concepto de intuición de lo que podría ser por ejemplo la percepción extrasensorial. Esta intuición entonces partiría de los sentidos, pero iría más allá de ellos... Y existe en todo el mundo, sin salvedades de geografía, historia o etnia, se lo encuentra en todos los hombres y no está restringido a ninguna clase de elite. Pero además, para Ginzburg, esta «*intuición baja*» constituye un vínculo inalienable entre el animal humano y las otras especies animales.

Si nos remitimos al diccionario de filosofía de J. Ferrater Mora 32, leemos que el concepto de intuición «*designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad*». Ha sido común el contraponerlo al *pensar discursivo*, a la *deducción* (Descartes) o al *concepto* (Kant). Para Descartes, la intuición es un acto único o simple, a diferencia del discurso que consiste en una serie o sucesión de actos; es por ello que para él solo hay *evidencia* propiamente dicha en la intuición que capta las naturalezas simples de las cosas, así como sus relaciones inmediatas. En Leibniz, esta captación se convierte en la *aprehensión directa* de las primeras verdades. En cuanto a Kant, él postula que la intuición tiene lugar «*en tanto que el objeto nos es dado, lo cual únicamente es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo*». Los objetos nos son dados por medio de la sensibilidad, y sólo ésta produce la intuición: puede ser «*empírica*» -cuando la relación con el objeto se hace desde las sensaciones-; o «*pura*», *a priori*, -«*sin un objeto real del sentido o sensación*». Para Kant, la intuición no basta para el juicio, ya que éste necesitará de los conceptos. La *intuición* es el acto del espíritu, la operación por medio de la cual éste toma conocimiento directamente de una individualidad, de un objeto único, singular; en tanto el *concepto* es una unidad mental que comprende un número indefinido de seres y cosas -constituyéndose en unidad de lo múltiple. Cabe recordar que para Kant, *espacio* y *tiempo* no son conceptos sino «*intuiciones puras*».

Aquí podemos regresar a Peirce. En nuestro segundo capítulo hacíamos referencia a su desestimación respecto de la *intuición*. En el artículo «*Cuestiones relativas a ciertas facultades atribuidas al hombre*», empieza por dar una definición:

«En todo este trabajo el término intuición significará una cognición no determinada por una cognición anterior del mismo objeto y, en consecuencia, determinada de este modo por algo exterior a la conciencia».

Luego, nos da una breve reseña histórica del concepto, añadiendo que...

«...en la Edad Media la expresión «cognición intuitiva» tenía dos sentidos principales: el primero, en oposición a la cognición abstracta, significaba el conocimiento del presente como presente, y éste es su significado en Anselmo, pero en segundo lugar, como no se permitía que una cognición anterior determinara una cognición intuitiva, se terminó por usarlo como lo opuesto de la cognición discursiva...» 33.

Peirce sostiene que sólo creemos sentir que tenemos la facultad de la intuición, pero que no se puede dar ninguna prueba de ella, ya que distinguir una intuición de otras cogniciones sólo puede hacerse de un modo «*intuitivo*», de un «*sentir*»; no obstante, se impone la pregunta: «*¿Es infalible este sentir? ¿Y es infalible este juicio al respecto? y así sucesivamente, ad infinitum?*». O sea, para sostener una tal distinción habría que dar por presupuesto justamente lo que estamos sometiendo a juicio. Este problema también está ligado al hecho de que «*no siempre resulta fácil distinguir entre una premisa y una conclusión, que no tenemos la facultad infalible de hacerlo...*». Podemos decir, en suma, que Peirce no encuentra argumentos convincentes a favor de una facultad intuitiva, inclinándose más bien a considerar a las intuiciones como inferencias **no reconocidas** por quien la realiza. De este modo, podemos preguntarnos si la intuición no sería más que otro nombre de la abducción.

10. ¿Ciencias Conjeturales?

Luego de este recorrido, y tomando junto con Peirce a la conjetura como un modo de abducción, podríamos decir en realidad que la conjetura-abducción es rastreable en todas las disciplinas científicas. Si en alguna de ellas es difícil encontrarla, o no es utilizada en su «*práctica cotidiana*», sí en cambio la encontraremos en la forma en que se fueron produciendo sus avances científicos, prácticos o teóricos. Es difícil sostener que haya una ciencia -o alguna praxis que aspire a la científicidad- que no recurra en determinado momento a la conjetura, a la inferencia abductiva. Como dice la *Epistemología Dialéctica*, una cosa es el **método de validación**, y otra cosa es el **descubrimiento**; aunque toda ciencia requiere de ambos. El primero está orientado fundamentalmente por la *inferencia deductiva*. En cambio el segundo requiere además de inferencias inductivas y abductivas, siendo estas últimas las que comandan la orientación del resultado. Es por eso que podemos decir que ni la mismísima *Física Moderna* puede prescindir de la abducción, desarrollándose y avanzando gracias al planteo de conjeturas que, luego sí, trata de verificar, sostener o rectificar con experiencias. Incluso la matemática requiere de ella, tal como tendremos ocasión de verificar 34. Por lo tanto, la conjetura no es privativa de una práctica o ciencia especial. Es un recurso esencial del pensamiento creativo que, como lo muestra Ginzburg, estuvo presente mucho tiempo antes de la constitución de las «*ciencias*», las que jamás han podido desprenderse de él, dado que sus «*avances*» y descubrimientos siguen necesitando de un primer paso «*conjetural*» que, en todo caso, será luego sometido a los rigores de la ciencia.

Lo que sí creemos que diferencia a unas prácticas de otras -sean consideradas ciencias o no- es la forma en que esos procesos conjeturales son utilizados. Advertimos que hay diferencias significativas a este respecto. Por un lado, hay disparidad en el «*valor*» que se le asigna a una inferencia abductiva: por ejemplo, el adivino que a partir del sueño de un general le predice sin más el resultado de la batalla que se avecina, juega a darle a su interpretación onírica un valor de certeza. En cambio, el psicoanalista que interpreta el fragmento de un sueño de su analizante, sabe que el *valor* de sus conjeturas sólo se verificará o no *a posteriori*, a partir de las asociaciones subsiguientes del soñante. Otra diferencia puede advertirse en el modo en que se alcanza o se construye una abducción o conjetura, es decir, cuál es el método o el criterio por el cual se elige una hipótesis y no otra como explicación de un problema. Freud -al igual que Holmes- señalaba la conveniencia de no partir de una sola hipótesis para explicar un fenómeno, sino que conviene tener siempre varias hipótesis distintas, ver hasta dónde llegan, y cotejar si contradicen o no

el *corpus teórico* que se va armando. Podemos decir que es recomendable partir de más de un punto de vista argumentativo, o de diversos «*tópicos*» que luego, confrontados con la experiencia, puedan comenzar a darle algún crédito a la abducción que se nos propone 35.

Otro elemento a considerar es cómo se sanciona que un *observable* o un *dato*, es un «*indicio*»: ¿porqué, de toda la *masa de información* y de todo el campo de *observación* de que disponemos sólo reparamos en algunos datos que, además, sancionamos como indicadores, indicios, o síntomas de algo que subyace o que aún está oculto para nosotros? ¿Con qué criterio decidimos que algo es relevante, y desecharnos todos los demás datos como irrelevantes? Creemos que aquí se marca una divisoria de aguas entre las distintas disciplinas: muchas ya tienen codificado qué es lo que deben buscar, y adónde. Entonces, la mirada del «*practicante*» se moldea para observar sólo aquello que le es indicado por el saber de su práctica, y eso mismo será lo único que adquirirá valor «*indicial*». Esto podemos ilustrarlo en el campo de la *Salud Mental* con el célebre manual de clasificación de enfermedades *DSM-IV* (o su versión de la OMS, el *CIE-10*) 36, que «...*intenta ser un manual de uso universal*» sin medir que esta forma de pensar las enfermedades mentales tiene como consecuencia, en la clínica, la imposibilidad de considerar la singularidad de un paciente y «*la problemática particular de sus síntomas, en pos de la observación, la descripción y una clasificación tendiente a la generalización*» 37. El psicoanálisis, aquí, va a tomar una dirección radicalmente distinta, que va a sostenerse claramente desde el inicio en la obra de Freud: «...*La psiquiatría clínica hace muy poco caso de la forma de manifestación y del contenido del síntoma individual, pero el psicoanálisis arranca justamente de ahí, y ha sido el primero en comprobar que el síntoma es rico en sentido, y se entrama con el vivenciar del enfermo*»38. Lo que distingue la posición del psicoanálisis consiste en el hecho de que su misma práctica cotidiana -y no sólo los avances de su teoría o paradigmas- consiste en una permanente investigación, dado que para discriminar los «*indicios*» singulares de su *objeto* no cuenta con códigos determinados de antemano en ninguna clasificación ya dada. Pero, en realidad, y esta es su mayor particularidad, debe «*sancionar*» a algunos datos de entre toda la información, con el valor de «*indiciarios*», siendo sostenible dicho valor sólo para ese caso singular, y no siendo extrapolable para otros, y a veces ni siquiera para ese mismo paciente en un momento posterior. En el último capítulo de este volumen abordaremos este tema en su especificidad, para retomar allí la pregunta acerca de cuál es el criterio a través del que tales procedimientos serían científicamente convalidables.

11. Revisión del criterio de *ciencia*, a partir del paradigma indiciario y las prácticas de lo singular.

«*Generalizando*» 39 un poco, vemos esbozarse una oposición de paradigmas respecto del modo de tratar y entender un *síntoma*: unas ciencias buscan codificarlo y definirlo en una descripción «*precisa*» y a partir de ese momento, lo que no esté nombrado en dicha definición o descripción, **no se verá**. Esto es, hay una asignación de valor indicial preestablecida, *a priori*, y por otra parte normativa, que anula la posibilidad de registrar indicios nuevos. Esta posibilidad sí es mantenida en algunas prácticas y ciencias en su saber-hacer cotidiano, y creemos ver en este punto la más profunda particularidad del «*paradigma indiciario*»: el mantener abierto en su práctica habitual el estatuto de lo singular hasta ese momento no nombrado. O sea, incluye dentro de las operaciones y técnicas de su práctica el abordaje metódico de lo «*sorprendente*», lo imprevisto, lo anómalo, lo aún no codificado, lo *real*... Respecto de la *observación*, en un caso estará ya orientada y restringida, acotada de antemano; en el otro, en cambio, tendrá prioridad una *observación* abierta a descubrir indicios no codificados o establecidos aún, es decir, a utilizar lo que Peirce llamaba la «*observación abstractiva*». Aquí no podemos dejar de mencionar lo que él articula como «*índice*»40, ya que nos permite aproximarnos a la noción de «*indicio*» desde la semiótica.

«Un golpe en la puerta es un índice. Cualquier cosa que concentra la atención es un índice. Cualquier cosa que nos sobresalta es un índice, en la medida en que marca la conjunción entre dos porciones de la experiencia. Así, un trueno tremebundo indica que algo considerable ha ocurrido, aunque no sepamos exactamente qué fue lo que aconteció. Pero puede esperarse que se conectará con alguna otra experiencia».

Creemos que estas notas de Peirce resumen los puntos esenciales que permiten entender lo que tiene de específico el paradigma indiciario. Ahora bien, a esta clase de práctica, ¿podemos llamarla «*ciencia de lo singular*»? Haremos aún una acotación más sobre la supuesta oposición entre las *ciencias de lo general* y las *ciencias de lo particular o singular*. En primer lugar, creemos necesario sostener la diferencia entre «*particular*» y «*singular*», entendiendo operativamente que el primero de estos conceptos nombra por ejemplo la «*especie*» de un género -que sería el *universal*-, mientras que singular se referirá tan solo a un sujeto único y concreto. Así por ejemplo, «*humano*» puede plantearse como **universal**, «*mujer*» como una

clase **particular** dentro de los humanos, y la señora «*Fulanita de Tal*», nacida de *Tal* padre y *Tal* madre y que vive al día de hoy en la dirección *Tal*, como alguien **singular** e irreplicable en tiempo y espacio. La oposición, entonces, sólo debería plantearse entre lo universal y lo singular, dado que la supuesta oposición entre universal y particular puede zanjarse diciendo que en distintos momentos, el término que en una relación hacía de *particular*, puede en otra pasar a funcionar, sin problemas, como universal, y viceversa. Así, por ejemplo, «*humano*», que era el universal en el ejemplo anterior, tendría el estatuto de *particular* si lo ponemos en relación con el término «*reino animal*», o «*seres vivientes*», etc. De hecho, si nos referimos a los juicios y proposiciones, la proposición «*particular*» no se refiere a un existente singular y único, sino siempre a la posibilidad de establecer un conjunto de individuos o sujetos que cumplen con determinadas características comunes. Es interesante captar las paradojas que respecto de las proposiciones particulares contiene la clasificación aristotélica de las cuatro formas de proposiciones en su clásico «*cuadrado*⁴¹», paradojas señaladas por ejemplo por el lógico Jaques Brunschwig⁴², citado por Lacan, quien durante el dictado de su Seminario 18, señalaba que Aristóteles...

«...seguramente se da cuenta de que la existencia no podría de ninguna manera establecerse más que fuera de la [proposición] universal, y por eso sitúa la existencia a nivel de la [proposición] particular, la cual de ningún modo resulta suficiente para sostenerla, aun cuando dé esa ilusión gracias al empleo del término "algún"».

En el segundo número de la *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología de la U.B.A.* (1997), encontramos un artículo que toca el nudo de la cuestión que estamos abordando aquí. Tomando algunos elementos de la *Epistemología Dialéctica*, la autora⁴³ sostiene que es inadecuado plantear la «*singularidad*» como característica diferencial de ciertas ciencias, en oposición a las otras -que serían ciencias de lo «*universal*» y/o «*particular*»-, porque el concepto de «*Singularidad*» en realidad no tendría autonomía real respecto de los conceptos «*Universal*» y «*Particular*». El fundamento de su posición es que «*...todo singular es **unidad de una pluralidad**, y en tal sentido contiene y es, a su turno, un **universo de particularizaciones**»». Por otra parte, critica algunas acepciones asignadas al término «*singular*» -como equipararlo «*a la idea de **hecho único e irreplicable**»- puesto que según ese criterio todo lo existente resultaría único y singular. El problema es que, paradójicamente, esta forma de «*singularizar*» los acontecimientos desemboca en una máxima generalización. Por eso, lo más que podríamos decir sobre los hechos es que son «*esto, aquí y ahora*», y de esa manera enunciamos algo que vale para todos ellos por igual. Efectivamente, de todos los hechos podemos afirmar que *son* o que *fueron*, o sea, remitirlos al *ser*, el concepto más universal. Pero, el truco de este párrafo es que se desliza imperceptiblemente de «*acontecimientos*» a «*hechos-datos*», despojándolos de sus diferencias, que a nuestro entender son esenciales: la palabra «*acontecimiento*» denota el presente irrepresentable del acto en el instante en que se produce; el «*hecho o dato*», por su parte, implica ya un registro o una lectura retroactiva de lo ya acontecido que lo articula -como un «*dato*»- al universo simbólico. En palabras de Lacan, «*no hay hechos que no sean hechos del discurso*⁴⁴». Cabe señalar que esta idea está expresada incluso en el mismo artículo, un poco más adelante, en una cita de George Devereux (1977): «*Ningún fenómeno, por limitado y específico que sea, pertenece a priori a ninguna disciplina en particular. Se le asigna a determinada disciplina por el modo de su explicación y es esta **asignación** la que transforma un fenómeno (acontecimiento) en un dato, y concretamente, en un dato de una disciplina determinada*».**

Como Devereux, creemos que hay una diferencia esencial entre «*fenómeno-acontecimiento*», y «*hecho o dato*», ya que entre ambos está la operación por la cual ponemos en palabras algo del mundo que nos interesó, y que hasta ese momento no había sido nombrado. A esta operación Peirce la llamará «*observación abstractiva*»; o en otros momentos, en su sentido más general y básico, simplemente «*abducción*». El predicado más universal y general es el «*es...*»; de cualquier acontecimiento podemos -una vez que lo representamos- predicarle el «*es...*». Pero justamente en ese momento deja de ser un acontecimiento, siendo capturado en el lenguaje como un dato o un hecho. La palabra o signo que representa a aquel acontecimiento acontecido es ya una representación, algo de un nivel totalmente heterogéneo al acontecimiento que la inspiró. Las palabras, los hechos, los datos, sí entran en la dialéctica particular-universal. El acontecimiento no, ya que su estatuto es heterogéneo al orden simbólico. La tarea entonces consiste en *particularizar* los hechos, en donde «*hecho*» es algo que ya ha sido articulado en un lenguaje o sistema dado, aunque sea de un modo rudimentario y poco preciso en su inicio, «*tarea que permite acotar esa generalización abstracta (...)* Así que en el intento de singularizar el hecho -dice la autora-, *deberé continuar particularizándolo según un conjunto de dimensiones que resultan significativas a los fines de mi descripción...*»⁴⁵. En el terreno psicológico, ejemplifica su concepción entendiendo que una intervención o interpretación del psicoterapeuta, sería una *particularización* de un aspecto o dimensión del

paciente. «*Es obvio -agrega- que con esta afirmación no define la totalidad de estados que conforman la vida psíquica de su paciente, ya que ella (la vida psíquica) como singular, es resultante de muchas otras particularizaciones*». Vale la pena detenernos a analizar estos párrafos.

En primer lugar, lo que se «*acota*» no es el acontecimiento, sino los predicados que sobre él fueron enunciados. Así, del «*es...*» -en tanto máxima generalización y universalización-, se podrá ir «*particularizando*» ahora sí en conceptos más acotados, de menor generalización y, por ende, de mayor discriminación descriptiva: lo «*abstracto*» no es el acontecimiento, sino la predicación inicial sobre el mismo. A su vez, e inversamente, el proceso de «*acotamiento*» no es guiado por aquel predicado inicial abstracto -«*es...*»- sino por el acontecimiento mismo, por sus indicios o, si se quiere, por la *observación-lectura* abstractiva de ciertas facetas del fenómeno. Coincidimos, sí, cuando la autora señala en el siguiente párrafo que «*...la descripción del singular se alcanza por intermedio de un trabajo de particularización, pero esa particularización sólo es posible por referencia a un modelo de interpretación que no es ni singular, ni particular, sino que enuncia un universal*». Creemos no obstante que es operativo y fecundo sostener la heterogeneidad de niveles entre lo *singular* por un lado, y lo *particular* y *universal*, por otro. El trabajo simbólico opera con estos dos últimos tipos de proposiciones pero, cuando quiere «*interpretar*» a la naturaleza, al «*mundo externo*», a los fenómenos, entonces debe dar el salto y conectar su andamiaje simbólico-racional con aquello que no lo es, llamado por ejemplo «*la cosa*», «*lo real*», etc. Allí es donde ubicamos la concepción más rica de «*lo singular*», que no tiene que ver con el «*individuo*». Es difícil, en esta perspectiva, acordar con la idea de que lo singular podría en algún momento agotarse en una totalidad de particularidades. Al final, lo «*singular*» acaba rebasando siempre a los «*particulares*» con los que se lo quiere ceñir. Esto es, al menos, lo que experimenta el psicoanalista día a día en su clínica y lo que advirtió Freud desde sus primeros pasos: ahí donde se pretende encapsular en un saber -*universal/particular*- al sujeto -*singular*-, algo desborda, irrumpe, «*reacciona*». Lo singular es irreductible a lo particular; no está subsumido a un momento de lo particular/universal por más que lo desbordemos de particulares, porque, como bien señala la autora en el mismo texto, lo particular es una construcción teórica, es una forma de intelección de *la conciencia epistémica* que interpela los hechos. Pero, tal como empezáramos a vislumbrar, lo novedoso, lo nuevo, sólo aparece cuando hacemos «*reaccionar*» a lo real, aquello que era hasta entonces desconocido y estaba fuera de nuestro sistema de saber, y de nuestro universo de representaciones. Le encontramos ahora un sentido potente a la frase de Peirce acerca de *lo general*, que citáramos en la nota nº 39 del presente capítulo: «*Lo que no es general es singular; y lo singular es aquello que reacciona*».

No obstante, hay que aclarar que lo singular no es precisamente algo privativo del psicoanálisis. Pero lo que distingue al psicoanálisis es que, en su práctica cotidiana, su intervención más eficaz es justamente aquella que va más allá de la dialéctica particular-universal, en una apuesta a lo *real*, a lo singular. En esta línea está lo que en los últimos tiempos ha dado en llamarse «*clínica de lo real*». Sin embargo, esto no debe ser tomado en el sentido de proclamar una práctica oscurantista o iniciática, que se sostendría tan sólo en la intuición del terapeuta⁴⁶. Conviene, de todos modos, no perder de vista aquello que Freud nos advierte en uno de sus últimos escritos: «*Las enseñanzas del psicoanálisis se basan en un número incalculable de observaciones y experiencias y sólo quien haya repetido esas observaciones en sí mismo y en otros individuos está en condiciones de formarse un juicio propio sobre aquel*» 47.

12. Teoría-razón-abstracción vs. fenómenos-percepción.

El título de este apartado, esta polaridad planteada, puede ser representada también por la ya clásica oposición señalada por Bachelard entre «*lo concreto*» y «*lo abstracto*». Adentrándonos en un rastreo histórico, hallamos indicios del germen y del crecimiento de esta división y oposición que implicará distintos abordajes gnoseológicos, ya en la Antigua Grecia -alrededor de los siglos V y IV a.c.-. A continuación entonces, nos trasladaremos hasta allí, para tener la ocasión de cotejar los planteos, contradicciones y problemas «*científicos*» en que se vieron envueltos. El guía con el cual dialogaremos será nuestro ya conocido G. E. R. Lloyd, quien sitúa un punto de inflexión en Parménides de Elea, ya que este presocrático «*...va mucho más allá que Heráclito o cualquier filósofo anterior, al insistir en que tan sólo la razón merece confianza, y que el testimonio de los sentidos es completamente inseguro y engañoso 48*». Se abre a partir de aquí una confrontación y desarrollo dialéctico de ideas entre los posteriores filósofos griegos que van delineando y definiendo posturas, así como elaborando nuevas soluciones al problema del cambio y del devenir ante lo inmutable del ser.

*«...Los filósofos de la naturaleza -o **physis**- también partieron de Parménides (...) La preocupación principal de cada uno de estos sistemas presocráticos posteriores fue cómo refutar la negación del cambio sostenida por Parménides. Mientras éste insistió en confiar sólo en la razón, Empédocles rehabilita los sentidos. Admite que son débiles instrumentos, pero también lo es el entendimiento y debemos emplear todos los medios disponibles, incluyendo la vista, el oído y los demás sentidos para aprehender cada cosa».*

Una de las más importantes contribuciones de Empédocles al desarrollo de la teoría física fue su empleo de la idea de «proporción». Afirmaba que las distintas sustancias están formadas por raíces, «rizomata» - algo así como para nosotros la noción de elementos-, «pero, en respuesta a la difícil pregunta acerca de cómo un número finito de raíces podía originar una cantidad aparentemente casi ilimitada de sustancias diferentes, tuvo lo que sólo puede describirse como un inspirado presentimiento. Afirmó que las distintas sustancias están formadas por raíces en proporciones diferentes y evidentemente supuso que una sustancia particular está integrada por raíces combinadas en una proporción fija y definida». Ideas pioneras que luego resucitarían en la Teoría Química con el moderno nombre de «ley de las proporciones definidas»:

«La ley de las proporciones definidas establece que los compuestos químicos contienen a sus elementos constitutivos en proporciones fijas de peso invariable; pero mucho antes de que esta ley se verificara experimentalmente, Empédocles había arribado mediante conjeturas a un principio general parecido 49».

Podemos decir que es «sorprendente» que Empédocles haya conjeturado el núcleo de la moderna teoría química de las proporciones, de una manera eminentemente teórica, ya que luego, parece haber sido muy poco su interés por verificar su teoría en la experiencia -como la mayoría de los presocráticos-. De hecho, los pocos intentos de justificarla con casos concretos, no tienen mucha consistencia ni valor de prueba; veamos dos ejemplos:

*«...el fragmento 96 indica que el hueso está integrado por fuego, agua y tierra en proporción 4: 2: 2, y el fragmento 98 señala que la sangre y diferentes tipos de carne están formadas por las cuatro raíces en igual proporción -por la razón especial de que la sangre constituye el asiento del conocimiento y aprehende a los elementos según el principio de **igualdad**...».*

A pesar de la sensación de escaso rigor que transmiten estos últimos ejemplos, podemos decir que la conjetura de Empédocles arriba a la misma conclusión a la que llega muchos siglos después la ciencia moderna, apoyándose en sofisticadas técnicas de experimentación y medición. En la misma dirección, Lloyd toma otro ejemplo de Anaxágoras, quien enuncia el principio de que los fenómenos proporcionan una visión de cosas que son oscuras es decir, que la evidencia de los sentidos suministra la base para inferir acerca de lo que no puede observarse directamente...

«...Entonces, como Empédocles, nuevamente Anaxágoras resuelve el principal problema suscitado por Parménides en su negación de la singularidad de lo existente, manteniendo el principio de que nada puede provenir de lo que no es. Dice el fragmento 17 que nada deviene o muere, sino que se mezcla y separa a partir de cosas existentes».

Postula entonces su principio general: «En todo existe una porción de todo». Muchos autores sostienen que la teoría física más ingeniosa y de mayor influencia de entre los sistemas del siglo V a.c. fue la teoría atómica, postulada por primera vez Leucipo de Mileto y posteriormente desarrollada por Demócrito de Abdera. «Correctamente se la considera la culminación de la especulación presocrática» -afirma Lloyd. Según el postulado básico del antiguo atomismo sólo los átomos y el vacío son reales. «Las diferencias entre los objetos físicos, incluyendo tanto las cuantitativas como las que consideramos diferencias en la sustancia -agrega-, se explican en términos de modificaciones en la forma, distribución y posición de los átomos». Pese a las diferencias indisimulables con respecto a la teoría atómica moderna, lo que destacamos es el hecho de que los presocráticos aquí también lograron formular hipótesis en algunos aspectos muy cercanas a las teorías de las ciencias físicas y químicas modernas, sin necesidad de los métodos ni de los instrumentos que ellas actualmente poseen⁵⁰. Hay también en Leucipo una desvalorización de los fenómenos.

*«En su teoría del conocimiento califica como «bastardo» al derivado de los sentidos, en contraste con el «legítimo» procedente del entendimiento; si bien admite que la mente extrae sus datos de los sentidos, lo que éstos perciben son las cualidades secundarias debidas a diferencias en las formas, dimensiones y disposiciones de los átomos, pero sólo éstos y el vacío son reales y estas cualidades secundarias existen sólo **convencionalmente**».*

¿Y que paso con el Platonismo? Según Lloyd, la importancia de Platón en nuestros estudios reside menos en las teorías científicas que formuló que en lo que podríamos llamar su filosofía de la ciencia. El punto crucial es la separación que postula entre «el mundo de las Ideas y de las Formas», y por otro lado «el mundo sensible», en donde se destaca la sobrevaloración de aquel y la desvalorización de este último. Platón, según Lloyd, «...primero distingue entre las formas eternamente existentes y el mundo cambiante del acontecer; las primeras son los modelos y el segundo la copia...». Lloyd se pregunta entonces cuál sería el motivo por el cual Platón, pese al desmedro que muestra hacia el mundo sensible, haya desarrollado sin embargo una exposición detallada y amplia del mundo del acontecer. Dice entonces que «...la naturaleza de su cosmología proporciona la clave principal de la respuesta a esta pregunta. A lo largo de toda su relación enfatiza el papel de un agente inteligente e intencional en el universo (...) El principal motivo de Platón para hacer lo que llamaríamos ciencia natural fue revelar las operaciones de la razón en el universo». Lloyd nos muestra cómo esto se implementó en la práctica, por ejemplo con la astronomía griega del siglo V a.c. A la tradicional astronomía griega observacional, Platón le opuso una astronomía ideal, abstracta, racional y matemática:

«Es mediante problemas, igual que en geometría, como debemos estudiar también la astronomía, sin preocuparnos por las cosas del cielo, si queremos participar de la verdadera astronomía, convirtiendo así la natural inteligencia del alma, inútil sin esto, en una útil posesión».

El verdadero valor de la astronomía estaría entonces en su capacidad para dirigir la atención del alma hacia las realidades intangibles y eternas, y no hacia los objetos visibles. La verdad sólo se aprehende por medio de la razón y del entendimiento. Agregamos nosotros que para entender más este pensamiento platónico es bueno recordar su teoría de la «*reminiscencia*»: el alma que conoce, en realidad recuerda, tiene reminiscencias de su antiguo contacto con las Ideas, cuando aún no estaba encarcelada en el cuerpo. Es interesante ver cómo ésta astronomía basada en el razonamiento abstracto y matemático llegará en algunos casos a conjeturas muy interesantes y precisas, factibles de explicar algunos fenómenos astronómicos, mientras que en otros, la pregnancia por la «*bella forma*» de la teoría hará que se transforme en capricho al querer imponer un sistema no sostenible desde la experiencia. Ejemplo de esto es la insistencia en querer explicar los movimientos de los planetas mediante modelos de esferas -siguiendo la regla de Platón de que solo debían postularse simples movimientos circulares- planteando que las trayectorias del sol, la luna y los planetas eran producidas por simples movimientos circulares de esferas. Este es el modelo de Eudoxio de Cnidos -modelo de esferas concéntricas- quien por ejemplo, tuvo que inventar una peculiar combinación de esferas para que lograran generar una curva que correspondiera al movimiento en forma de lazo de los planetas, observable en el firmamento. Señala Lloyd que la teoría de las esferas concéntricas no podía tener en cuenta las diferencias en las distancias a la Tierra del Sol, la Luna y los planetas...

«...y por cierto, fue particularmente en este punto en el que esta clase de modelo naufragó para ser abandonado en favor de la teoría de los epiciclos y de los círculos excéntricos. Sin embargo, fue tal el prestigio de la solución de Eudoxio al problema del movimiento planetario que, en vez de abandonar por completo su modelo, sus sucesores inmediatos trataron de modificarlo para que diera cuenta de algunos fenómenos en cuya explicación había fracasado».

Calipo de Cizico, por ejemplo, agrega siete esferas más a las veintisiete postuladas por su maestro. Incluso Aristóteles, al analizar dicho modelo, se ve llevado a introducir nuevas esferas «*compensadoras*». En su pasión por sostener la teoría de moda, vemos como grandes pensadores acaban enredándose en forzamientos cada vez más complicados. No obstante, también encontramos dificultades o escollos en aquellos que aparentemente se guiaban por la observación de los fenómenos. Así por ejemplo, la teoría de Heráclides, quien suponía que la tierra está situada en el centro y rota alrededor de su eje, -mientras los cielos permanecen en reposo- tuvo muy poca aceptación, siendo desechada por contradecir la experiencia, los hechos observables, ya que «*los astrónomos antiguos argüían que si la Tierra estuviera sometida a cualquier clase de movimiento en el espacio, éste produciría efectos notables, tanto sobre la caída de los cuerpos como en el movimiento de las nubes, efectos que no se observaban*».

13. La problemática relación de la ciencia con la naturaleza.

Al hablar sobre la clasificación, hacíamos notar que tal procedimiento parece estar en la mayoría de las prácticas que pudimos rastrear incluso en la prehistoria, y en los pueblos a los que aún no había llegado la «civilización moderna». Sin embargo, también señalamos que los criterios clasificatorios fueron variando, pudiéndose encontrar en la actualidad clasificaciones realizadas a partir de criterios jamás soñados por los antiguos precursores de las ciencias, quienes -como decíamos- se basaban en las *calidades sensibles* (observables) que advertían en las cosas. Así, la ciencia moderna, en cambio, prefiere basarse en la *composición química, molecular o atómica*, por ejemplo, u en otros parámetros inferidos teóricamente, que se alejan del criterio sugerido por la percepción sensible. Vemos este camino en diversas prácticas y ciencias que, teniendo en muchos casos orígenes remotos, perviven aún en la actualidad. Si tomamos por ejemplo la historia de la *Medicina*, como ya señaláramos, su saber comenzó a sistematizarse a partir de lo que se dejaba ver, oír, tocar, etc.; o sea, a partir de los datos de los sentidos; con el correr del tiempo, y gracias a su articulación con los avances técnicos -con frecuencia por ella misma propiciados-, buena parte de sus especialidades se fueron alejando de aquellos criterios.

Si tuviéramos que plantear cual es el paradigma que se perfilaría como opuesto a aquel inicial - caracterizado por la «*Observación de la Naturaleza*»-, diríamos que es el que se sostiene en aquellas prácticas científicas que parten esencialmente de postulados o ideas teóricas. Ya vimos un ejemplo de esto en las investigaciones griegas de inspiración platónica. En las ciencias de la actualidad, no es muy lejano lo que se pone en juego cuando un físico, por ejemplo, se propone mejorar la conductividad eléctrica de un material en condiciones no dadas naturalmente, o más aún, cuando busca alterar la composición atómica de un elemento; o en el campo de la biología, cuando un biólogo o genetista se propone llevar a la práctica la idea de hacer un «*clon*» de un organismo viviente; o en la química médica, con la búsqueda de «*fármacos sintéticos de diseño racional*». Tomaremos esta última especialidad para mostrar otro contrapunto entre lo que parecen ser diferentes actitudes de abordaje científico, que podemos resumir en:

- a) La ciencia que parte de los datos de la naturaleza, y juega un dialéctica de intercambios con ésta.
- b) La ciencia que parte de «*ideas*» racionales, independientemente de que exista o no su correlato en la naturaleza, e incluso, desestimando la relevancia de dicha pregunta, a la manera platónica de entronizar la razón por sobre los sentidos, o incluso más allá, en el punto en que la ciencia avanza independientemente de amoldarse a una *Idea o Forma* preestablecida, y produce el «*vértigo*» o el miedo a los posibles efectos siniestros del experimentar irrestricto.

La edición española de la conocida revista norteamericana *Scientific American*, en su número 254 (1997) dedicado a «*los nuevos fármacos*», nos muestra ya en su índice un cuadro de situación que es ilustrativo del modo en que esta controversia, lejos de haber sido saldada, aún se sostiene en la investigación farmacológica contemporánea. Citaremos en primer término algunos títulos y su resumen, solidarios de una posición que tiende a extremar el racionalismo:

- **Química Médica:** «*Durante mucho tiempo la química obtenía por tanteo los medicamentos a partir de cabezas de serie. Ahora podemos ya proyectar estos compuestos activos*». (Georges Teutsch)
- **La Síntesis Combinatoria:** «*La química combinatoria nos ofrece en un tiempo muy breve las diferentes configuraciones en que puede aparecer un conjunto de moléculas*». (Daniel Michelet y Claude Hélène)
- **Química combinatoria virtual:** «*Gracias a la simulación por ordenador de bancos de moléculas obtenidos por química combinatoria podemos centrarnos en la síntesis de sustancias que parecen poseer las propiedades biológicas buscadas*». (Roger Lahana)

Para finalmente llegar al...

- **Diseño Racional de Fármacos:** «*Antaño, el azar solía conducir al descubrimiento de un nuevo fármaco. Hoy, el avance registrado en biología molecular, análisis de estructuras y*

técnicas de computación permite el diseño de sustancias terapéuticas». (Gerd Folkers y Hugo Kubinyi)

Por su parte, desde una orientación epistémica distinta, pero que consideramos de mayor provecho y riqueza, podemos situar aquello que aparece planteado en el primer artículo de ese *dossier*, «*Fármacos de origen vegetal de ayer y de hoy*». El autor, Xavier Lozoya, comienza haciendo allí una reseña de las vicisitudes ocurridas con los sistemas sanitarios de los pueblos indígenas, con sus saberes sobre plantas medicinales, cómo coexistieron por un tiempo con los saberes de la nueva ciencia médica, y cómo luego fueron de a poco segregados por el nuevo paradigma científico.

«Se pensó que, con el tiempo, todos estos productos podrían sustituirse con cápsulas, tabletas e inyectables elaborados con el compuesto puro, con el elemento biológicamente activo identificado en la planta. Así, el químico-farmacéutico sustituyó al farmacognosta, la fitoquímica engendró a la quimiotaxonomía y la propuso como guía para adentrarse en las selvas tropicales en búsqueda de nuevos fármacos de origen vegetal. La medicina extirpó de sus programas de estudio materias como la farmacognosia, la botánica taxonómica y otras antiguallas decimonónicas. El médico debía acostumbrarse a utilizar el «Diccionario de Especialidades Farmacéuticas Comerciales, el Vademécum, cuya edición y permanente actualización estarían siempre patrocinadas por la industria».

Es decir, se deja de lado la utilización directa de la planta medicinal, se trata de aislar su principio activo, y por precisos pasos metodológicos, purificarlo y si es posible potenciarlo en nuevas síntesis. Se considera que los productos así sintetizados tienen menores riesgos de falibilidad, ya que pueden ser controlados con mayor precisión. Esta modalidad sin embargo en su base un presupuesto falaz: la idea de que cada planta contenía un solo principio activo. Presupuesto que luego fue refutado, ya que no es así en todos los casos. Este modelo occidental está contrapuesto al oriental, por ejemplo, el de la medicina china, que realiza una «*combinación pragmática de recursos*» entre su medicina autóctona -fruto de un saber de miles de años- con la herencia médica occidental. De esta manera, entre otras cosas, incorpora el herbolario a la medicina oficial. Uno de los descubrimientos de la medicina china es que el efecto biodinámico de un extracto dependía de la época de recolección del vegetal; además se verificaban muchos casos de vegetales que contenían un «*conjunto*» de principios activos, y que su mezcla era superior al producto puro y aislado. En 1975 la OMS auspicia el «*Programa de Promoción y Desarrollo de las Medicinas Tradicionales*», marcando según el autor, un nuevo giro hacia las plantas medicinales por parte de la medicina occidental, que vuelve a darle algún crédito e interés, surgiendo por ejemplo un «*nuevo*»...

«...grupo de medicamentos que reciben hoy el nombre genérico de medicamentos herbolarios («soft herbal remedies») o fitofármacos (...) Por su parte, en las universidades europeas y algunas norteamericanas surgieron grupos que estudian etnofarmacología, etnobotánica o etnomedicina, bajo la consigna de devolver a la medicina occidental su vinculación con la naturaleza y su fundamento cultural. La investigación científica de las plantas medicinales en Occidente incorporó a su metodología el avance técnico que se había producido en el campo de la química (...) de la biología celular (...) y de la biología molecular».

El autor termina su artículo diciendo: «*El abordaje de la investigación de plantas medicinales se modificó en la medida en que el progreso de la técnica permitió otros accesos para construir nuevos paradigmas*». Lo cual sitúa claramente como falaz la posición según la cual ambos paradigmas serían excluyentes entre sí, quedando el investigador obligado, a partir de ello, a optar por uno u otro. En los últimos capítulos tendremos ocasión de articular este desarrollo con aquello que se sitúa en el centro de nuestro interés: cómo pensar, en su *singularidad*, los fundamentos metodológicos esenciales para la orientación de la investigación en psicoanálisis. Podemos preguntarnos, para cerrar el recorrido que nos hemos propuesto aquí, y tomando el inconmensurable avance científico que está en vías de alcanzarse en la actualidad -nos referimos al desciframiento completo del genoma humano- si aquellos fenómenos subjetivos que allí no se alcanzan a explicar, si no quedarán por fin despejados como un campo abierto en forma legítima a una investigación que pueda dar lugar a otros paradigmas.

Notas

1 Se trata de una denuncia presentada ante el juez Guillermo Carvajal, interviniendo luego, a partir de la demanda de los dos médicos de la Universidad Católica de Córdoba, el juez Mariano Bergés.

2 Más adelante, en el capítulo V, retomaremos algunas interesantes cuestiones acerca del «trabajo de pensamiento» de los matemáticos —más precisamente, lo que se sitúa en términos de «la invención matemática», por ejemplo, en Poincaré—, y la complejización de tales asuntos a partir del encuentro de las matemáticas y de la aritmética con la lógica y sus paradojas; en dónde el centro de nuestro interés estará puesto en la cuestión acerca de si es posible situar en su especificidad aquellos procesos de pensamiento que deriven en la producción de «conocimiento nuevo» y, específicamente, cómo pensar los criterios de validación pertinentes al campo de la investigación y la práctica del psicoanálisis..

3 Lloyd G. E. R.: *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. Londres; 1970; en castellano, «*De Tales a Aristóteles*»; Buenos Aires; EUDEBA; 1977; pag 11.

4 Samaja, J.; *Introducción a la epistemología dialéctica*; material de la cátedra *Metodología de la Investigación Psicológica II*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

5 *El signo de los tres*; obra citada.

6 Oppenheim, A. L.; «*Los sueños proféticos en el cercano oriente antiguo*»; en el libro *Los sueños y las sociedades humanas*, Coloquio de Royaumont; Buenos Aires; Editorial Sudamericana; 1964.

7 Inferimos de los datos expuestos en la cita, que el vínculo más claramente detectado por Oppenheim sería el guiado por *asociación significativa*!

8 Obra citada.

9 De la traducción de *The Medical Works of Hippocrates*, por J. Chadwick y W. N. Mann, Oxford, Blackwell, 1950.

10 Meier, C. A.; «*El sueño en la Antigua Grecia y su utilización en las curaciones en los templos (incubación)*», en el libro *Los sueños y las Sociedades humanas. Coloquio de Royaumont*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

11 Lloyd; obra citada; pag. 91.

12 Ver el «*Árbol genealógico*», en el punto 8 de este capítulo.

13 Ginzburg; obra citada.

14 Idem.

15 Idem.

16 Idem.

17 Este parecido está en consonancia con lo que plantea Ginzburg, respecto de que existe también una relación entre la revalorización de este paradigma indiciario con las conveniencias políticas y policíacas del Estado, a partir de la necesidad de identificar a las personas que habían tenido alguna condena, o sea, a los «reincidentes», y los intereses policíacos y administrativos de lograr identificar individualmente a los ciudadanos, destacando que esto se incrementa a partir del desarrollo del capitalismo industrial. Es interesante notar que por este sesgo, Ginzburg se encausa en la línea explicativa de la *Epistemología Dialéctica*, que citáramos escuetamente al comienzo de este capítulo.

18 *La caja de cartón*.

19 Luego de largas vacilaciones, Freud publica este ensayo en *Imago* en forma anónima, no sabiéndose hasta diez años después el nombre del verdadero autor.

20 Para un análisis más exhaustivo del tema del estilo y la subjetividad, se puede consultar Ariel, A.; *El Estilo y el Acto*; Manantial; Bs. As; 1994. Retomaremos algo de esto más adelante, en el capítulo sobre *la interpretación y las construcciones en análisis*.

21 Acerca de la suposición de que Miguel Angel se propone intencionalmente «*adoctrinar*» al pontífice en el dominio de sus impulsos agresivos, podríamos nosotros interpretar que, a su vez, la orientación argumentativa de Freud algo nos indica respecto de su postura moral: contrariamente al concepto superficial popularizado en torno suyo, albergaba la idea de que sería posible dominar y superar ciertos impulsos primarios del ser humano para la subsistencia y *porvenir* de nuestra *Cultura*. Hay que situar esto en el contexto en el que fue escrito, es decir, en los albores de la *Primera Guerra Mundial*. Esta aspiración parece acercarse en algunos puntos a la de Peirce con relación al tema de dominar o controlar los impulso y su idea del progreso del ser humano en su particularidad especial y más elevada, en el momento en que sitúa la diferencia entre *el pensamiento «normal»*, y el pensamiento que le correspondería a la ciencia, esto es, «*racionalista*», que se logra gracias a superar la inercia casi natural del curso del *pensamiento instintivo o de sentido común*: «*En mi opinión, el autocontrol es lo que posibilita cualquier otro curso de pensamiento distinto del curso normal, de la misma manera como es lo único que deja lugar para una mandatoriedad de la conducta, quiero decir la Moral, y que deja igualmente lugar para una mandatoriedad del pensamiento, que es la Recta Razón; y cuando no hay autocontrol, solo es posible lo normal*». (*Collected papers of Charles Sanders Peirce; volumen IV*; traducción del libro *Obra Lógico-Semiótica*; párrafo 540, pág. 385.)

22 Miller, J. A.; «*Teoría de la lengua*», en *Matemas I*, Buenos Aires, Manantial, 1987.

23 Lacan, J.; «*La tercera*», en *Intervenciones y textos 2*; Buenos Aires, Manantial, 1988.

24 Lacan, J.; «*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*», en *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1985.

25 Ver también la crítica de Dupin a los matemáticos en *La carta robada* .

26 Las referencias citadas a continuación proceden de Levi-Strauss, C.; *El pensamiento Salvaje*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1964.

27 Speck, F. G.; «*Penobscot Tales and Religious Beliefs*», en *Journal of American Folklore*, vol. 48, nº 187, Boston-Nueva York, 1935.

28 Robins, W. W.; Harrington, J. P.; y Freire-Marreco, B.; «*Ethnobotany of The Tewa Indians*», en *Bulletin N° 55, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1916.

29 Henderson, J.; Harrington, J. P.; «*Ethnzoology of the Tewa Indians*», en *Bulletin N° 56, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1916.

30 Conklin, H. C.; *The relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. Tesis doctoral, Yale, 1954.

31 J. Lacan; *La Identificación* (Seminario 9), inédito, 1961/62. Clase XII, dictada el 7 de marzo de 1962.

32 Ferrater Mora J.; «*Diccionario de Filosofía abreviado*», Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1983.

33 Peirce, C. S.; *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Taurus, 1987.

34 Véase en el siguiente capítulo el análisis del texto de Poincaré sobre «*la invención matemática*».

35 También en la «*Investigación histórica*», un criterio para darle validación a un dato es confirmarlo al menos en tres fuentes documentales distintas.

36 DSM-IV. «Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales», EEUU, American Psychiatric Association, 1994. Edición española de Editorial Masson S.A., Barcelona, 1995. Respecto del CIE-10 de la Organización Mundial

de la Salud (*The ICD-10 Classification of Mental and Behavioural Disorders: Diagnostic criteria for reserch*), ver Editorial Meditor, Madrid, 1992.

37 Cabe añadir, con respecto a los manuales mencionados, que la orientación para la descripción y clasificación de los *trastornos* -es decir, los «*indicios*» valorados como relevantes-, son en su mayoría aquellos ligados al campo de acción de los psicofármacos; o sea, en muchos casos, es a partir del efecto que se descubre que tiene un psicofármaco en una afección de la conducta, que se delimitará y definirá el trastorno a clasificar, diluyendo así el concepto de *síntoma* (que supone una etiología subyacente al efecto) y como veíamos, reemplazándolo por la inespecificidad de «*trastorno*»; como si el ideal fuera, a tal trastorno -mental o del comportamiento-, se lo hace desaparecer aplicando tal medicamento. Se ve que el interés está centrado en aplacar o corregir el efecto anómalo, desechando indagar las causas por las cuales el mismo pudo producirse (salvo que sean de índole marcadamente orgánica, como por ejemplo una intoxicación alcohólica, etc.). Ver sobre este tema los puntos 1 y 2 del Módulo II, en Pulice G.; Rossi G.; *Acompañamiento Terapéutico*, Buenos Aires, Polemos, 1997.

38 Freud; S.; *Conferencia 17*, (1916).

39 Como quizás el lector también lo sienta, ya es tiempo de tratar de definir este término aparentemente tan simple. ¿Qué es lo «*general*»? Para responder, recurriremos otra vez a Peirce, quien recurre a su vez a Aristóteles, diciendo que la definición del estagirita «*es lo bastante buena*»; allí lo general es: «*Aquello de naturaleza tal que puede predicarse de muchos sujetos*». Peirce agrega luego que a partir de la lógica de relaciones se puede afirmar que todo predicado de una proposición *es «general»*. Para agregar más adelante que «*Lo que no es general es singular; y lo singular es aquello que reacciona*». Peirce, C. S.; *El Hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988. Capítulo IV; pág. 123.

40 Nos referimos aquí a una de sus clasificaciones de los signos, que se completa con iconos y símbolos.

41 Aristóteles allí denota con *a*: proposiciones afirmativas universales; *e*: universales negativas; *i*: particulares afirmativas; *o*: particulares negativas.

42 Brunshwig, J.; «*La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles*», en *Referencias en la obra de Lacan*, nº 25, Buenos Aires, Factoría Sur, junio de 1999.

43 Ynoub, R.C.; «*Singularidad y método. Precisiones metodológicas entorno a la investigación clínico-psicoanalítica*», en *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires*, nº 2, 1997.

44 Lacan, J; Seminario del 13-1-71.

45 Ynoub R. C.; obra citada.

46 Retomaremos estas cuestiones en forma específica en el último capítulo del presente volumen. Podemos anticipar aquí, no obstante, que lo «*singular*» del sujeto puede pensarse desde el psicoanálisis a partir de conceptos tales como el de «*marca*» o «*rasgo unario*».

47 Freud, S. *Esquema del psicoanálisis* (1938).

48 G. E. R. Lloyd; Obra citada; pag. 63.

49 Lloyd, G.; Obra citada; pag. 70.

50 En el plano teórico, y en respuesta al problema del devenir, Leucipo sostiene que, contrariamente a lo que proponían los seguidores de Parménides, no sólo deben considerarse reales el «*ser*» o «*lo que es*» -en su caso, los átomos-, sino además el «*no ser*» -en su sistema, «*el vacío*»-, el cual da la posibilidad para el «*movimiento*» de los átomos.

Antropología, mitología y psicoanálisis

Sabel Gabaldón

Leyendo un libro de María Zambrano, autora que eleva la filosofía a condición de literatura, donde hablaba de la relación que ha mantenido el hombre con la religión y con Dios, citaba una frase de Hegel que decía: ... *"Quizás la más clara expresión de la tragedia humana es no poder vivir sin dioses"*... Y dio pie a una reflexión sobre una situación de nuestra historia reciente, la caída del marxismo, y hasta qué punto ésa "caída", más allá de las intenciones puramente políticas y económicas, tiene que ver con la "ausencia de Dios". El vacío de Dios podemos sentirlo bajo dos formas que parecen radicalmente opuestas: la forma intelectual del ateísmo, como medio de sacralización de lo profano, y la angustia, la agobiante irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto. Quizá esta sea la forma de expresar la universalidad de una necesidad, la de Dios y la religión.

Freud, en diciembre de 1897, en una carta a Fliess (carta 78), le comentaba: ... *"¿Puedes imaginar lo que son los mitos endopsíquicos?. He ahí el último engendro de mis gestaciones mentales. La borrosa percepción del aparato psíquico propio estimula ilusiones de pensamiento que son naturalmente proyectadas afuera, por lo común en el futuro y el más allá. La inmortalidad, la justa recompensa, la vida después de la muerte, son todas reflexiones de nuestra psique interior... psicomitología"*... En esta frase, posiblemente inspirada en el "humanismo realista" de Feuerbach, Freud pone de manifiesto que su interés por la antropología social era muy antiguo y nunca renegó de él (de hecho, declaró a James Strachey, en 1921, que consideraba el IV ensayo de *Tótem y Tabú* su obra mejor escrita) y nos lleva a plantear otro tema, el de la universalidad del psicoanálisis, ya que éste nos muestra su verdadera intención cuando hace estallar el encuadre limitado de la relación terapéutica y se eleva a un nivel de hermenéutica de la cultura. La articulación del psicoanálisis con las obras de cultura comienza ya en la interpretación de los sueños, con una especial ligazón con la mitología y la literatura. El sueño es representado como la mitología privada del durmiente, el mito como "sueño despierto" de los pueblos, y obras como *"Edipo rey"* de Sófocles, *"Hamlet"* de Shakespeare o la *"Trilogía de Nathanael"* de Hoffman como susceptibles de la misma interpretación que el sueño, viendo que es posible transferir a productos de la fantasía de los pueblos, como son el mito y los cuentos tradicionales, la concepción psicoanalítica obtenida a raíz del sueño.

Antes de proseguir este trabajo creo necesario definir sus elementos, hablamos de antropología y de psicoanálisis y el punto donde se insertan ambos es el hombre y el hombre entendido fundamentalmente como *"hombre etimológico"*, en el sentido de Ortega y Gasset, aquel donde el "origen" da el "sentido verdadero" del hombre (no olvidemos que la etimología es el estudio del origen, y en su acepción más antigua el "sentido verdadero"). Manteniéndonos en lo etimológico lo "humano" deriva del latín *"humus"* (tierra) y es curioso cómo en la mitología, tanto en la tradición judeocristiana como en la helénica, el hombre proviene de la tierra; en la primera fue creado del barro por Dios, en la segunda es Prometeo (un titán) quien crea al hombre moldeándolo del barro.

Hombre es a la vez un término que empleamos indistintamente en un sentido concreto (ser humano, individuo) o genérico, y en éste caso sería sinónimo de todo lo humano, de la humanidad. Aprovecharemos este aspecto polisémico para entender cómo el psicoanálisis se ubica dentro de la psicología de los pueblos (de la psicología del hombre), pero no de la manera que la escuela de Zurich, con Jung a la cabeza plantea, que sería procurar resolver los problemas de la psicología individual, recurriendo a material de la psicología de los pueblos, sino como Freud básicamente lo desarrolla, estableciendo una comparación entre la "psicología de los pueblos naturales", tal como nos enseña la etnología, con la psicología del neurótico. Partiendo de la premisa de que la vida anímica de los pueblos primitivos es equiparable a un estadio previo conservado de nuestro propio desarrollo. De ahí que el análisis del caso Juanito (1909) abriera algunas vías de conocimiento tanto del contenido manifiesto como del latente, respecto a la representación animal de los padres y su correspondencia con civilizaciones lejanas y primitivas, en las que el "animal" adquiriría una particular importancia.

La unidad psíquica de la humanidad es la piedra angular de la teoría psicoanalítica, de ahí que insistamos en el paralelismo entre el hombre y la etnia, lo individual y lo colectivo, el inconsciente y la cultura, el sueño y el mito, el síntoma y el rito, la neurosis y la religión. Toda "prehistoria" corresponde a una prehistoria personal psicogenética.

Sobre el Origen de la Religión, Mito y Cultura.

Cuando Freud escribió "*Tótem y Tabú*" (1913) se inspiró en el texto recién publicado de J. Frazer "*Totemismo y exogamia*" (1910) y en la obra de Darwin publicada en 1871 "*El origen del hombre*", sobre estas dos obras y sobre dos conceptos añadidos, uno el de la "*Horda Primordial*" o "*Familia Primitiva*" tomado de Atkinson (1903) y otro el "*Banquete Totémico*" de Robertson Smith (1894) desarrolló lo que podemos llamar *Mito Fundamental* o *Protomito*, donde se aprecia cómo el origen de la religión se edifica sobre las raíces violentas de la elaboración edípica y el sentido de los ritos destinados a proteger la vida contra los fantasmas violentos más primitivos. De ahí que el origen de la religión sea el mismo que el origen del sentimiento de culpabilidad.

Según este "*mito fundamental*" en un principio los hombres habrían vivido en pequeñas hordas bajo el dominio de un macho poderoso y cruel, que ejercía con violencia el poder y acaparaba a todas las hembras. El destino de los hijos varones era duro, cuando crecían eran muertos, castrados o expulsados. Los hijos menores tenían una posición excepcional, protegidos por el amor de la madre, sacaban ventaja de la avanzada edad del padre y podían sustituirlo tras su muerte. Los hermanos expulsados, que vivían en comunidad, se conjuraron, mataron al padre y según la costumbre de aquellos tiempos se lo comieron. Ningún miembro de la multitud victoriosa pudo ocupar su lugar, pues si alguno parecía conseguirlo veía elevarse contra él misma idéntica hostilidad, seguida de luchas y asesinatos. Finalmente todos se dieron cuenta de que tenían que renunciar a la herencia del padre. En la imposibilidad de satisfacer los impulsos sexuales estos tuvieron que sublimarse en forma de lazos afectivos que unieron a los hijos con el padre y a los hermanos entre sí. Fueron estos lazos afectivos los que una vez perpetrado el crimen, hicieron nacer en el asesino y sus cómplices un poderoso sentimiento de culpa. Buena parte de la plenipotencia vacante por la eliminación del padre pasó a las mujeres, dando origen a la época del matriarcado.

El padre muerto revivía en el espíritu de sus hijos, ya que sus mandatos y prohibiciones permanecían en pie. Los remordimientos y el desgarramiento de los lazos fraternos impidieron a los sucesores poseer a las mujeres, inaugurando así la prohibición del incesto y la ley del matrimonio exogámico, como primera de las formas de expiación y penitencia por su culpa. Formaron entonces la comunidad fraterna totémica, cuyos miembros gozaban de los mismos derechos y estaban vinculados por las mismas prohibiciones totémicas: repetición y conmemoración expiatoria de su crimen por el sacrificio totémico (el animal emblema de la horda, como sustituto del padre) y devoración del animal sacrificado como signo de comunión con el padre y de alianza fraterna. Sin aquella reacción emotiva irresistible evocada por el protocrimen, tal vez los hijos se hubieran exterminado recíprocamente, pero aquella reacción engendró también el mandamiento: "*No matarás*", y esta prohibición que en un principio se limitaba al animal totémico (sustituto del padre), tomó luego mayor extensión.

El padre muerto era para todos el ideal, a la vez temido y adorado, fuente de la ley y el derecho que implica el tabú. Posteriormente este *protopadre* fue elevado a la dignidad de "*Creador del mundo*" y divinizado, y no sin cierta razón, pues aquel engendró a todos los hijos de que se componía el primer núcleo humano, "*el primer mundo*".

He ahí que sobre la renuncia de tres deseos pulsionales básicos, como son el incesto, el canibalismo y el placer por matar se edifica el primer esbozo de la cultura, básicamente como una renuncia de pulsión. De ahí que la hostilidad a la cultura esté fundamentalmente producida por la presión que ella ejerce, por las renunciadas a lo pulsional que exige.

En "*Tótem y tabú*" Freud describe las raíces violentas de la elaboración edípica. La matanza de los padres, en el fantasma individual precoz, es vivida como garantía de supervivencia, de independencia y de triunfo del Yo. Como en el mito de Edipo, todo progreso individual o colectivo sólo puede establecerse sobre las ruinas del reino de los padres. La violencia de la que hemos hablado, corresponde etimológicamente (es decir, en la lengua fundamental del inconsciente colectivo de nuestra cultura) a una fuerza vital presente desde el origen de la vida. El término violencia, no es más que la traducción del latín *violentia*, derivado del verbo *violo* (que tiene un marcado sentido sexual). Este verbo latino *violo* procede del radical griego antiguo $\beta\iota$ y que ha dado lugar tanto al sustantivo $\beta\iota\alpha$ (la violencia) como a $\beta\iota\omicron\sigma$ (la vida). La violencia, decía Hegel, es partera de la Historia.

Esta violencia vital la encontramos, por ejemplo en la *"Teogonía"* de Hesiodo: Cronos que castra a su padre Urano (el cielo) cuando copulaba con su madre Gea (la tierra), lo que dio origen a la Erinias, diosas de la venganza, pero también al nacimiento de Afrodita por las gotas de sangre que cayeron al mar. Cronos a su vez devora a sus hijos para no ser muerto por ellos. Zeus (último hijo de Cronos) que mata a su compañera Matis, embarazada, por temor de ser muerto por el niño que debe nacer, después se casa con Peleas y el hijo de ambos, Aquiles, estará destinado a morir preventivamente a manos de un mortal. Por otra parte, de la unión de Zeus y de Hera nace Ares, dios de la violencia, el cual sólo engendrará personajes violentos (gigantes, cíclopes, amazonas, etc.). Del adulterio de Zeus y Afrodita nacerán, además de Eros y Anteros, el dios del miedo (Deimos) y el del terror (Phobos) y una hija, Harmonía, uno de cuyos descendientes será el mismo Edipo, consecuencia de la unión de Harmonía y Cadmo (hermano de Europa y fundador de Tebas).

En las religiones primitivas era común observar la correspondencia entre la familia celestial y la familia terrenal. El padre era frecuentemente considerado como la personificación del cielo, mientras que la madre se identificaba con la tierra.

En las sociedades protoagrícolas, generalmente eran las divinidades maternas las dominantes. En un momento determinado éste régimen de la sociedad matriarcal fue relevado por el patriarcal. Esta vuelta de la madre al padre define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa.

La tendencia del hijo a ocupar el lugar del padre fue un proceso que adquirió cada vez mayor fuerza en el curso de la evolución humana. La aparición de la agricultura determinó que se incrementara la importancia del hijo en la familia, dando lugar a que se permitieran nuevas manifestaciones de su libido incestuosa en la satisfacción simbólica del cultivo de la madre tierra. Fue entonces cuando nacieron las divinidades juveniles (Atis, Osiris, Adonis, Dionisos) que gozaban de los favores amorosos de las divinidades maternas y realizaban el incesto desafiando al padre. Pero la conciencia de culpa se manifiesta en los mitos, ya que las jóvenes deidades solían tener corta vida o eran castigadas con la castración por la cólera de la ofendida divinidad paterna, representada bajo la forma de un animal. Por ejemplo, Adonis fue muerto por un jabalí, animal sagrado de Afrodita.

La primera problemática religiosa es una problemática de la omnipotencia, propia del deseo infantil, y que se proyecta al exterior mediante una satisfacción de tipo alucinatorio. En el niño, igual que en el primitivo, hay en efecto la creencia en la omnipotencia de las ideas.

La única esencia divina en la que se han condensado, en nuestra cultura, todos los dioses de las épocas pasadas, es el *"núcleo paterno"* que desde siempre se ha ocultado tras cada figura de dios. En el fondo fue un regreso a los comienzos históricos de la idea de dios, y es a través del monoteísmo como los vínculos con dios pueden recuperar la intimidad e intensidad de las relaciones del niño con su padre.

El esquema básico de la religión, según Llobet i Llavari, es:

1)- Omnipotencia del deseo, de las ideas. Proyección paranoica.	Magia y Animismo
2)- Desplazamiento del padre al animal, repetición ritual del crimen contra el padre y de la rebelión filial a impulsos de sentimientos de culpabilidad.	Totemismo
3)- Latencia y retorno de lo reprimido.	Monoteísmo Mosaico
4)- Conmemoración enmascarada del triunfo sobre el padre.	Cristianismo

El Mito y el Psicoanálisis

El mito, tal y como lo comprendían las sociedades arcaicas, designa una *"historia verdadera, sagrada, ejemplar y significativa"* (el mito cosmogónico, por ejemplo, es "verdadero", porque la existencia del mundo esta ahí para probarlo). Más tarde, en la cultura griega, *"Mythos"* fue un término opuesto a *"Logos"* y

a "*Historia*" y terminó por significar: "*todo lo que no puede existir en realidad*". Elio Theon (siglo II d. c.) definía el mito como "*una exposición falsa que describe algo verdadero*".

Hay cuatro grupos fundamentales de mitos, que tienen que ver con el origen y nacimiento, ya sea de los dioses (*teogonías*), del universo (*cosmogonías*), del hombre (*antropogonías*), y los que se refieren al fin del mundo (*escatológicos*), y estos últimos con una idea, la idea generalizada del pecado, como una constante en estos mitos y relacionada con un castigo divino.

Si he hecho mención a algún mito en concreto ha sido sobre la cultura helénica, tanto por razones de proximidad cultural como por pensar que ésta cultura es la primera que se edifica sobre la idea y desarrollo del conocimiento, a diferencia de otras que lo han hecho sobre la idea de la religión, la guerra, la muerte, etc. Las primeras especulaciones filosóficas derivan de la mitología y principalmente de los mitos cosmogónicos, que plantean un problema ontológico como principio de la desmitificación y dan lugar al nacimiento de la filosofía. El pensamiento se esfuerza por identificar y comprender el "*comienzo absoluto*" del que hablan las cosmogonías, de desvelar el misterio de la creación del mundo, el misterio, en suma de la aparición del ser.

Pero ¿cómo ubicar el psicoanálisis dentro del mito?. Quizás la antropología estructural nos ayude a entender que mitos como el de la horda primitiva o el de Edipo, no corresponden a ningún acontecimiento históricamente situable. En una forma simbólica, traducen el sueño más antiguo y más constante de los hombres. El mito, como la ilusión, es una creencia que en su motivación esfuerza, sobre todo, el cumplimiento de deseo. El mito es pues un relato imaginario encargado de representar de forma alegórica la generalidad de una situación afectiva. Los mitos hablan a los hombres, no del mundo externo, sino del mundo interno, no de realidades sino de fantasías, así como de los deseos y las angustias con ellos relacionados. Son los encargados de integrar datos simbólicos universales en el seno de lo imaginario colectivo, con la función de "*tranquilizar*", y tranquilizan porque reafirman al hombre en su pertenencia a la permanencia de lo real. La elaboración del mito necesita ciertas adquisiciones, una cierta integración sociocultural de las necesidades pulsionales y de sus represiones.

El cuento, el mito, contribuyen a la figuración simbólica que desvela no sólo el contenido latente, inconsciente, sino también el desplazamiento que distrae la atención de este contenido; pues el verdadero simbolismo desvela y disfraza, a la vez, la pulsión prohibida.

La función simbólica del mito, que no puede venir más que a posteriori, es absolutamente esencial y explica en gran parte la existencia y perennidad de éste.

El mito es una forma de contacto con el inconsciente que sujeta a éste a distancia. Cuenta un suceso que aleja en el tiempo y eventualmente en el espacio; y aún más que en el sueño la elaboración secundaria, sin duda, por ser colectiva distorsiona las representaciones inconscientes. D. Anzieu, por ejemplo, refiriéndose al mito de Edipo, muestra que cada elemento de la leyenda corresponde a cada uno de los aspectos fantasmáticos del complejo que constituye el pivote de la concepción psicoanalítica de lo imaginario humano, y describe cinco "*mitemas*": el primer mitema, el del abandono, correspondería a la angustia persecutoria kleiniana. El segundo mitema, el que se refiere al asesinato del padre, correspondería al fantasma parricida clásico de acceso a la madre fálica. El tercer mitema, el de la victoria sobre la Esfinge, evocaría la escena primitiva al mismo tiempo que una imagen fálica de la que el adolescente escapa. El cuarto mitema, el del matrimonio con la princesa, correspondería a la evocación de la madurez genital y de la interacción de los deseos de los "*partenaires*" sexuales. El quinto mitema, el de la unión con la madre, evocaría no solamente el incesto sino la superación de la culpabilidad ligada a él.

Todo esto nos sirve para hablar de los mitos colectivos pero ¿y los mitos individuales o familiares?. El mito individual toma como horizonte significantes colectivos de una cultura históricamente situada, pero se focaliza a través del prisma familiar para llegar a la representación imaginaria que constituye para el sujeto el relato fantaseado de su existencia. El mito individual, como el familiar, es operativo, dinámico, inestable, jamás reificado, bien al contrario, trama de una creación siempre inacabada.

La función del mito familiar, a caballo entre el entramado inconsciente relacional e identificatorio y las formaciones sintomáticas, sería la de anular el tiempo (mediante la actualización constante del mito y la

compulsión a la repetición) y negar tanto la muerte como la sexualidad. La función del analista, por el contrario, sería la de poner en marcha la temporalidad.

El mito individual del neurótico y el mito que vincula una colectividad se revelan en los momentos de regresión. Cuando un individuo, una familia, una cultura, no pueden resolver racionalmente, técnicamente los problemas que se les plantean, cuando la situación les desborda, les angustia, éste individuo, ésta familia, ésta cultura regresan y encuentran en ellos, en ése fondo "*arcaico*" del fantasma, del "*complejo*", del *mito*, los recursos y el esquema en función de los cuales se van a relacionar.

... "*No es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia*"... (M. Zambrano).

El Mito en el Psicoanálisis

También el psicoanálisis, partiendo de una idea de Mircea Eliade, lo podemos relacionar con los mitos cosmogónicos y escatológicos: ha habido un "*paraíso*" (para el psicoanálisis la relación dual del niño con la madre) y una ruptura, una catástrofe (el traumatismo infantil) y cualquiera que sea la actitud del adulto en relación con estos acontecimientos primordiales, no son menos constitutivos de su ser.

El psicoanálisis podemos entenderlo como la mitificación de dos pilares concretos, la pulsión y el conflicto; y edificado fundamentalmente, sobre cuatro figuras míticas: Eros y Tanatos por un lado y Narciso y Edipo por otro.

Eros y Tanatos, metáfora de lo pulsional, pulsión de vida y pulsión de muerte. "*Las pulsiones* –decía Freud– *son seres míticos grandiosos en su indeterminación*". Por el otro lado lo conflictivo–estructurante. Narciso metáfora de narcisismo, término que Freud recogió de Nacke, pero que curiosamente en sus obras nunca hizo mención alguna al mito de Narciso. Y Edipo, sinónimo de la estructura edípica. Me detendré, por un momento, en éste punto para enlazarlo con un quinto elemento: la cultura.

Dentro de la estructura edípica, coexistirían dos subestructuras (Marucco), una sería la "*triangulación edípica*" que conforman la función materna, la paterna y la filial; y la otra sería la "*estructura triangular*", formada por las pulsiones del hijo, las pulsiones de ambos progenitores y su intersección con la cultura. Cultura que penetra a través del orden simbólico, donde el lenguaje como sistema simbólico tiende a suplantar a las pulsiones y cuya moral delimita los movimientos pulsionales cuando ha ocupado el lugar de la moral edípica; no olvidemos que el fortalecimiento del Super-yo es un patrimonio psicológico de la cultura (Freud).

Existe el riesgo de la idealización de la cultura (un ideal siniestro) a costa de vivir como patológico todo deseo narcisista de los padres hacia los hijos. La cultura exige, cada vez, una renuncia mayor del narcisismo parental erógeno hacia el hijo. Esta renuncia de los progenitores hace entregar su hijo a la cultura, casi como una ofrenda religiosa, como un ritual, ritual que hace pensar en el sacrificio pedido a Abraham por Yavhé respecto a su único hijo Isaac, pero que termina con la ejecución simbólica de un cordero y después con el sacrificio, no menos simbólico, de un prepucio. Esta entrega del hijo a la cultura, bajo la promesa de una "*salida exogámica*", hace correr el riesgo de que esta se apropie de él y lo trague en sus fauces si el desprendimiento fue prematuro. ¿Contribuiría esto al surgimiento de las personalidades sobreadaptadas, de las "*normopatías*"?. Caeríamos en el mismo riesgo si ligásemos la "*ilusión de felicidad*" a las pulsiones de vida, cuando por su tendencia nirvánica están ligadas a la pulsión de muerte.

El Analista y el Mito

Para hablar de la figura del analista en el mito, aparece un nombre: Tiresias. Es este un personaje mítico perteneciente al ciclo tebano de la mitología helénica. Cuenta el mito que en su juventud, paseando un día por el monte Cileno, vio dos serpientes copulando, parece que separó a los animales y como resultado de su intervención él quedó convertido en mujer. Siete años más tarde, paseando por el mismo lugar, volvió a ver a otras dos serpientes acopladas. Intervino de igual modo y recupero su sexo primitivo.

Esta aventura le había hecho célebre, de modo que un día en el que Zeus y Hera discutían por saber quién, si el hombre o la mujer, experimentaba mayor placer en el amor, se les ocurrió la idea de consultar a

Tiresias, el único que había efectuado la doble experiencia. Tiresias afirmó, que si el goce del amor se componía de diez partes, la mujer se quedaba con nueve, y el hombre con una sola. Esta respuesta encolerizó a Hera al ver revelado el secreto de su sexo, y privó a Tiresias de la vista. Zeus, en compensación, le otorgó el don de la profecía y el privilegio de una larga vida (siete generaciones), así como el privilegio de conservar después del óbito, el don de la profecía y de la memoria.

Se atribuyen a Tiresias cierto número de profecías relativas a los acontecimientos más destacados de la leyenda tebana; por ejemplo, profetizo a Creonte que daría muerte a Antígona. Pero nos interesa su papel en dos mitos, el de Edipo y el de Narciso. En la senda del psicoanalista, interviene con Edipo dándole a conocer a este sus crímenes y su fatídico porvenir... *"El ve ahora pero quedará ciego"*... y con Narciso pronuncia a su nacimiento un oráculo: *"Narciso sólo llegará a viejo si no se mira"*. La asociación con Edipo es forzosa. *Curioso cómo este ciego –comenta A. Green- es sacerdote de la ceguera física y psíquica. Hay una curiosa sentencia que pronuncia Tiresias en la obra "Edipo rey" de Sófocles... "Cuán atroz es saber, cuando no trae provecho ni siquiera al que sabe"*... Para Bion, Tiresias ocuparía el lugar del falso analista.

Volviendo a la obra de "Edipo rey", estaría bien comentar una frase de Yocasta: *... "En cuanto a tí (refiriéndose a Edipo), no temas la unión con tu madre, pues numerosos son los mortales que en sueños han compartido el lecho materno. Quien vive despreocupado de todos esos temores soporta mejor la vida"*...

Yocasta se expresa aquí como el psicoanalista cuando recuerda que lo imaginario incestuoso constituye una inscripción simbólica fundamental común a todos los humanos: El sueño, el teatro, el arte, la vida, la elección de pareja, comportan obligatoriamente tales fantasías.

Como dijera el psicoanalista Olivier Flournoy: *... "Edipo nunca fue el hijo de Layo y de Yocasta. Sólo fue un sueño de Edipo que nos contó Sófocles y que dura el tiempo de un espectáculo. Mal sueño en el que Edipo consigue condensar toda su vida bajo la forma de una novela familiar y que acaba en una horrible pesadilla. Cuando Edipo despierte de este sueño, que no acaba nunca, encontrará con alivio a sus verdaderos padres, el rey y la reina de Corinto, que lo cuidaron y mimaron como ellos sabían hacerlo... Así descubrí el complejo de Edipo, no como un concepto estructural y espacial, sino como el tiempo mismo, el tiempo del sueño de Edipo, el tiempo de la experiencia analítica"*...

Bibliografía

BEALS, R.L. y HOIJER, H. (1953) "Introducción a la Antropología". Ed. Aguilar (1974).

BERMEJO, J.C. "Grecia arcaica: la mitología". Ediciones Akal, 1996.

BERGERET, J. (1984) "La violencia fundamental. El inagotable Edipo". Ed. Fondo de Cultura Económica.

BERGERIE, P. "Genesis del Pensamiento Freudiano". Ed. Paidós

ELIADE, Mircea (1949) "Tratado de Historia de las Religiones". Ed. Círculo Universidad (1990).

ELIADE, M. (1963) "Mito y Realidad". Ed. Labor.

FREUD, S. "Tótem y Tabú" (1913) vol. XIII Ed. Amorrortu

" "El porvenir de una ilusión" (1927) vol. XXI

" "El malestar en la Cultura" (1930) vol. XXI

" "Sobre la conquista del fuego" (1932) vol. XXII

" "Nuevas conferencias de Introducción al psicoanálisis" (1933) vol. XXII

" " " Moisés y la religión Monoteísta" (1939) vol. XXIII

HESIODO, "La Teogonía". Ediciones Teorema, 1986. Barcelona

GRIMAL, P. "Diccionario de Mitología Griega y Romana" (1984) Ed. Paidós

GINBERG, L. "Culpa y Depresión" Ed. Alianza Universidad (1983)

ISAACS, S. "Naturaleza y Función de la Fantasía" en "Desarrollos en Psicoanálisis" Ed. Paidós

LLOBET I LLAVARI, L. "Aproximación a Freud. Psicoanálisis y Antropología" Ed. Noesis (1989)

MARUCCO, N.C. "Acerca de Narciso y Edipo en la teoría y práctica psicoanalítica" Rev de Psicoanálisis (APA) T. 41, vol. 1 (1985)

MINARD, M. y BROUSTRA, J. "Las obsesiones entre el Mito y el Rito. Enfoque Etnopsicoanalítico" Confrontaciones Psiq. Nº 20 (1981)

SOFOCLES. "Edipo rey". Ed. Círculo del Bibliófilo, 1982.

ZAMBRANO, M. (1955) "El Hombre y lo Divino" Ed. Siruela.

Extensiones

Presentación de la sección "Extensiones"

Gerardo Herreros

En este número de Acheronta, volvemos a incluir un trabajo de **Alvaro Cuadra** (1), autor de "*Apocalípticos o digitalizados. De las estructuras a los flujos: el saber virtual. Latinoamérica: nuevas claves identitarias virtuales*".

Como en otras ocasiones, con un estilo conceptual claro, el autor desarrolla los efectos de las nuevas tecnologías en la cultura globalizada, y fundamentalmente en el ámbito de las comunicaciones, generando lo que él llama una *mutación antropológica*.

El análisis de Cuadra comienza haciendo un contrapunto entre los *apocalípticos*, que ven en las nuevas tecnologías comunicacionales el prólogo de una Edad Oscura e iletrada y los *digitalizados*, que brindan, con fe de conversos, por el nacimiento de una época brillante y propicia.

Tomando a Sartori, autor de *Homo videns. La sociedad teledirigida*, como representante de los *apocalípticos* y a Negroponte, con su *Ser Digital*, Alvaro Cuadra citando a ambos, deja entrever sus preferencias *digitales*.

Sin embargo, no deja de señalar que "*Tanto las lecturas apocalípticas como la complacencia digital dejan de lado dos aspectos que nos parecen centrales: en primer lugar, la noción de interactividad, en segundo lugar, el hecho capital de que estamos*

Notas

(1) Otro trabajo del autor en Acheronta: [Horizontes del periodismo: crisis del relato](#)

Apocalípticos o digitalizados

De las estructuras a los flujos: el saber virtual

Latinoamérica: nuevas claves identitarias virtuales

Alvaro Cuadra

1.- Del negropontismo a la crítica aristocrática

Uno de los debates más actuales en el ámbito de las comunicaciones es, desde luego, el impacto de las nuevas tecnologías en la cultura contemporánea. El tema, por cierto, nos atañe directamente, en cuanto vivimos una acentuada globalización no sólo tecnoeconómico sino cultural. En efecto, América Latina, con todas sus singularidades y complejidades, no escapa a esta corriente planetaria que está acelerando una *mutación antropológica*; esta transformación implica tanto las modalidades de producción – distribución y consumo de objetos culturales como a modalidades inéditas de significación. Esto cobrará, entre nosotros, una especial relevancia en cuanto a nuevas claves identitarias virtuales. Desde esta perspectiva, asitimos ni más ni menos que a una verdadera *metamorfosis cognitiva*, cuyas consecuencias políticas, sociales y propiamente culturales aún son inciertas. Nos encontramos entre algunos pensadores que ven en el advenimiento de las nuevas tecnologías la antesala de una edad oscura, el fin de la civilización y del pensamiento racional; otros en cambio, saludan esta era digital con la fe del converso, augurando un nuevo mundo. Entre los apocalípticos y los digitalizados, lo innegable es que transitamos desde una ciudad letrada hacia una ciudad virtual.

Organizaremos la primera parte de nuestra exposición como un contraste entre dos textos relativamente recientes: *Ser Digital* (Negroponte, 1995) y *Homo videns. La sociedad teledirigida* (Sartori, 1998). Las tesis de ambos autores se sitúan en polos opuestos, pues mientras Negroponte sostiene que: "*...estar digitalizados nos da muchos motivos para ser optimistas. Como una fuerza natural, la era digital no puede ser ni negada ni detenida. Tiene cuatro grandes cualidades que la conducirán, finalmente, a su triunfo: la descentralización, la globalización, la armonización y la motivación*" (Negroponte, 1995: 230). Sartori argumenta que: "*No es verdad – como da a entender la ramplonería de los multimedialistas – que la pérdida de la cultura escrita esté compensada por la adquisición de una cultura audio –visual...Una falsa moneda no compensa la moneda buena: la elimina...La cultura audio-visual es "inculta" y, por tanto, no es cultura*" (Sartori, 1998: 150). Para aclarar lo que Sartori está sosteniendo, insistamos en su noción de incultura: "*Pero cultura es además sinónimo de "saber": una persona culta es una persona que sabe, que ha hecho buenas lecturas o que, en todo caso, está bien informada. En esta acepción restringida y apreciativa, la cultura es de los "cultos", no de los ignorantes. Y éste es el sentido que nos permite hablar (sin contradicciones) de una "cultura de la incultura" y asimismo de atrofía y pobreza cultural*" (Sartori, 1998: 39). Giovanni Sartori plantea, con mucha ingenuidad, que *la realidad virtual* inherente al mundo digitalizado es una *irrealidad*, mientras que la televisión mostraría imágenes de *cosas reales*. Ahora bien, siguiendo su línea de pensamiento, las imágenes anulan los conceptos y atrofian nuestra capacidad de abstracción, esto es: nuestra capacidad de entender. El resultado es obvio: un ser iletrado, inculto, necio e ignorante, un video-niño, el *homo insipiens*.

En el pensamiento de Sartori subyacen algunas ingenuidades y no pocos prejuicios. Por de pronto, cabe preguntarse si acaso la oposición *culto / ignorante* no es, en absoluto nueva e históricamente ha estado ligada más a órdenes histórico - culturales en que la tecnología ha jugado un rol más bien expansivo. De hecho, la alfabetización se impone como un valor político –social junto a la masificación de libros y medias. En este sentido, no parece adecuado juzgar la crisis educacional exclusivamente en relación a la televisión o los computadores, sin considerar factores tanto o más importantes como la irrupción de las llamadas *sociedades de consumo* o los anquilosados sistemas de enseñanza, entre muchos otros. El "*saber*", en el sentido restrictivo en que lo entiende Sartori, esto es: *haber hecho buenas lecturas*, ha sido siempre el patrimonio de una minoría, normalmente ligada al poder económico. De hecho, el *canon* occidental ha sido patrimonio de grandes universidades que, casi por definición, han sido de *élites*, las que han impuesto una noción de lo que debe ser tenido por *buenas lecturas*. La noción de una *cultura de la incultura* nos trae a la memoria una cierta crítica aristocrática que mira con desdén cualquier otra forma cultural que no remita a la biblioteca y a los clásicos. Pues aún admitiendo que la lectura ha sido una fuente importante de *saber y cultura* (en el sentido de Sartori), no es, ni ha sido, la única. Otro aspecto que no podemos olvidar es que la llamada *cibercultura* no entraña de suyo un nuevo

lenguaje sino la conjunción de muchos lenguajes preexistentes; así, en la pantalla de un PC se dan cita: fotografía, vídeo, dibujo, música, lenguaje oral y, algo que Sartori parece olvidar... lenguaje escrito. Lo inédito radica en la *interactividad*, en la *accesibilidad* y en los *vínculos* que se establecen dentro y fuera del texto. En este sentido, lejos de significar una atrofia para las capacidades cognitivas asistimos a nuevas modalidades y exigencias. Como afirma Negroponte: "*A medida que los niños se vayan apropiando de los recursos de información global y que descubran que sólo los adultos necesitan permiso para aprender, encontraremos nuevas esperanzas y una nueva dignidad en lugares donde, hasta ahora, hubo muy poco de ambas cosas*" (Negroponte, 1995: 232) A los ojos de Sartori, el negropontismo entraña una especie de *postpensamiento*, que en última instancia, lleva a una pérdida del sentido de realidad: "*...el negropontismo puede llegar a generar, en un extremo, un sentimiento de potencia alienado y frustrado, y en el extremo opuesto, un público de eternos niños soñadores que transcurren toda la vida en mundos imaginarios. La facilidad de la era digital representa la facilidad de la droga*" (Sartori, 1998: 59). La oposición entre principio de realidad y mundos imaginarios (*virtuales*) no resulta convincente, pues, bien mirado, *los mundos virtuales son realidades*, expresadas en bits y no en átomos, es decir, realidades *sígnicas e informacionales*. La realidad virtual, lejos de abolir lo real, lo expande a nuevos límites. La virtualidad multimodal es capaz de aproximarse al psiquismo en tanto compromete al usuario en varios niveles sensoriales, permitiendo, además un nivel básico de lo que se llama *interactividad*.

2.- Interfaz e interactividad

Tanto las lecturas apocalípticas como la complacencia digital dejan de lado dos aspectos que nos parecen centrales: en primer lugar, la noción de interactividad, en segundo lugar, el hecho capital de que estamos hablando de una *cibercultura*.

Negroponte plantea, con su proverbial entusiasmo, un desarrollo de interfaces mediante el cual: "*En el próximo milenio, nos encontraremos con el hecho de que hablaremos tanto o más con máquinas que con personas*" (Negroponte, 1995: 150). La interactividad supone un camino de ida y vuelta entre dos polos comunicacionales, es lo que tradicionalmente se ha llamado *feed-back*. Por ejemplo, cuando utilizamos el teléfono *interactuamos* con un distante interlocutor; la novedad estriba en que ahora se propone una interacción entre la inteligencia humana y una entidad artificial, no humana. Hasta hoy, la relación con la máquina ha sido puramente instrumental, en el sentido de *no – social* (Habermas, 1989); estamos ante el *uso de herramientas* electrónicas. La interacción supone una pragmática compleja cuyo modelo lo encontramos en la pragmática lingüística y no es otro que *la conversación*. *Lo conversacional* es la unidad mínima de lo social en cuanto supone interacción psico-física entre dos sujetos mediados por el habla. Para que ello sea posible, deben concurrir variables *locucionarias* (fonéticas, fáticas y réticas) así como *ilocucionarias* (intencionalidad, sinceridad, etc); eventualmente, la palabra puede tener efectos extralingüísticos: *lo perlocucionario*. (Austin, 1971), (Searle, 1980). Todo lo anterior supone, además, un marco de referencia compartido, *un trasfondo prerreflexivo* que haga posible la conversación; todo cuanto damos por descontado, el llamado *Lebenswelt* y que ha sido objeto de estudio privilegiado en diversos trabajos etnometodológicos (Heritage, 1991:290-350). Para mostrar la complejidad de la interacción humana, mencionemos que como un código paralelo y, en alguna medida redundante, toda *conversación* supone el uso de *conductas no verbales* que no sólo ilustran lo que decimos sino que dan cuenta de nuestro estado anímico, de nuestra idiosincrasia y regulan el canal de ida y vuelta de la interacción (Ekman & Friesen, 1969: 51-105). Podríamos sintetizar nuestro pensamiento afirmando que toda conversación supone y exige *la dimensión interlocucionaria, como una cualidad y condición pragmática inherente al lenguaje; constituida primordialmente por los supuestos de trasfondo o marco de referencia cognitivo y por las conductas no verbales que operan como auxiliares fáticos*.

La interacción con una PC no ha llegado, por cierto, a un nivel psico – físico de la complejidad descrita en la conversación, es decir, no se ha desarrollado *la dimensión interlocucionaria* como parte constitutiva de una interfaz usuario - computador; sin embargo, no podemos excluir *a priori* tal posibilidad. Aunque la imagen del *androide* nos es ya familiar en series de ciencia ficción, la tecnología actual apenas es capaz de producir torpes mascotas, muy por debajo de su símil biológico; lo que sí es una realidad, en cambio, son las interfaces cada vez más amistosas, de suerte que los programas de computadoras incluyen una serie de eventualidades que nos facilitan su *uso*. El *salto interlocucionario* supone un *contacto conversacional*, y no meramente fonético, con una computadora capaz de reaccionar ante nuestros comportamientos lingüísticos y paralingüísticos; cuestión no impensable, aunque, en principio, muy distante todavía.

3.- De la narración al "saber virtual"

Es ya un tópico alegar que la cibercultura trae consigo la abolición del *sentido*, como sostiene Sartori: "*El hombre del postpensamiento, incapaz de una reflexión abstracta y analítica, que cada vez balbucea más ante la demostración lógica y la deducción racional, pero a la vez fortalecido en el sentido del ver (el hombre ocular) y el fantasear (mundos virtuales)...*" (Sartori, 1998: 136). Conviene hacer notar que la problemática del sentido se relaciona estrechamente con la noción de relato, a tal punto que la mentada *abolición del sentido* sólo es comprensible como una crisis de la noción misma de narratividad; en este sentido, la *abolición del sentido* se relacionaría con el hecho de que el saber mismo ya no es eminentemente un *saber narrativo* (Lyotard, 1987: 55 y ss.). Cabe preguntarse si acaso es posible un "*saber virtual*"; es decir, si los nuevos procesos de virtualización excluyen *per se* la posibilidad de instituir saberes. Al menos esto parece creer G. Sartori, quien citando a Galimberti apunta que: "*...el hombre medieval tenía creencias absurdas que, sin embargo, estaban delimitadas por una Weltanschauung, por una concepción del mundo, mientras que el hombre contemporáneo es un ser deshuesado que vive sin el sostén de una visión coherente del mundo... En esta ausencia de referencias estables, el hombre... cree porque no hay razón alguna para no creer*" (Sartori, 1998: 137)

Admitiendo una crisis profunda y radical de las visiones de mundo coherentes y estables, ello no significa, de buenas a primeras, que hay una total ausencia de referencias. De hecho, se puede establecer una correlación clara entre la llamada cibercultura y la expansión de la *sociedad de consumo*; de manera que junto al ocaso de una *Weltanschauung*, emerge vigorosa una cultura hedonista – narcisista que exalta el individualismo en todas sus dimensiones, un mundo en que la pregunta misma por el sentido no tiene sentido (Lipovetsky, 1994). El *saber narrativo*, estable y delimitado, conforma una *estructura* cuya legitimidad emana del sentido; el *saber virtual*, inestable y de límites difusos, tiende a conformar *flujos* en que la legitimidad no supone un sentido sino una *performatividad*; esta oposición es central, pues de ella emana una *metamorfosis cognitiva* (véase cuadro comparativo nº 1). Así pues, lo que Sartori llama, algo desdeñosamente, *postpensamiento* representa un *salto semiósico* que se nutre, precisamente de los procesos de virtualización; en principio, no parece pertinente intentar ponderar este nuevo estadio del pensamiento humano desde las categorías letradas tradicionales; así, la pretensión de mensurar un cierto grado de cultura a partir de *haber hecho buenas lecturas*, es tan inadecuado como refutar a Galileo Galilei desde los escritos clásicos de Aristóteles. Cuando Sartori intenta hacer análogos los *mundos virtuales* con el *fantasear*, opera sobre el prejuicio de la virtualidad como irrealidad; sin embargo, utilizando su misma analogía se puede sostener que los *saberes virtuales* entrañan nuevas componentes no sólo *sensoriales* (visuales) sino *imaginativas*. Si los mundos virtuales facilitan el *fantasear*, con ello se evidencia la aproximación de la virtualidad a los procesos psíquicos profundos; ello explica que los *saberes virtuales* potencien una *nueva era de la imaginación*, un mundo en que *lo estético y lo lúdico* se torna central. Como ya hemos señalado, sostenemos que la virtualización más que un nuevo lenguaje, consiste más bien en la conjunción de muchos lenguajes; la novedad, entonces, no radica en los códigos utilizados sino en *el uso* que se hace de ellos, es decir, en la *dimensión pragmática* de los lenguajes, en la relación peculiar entre signos y usuarios. Si pensamos en esta conjunción en una red horizontal, multidireccional, descentralizada, en que la interactividad limitada, la accesibilidad y la posibilidad de establecer vínculos están dada por el soporte tecnológico; es fácil comprender que Internet representa, como venimos sosteniendo, un *salto semiósico*, en el que vamos dejando atrás las estructuras sólidas y estables que reclama Sartori, para adentrarnos al universo inestable y virtual de los flujos. La tesis de Sartori, según la cual el vídeo-ver desactiva nuestra capacidad de abstracción y raciocinio, intenta evaluar el universo pragmático de los flujos de *juegos de lenguaje* (verbales e icónicos) desde una estructura narratológica que apela a una cierta *langue* estable y de contornos definidos. Podríamos aventurar que la posibilidad de *establecer vínculos* a distintos niveles y poniendo en relación códigos diversos inaugura un nuevo modo de pensar que tiende a establecer asociaciones inéditas ya no lineales y sintagmáticas sino pluridireccionales; en este estricto sentido, pareciera que la capacidad de abstracción no sólo no disminuye sino que aumenta exponencialmente.

CUADRO COMPARATIVO Nº 1

SABER NARRATIVO	SABER VIRTUAL
Basado en la escritura (Logósfera)	Basado en la conjunción audio-visual (Videosfera)
Estructuras narratológicas cerradas (Sistema, Langue)	Flujos abiertos (Proceso, Parole)
Dimensión semántica Se legitima por el sentido	Dimensión pragmática Se legitima por la performatividad
Lineal, sintagmático Causal, lógico-temporal	Pluridireccional, reticular Vincular , lógico-espacial
Visual unipolar Clausura metalingüística	Polisensorial interlocucionario (Interactividad limitada)
Preeminencia del significado Clave identitaria: ideología, clase.	Preeminencia del significante Clave identitaria: pulsión estética virtual
Producto homogéneo dirigido A masas de lectores potenciales	Producto personalizado dirigido a individuos
Era de la reproducción	Era de la videomorfización
Preeminencia de la racionalidad Orientación objetivante interpretativa Contextos (datables, medibles, etc)	Preeminencia de la imaginación Orientación subjetivante experiencial Transcontextos virtuales digitalizados

4.- Latinoamérica: hacia claves identitarias virtuales

En un diagnóstico preliminar, podríamos afirmar que la modernidad instala la identidad como problema, pues, privilegia la experiencia por sobre la tradición o autoridad como principio de comprensión de sí mismo; así, la identidad moderna remite más a *generaciones*, por ejemplo, que a *clases sociales*. Como afirma Daniel Bell: " *El problema sociológico de la realidad en nuestro tiempo – en términos de ubicación social e identidad – se plantea porque los individuos han soltado viejas amarras, ya no siguen pautas heredadas, y deben enfrentarse constantemente con problemas de elección...y ya no encuentran normas o críticos autorizados que los guíen* (Bell, 1977: 95). Nestor García Canclini llega a una conclusión similar cuando afirma que: "...*ya no es posible vincular rígidamente las clases sociales con los estratos culturales...ciertas correspondencias entre clases y sistemas simbólicos están sufriendo cambios radicales...las regularidades y distinciones que hasta ahora facilitaban la interpretación ideológica se volvieron desconfiables*". Luego agrega: "*Una reorganización de los escenarios culturales y los cruzamientos crecientes de las identidades exige preguntarse de otro modo por los órdenes que sistematizan las relaciones materiales y simbólicas entre los grupos*" (Canclini, 1988: 52). Por su parte, Jesús Martín Barbero nos advierte que "*Si la cuestión de las identidades culturales salta hoy al primer plano de las agendas tanto sociales como académicas ello remite a la crisis radical que atraviesan tanto los modelos de desarrollo como los paradigmas políticos desde los que esos modelos fueron legitimados... Nos encontramos ante sujetos dotados de una plasticidad neuronal y elasticidad cultural que, aunque se asemeja a una falta de forma, es más bien apertura a muy diversas formas, camaleónica adaptación a los más diversos contextos y una enorme facilidad para los "idiomas" del vídeo y del computador, eso es para entrar y manejarse en las redes informáticas*" (Barbero, 1998)

Podríamos avanzar que los procesos de mediatización y virtualización, en tanto nueva fuente de patrones culturales, se han tornado en los principios estructurales de confirmación y conformación de identidades. El ocaso de la *clase social* como referente sociológico duro, ha dado paso a la irrupción de comportamientos discrecionales de índole fragmentaria que llamaremos *tribus postclasistas*. Dos precisiones, en primer lugar, es claro que más allá de la naturaleza de las *tribus*, éstas no alcanzan a universalizar un proceso de liberación (o de cambio) a partir de sus intereses particulares y concretos, en otras palabras, las *tribus* no han constituido, hasta hoy, un *movimiento social*. En segundo lugar, habría que repetir con Manuel Castells: "*Peut – être devrions – nous accepter une nouvelle logique sociale, ainsi que le besoin d'une nouvelle forme de théorisation sociale dans laquelle les processus sociaux sont mis en oeuvre non par des acteurs mais par des parcelles d'acteurs réels, de sorte que le "sujet" deviendrait aussi abstrait qu'un code génétique*". Esto nos lleva a de manera inevitable al meollo de nuestro problema: "*Peut – être que la*

reconnaissance du nouveau sujet demande un exercice d'abstraction qui irait au –delà des images concrètes de l'ère industrielle héroïque, vers les terres floues de la réalité virtuelle" (Castells1995, 357)

Se instala así una paradoja en los estudios teóricos contemporáneos; nos enfrentamos a "*parcelas de actores reales*" cuyos anclajes identitarios se han tornado virtuales. Así como la virtualización exhibe la materialidad de las superficies significantes en la abstracción de los flujos; los actores reales de las *tribus* diseminadas por doquier, encuentran nuevas claves identitarias en la realidad virtual vehiculada por los media. El tema de la identidad cultural adquiere especial relevancia en periodos de transición en que los referentes simbólicos y los mapas cognitivos se desdibujan; no es raro, entonces, que surja con inusitada fuerza la temática identitaria al inicio de un nuevo milenio en que nuestros pueblos sólo se reconocen en la noción de crisis. Basados, precisamente, en el horizonte avizorado por Castells, advertimos que las nuevas claves identitarias virtuales se encuentran en la conjunción de los procesos de mediatización, en tanto rostro comunicacional del mercado; y de los procesos de virtualización, entendidos como modos de significación inéditos. De este modo, los flujos transnacionales conforman una nueva significación imaginaria central que erosiona y redefine las identidades tradicionales en América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- 1.- Austin, J. (1971) **Cómo hacer cosas con palabras**. B. Aires. Editorial Paidós.
- 2.- Bell, Daniel (1977) **Las contradicciones culturales del capitalismo**. Madrid. Alianza Universidad
- 3.- Barbero, J. M. (1998). Ponencia al congreso: **Los géneros mediáticos y la identidad cultural de los pueblos**. Barcelona..
- 4.- Castells, M. (1995) *Les flux, les réseaux et les identités: où sont les sujets dans la société informationnelle?*. **Penser le sujet**. Colloque de Cerisy. Paris. Fayard :337-59
- 5.- Canclini, N. (1988) *Narciso sin espejos. La cultura visual después de la muerte del arte cultoy el popular* en: **Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada posmoderna**. Buenos Aires. Clacso.
- 6.- Ekman & Friesen (1969) Origen, uso y codificación: Bases para cinco categorías de conducta no verbal in **Lenguaje y comunicación social**. E . Verón,
B. Aires. Ed. Nueva Visión.: 51-105
- 7.- Habermas, J. (1989) **Teoría de la acción comunicativa**. Buenos Aires. Taurus Ediciones.
- 8.- Heritage, J. (1991) *Etnometodología* in **La teoría social hoy**. Giddens & Turner México. Alianza Editorial.
- 9.- Lipovetsky, G. (1992). **La era del vacío**. Barcelona. Anagrama
- 10.- Lyotard, J.F. (1987) **La condición postmoderna**. Buenos Aires. R.E.I.
- 11.- Negroponte, N. (1995) **Ser digital**. B. Aires. Ed. Atlántida.
- 12.- Sartori, G. (1998). **Homo videns. La sociedad teledirigida**. Madrid. Taurus.
- 13.- Searle, J. (1980) **Speech Acts**. N. York. C.U.P. (reprinted from 1969)
- 14.- Verón, E. (1998) *Esquema para el análisis de la mediatización*. **Diálogos**. Bs. Aires. Nº 50: 10-17

Arte y poesía

Presentación de la sección "Arte y Poesía"

Norma Ferrari

Para introducir esta sección recurriré a lo que las destacadas e inefables producciones de Albert García Hernández y Marina Badenas me han evocado.

Efectos de diálogo

Sinuoso trayecto desde lo más íntimo, respecto a lo cual se permanece irremediabilmente atravesado por la ajenidad, la incertidumbre y el enigma, hasta la más reconocible sensación – cruza de júbilo y tristeza- de estar casi escuchando una melodía que podría nombrarse como la canción de cada uno.

Pinturas de Marina Badenas, y sus resonancias, en palabras

A través de las palabras Lo inefable **Autorretrato** Sólo en la mirada **Liverpool 1** Lo íntimo Lo amoroso **Liverpool 2** El encuentro La soledad Lo cotidiano **Bostero** El desasosiego La derrota **Chiste** Lo colectivo en el colectivo **Constanza** Como fue vista **El hilo no es pintura y tampoco soy yo** ¿ Y entonces? **La escalera** Casi una foto en cualquier casa **Hernán** Las posiciones Y la luz El enigma **Jack** El Guasón y el Guaso **Lucía** Y en su orejita la ternura **Muchachos** A que sí! **Muerto** Infinitamente triste, llegó **Bodegón** O en un taller **El patio** La primavera desde el invierno

Por último

El fin supremo de la poesía es alcanzar la escena más allá de la escena, la imagen más allá de las imágenes o la resonancia más allá de los sonidos, el sabor más allá de los sentidos....

Yen – Yu
Poeta chino

Si existiera, Max, un mapa que indique que no hay mapa posible que indique aquel trayecto que requiero, Max.

Remo Bianchedi
Pintor argentino

PsicoMundo

PsicoMundo en el 2000

Michel Sauval

El año 2000 ha sido la ocasión de un gran crecimiento de PsicoMundo

Hay **dos nuevas revistas psicoanálisis** que se van complementando con Acheronta:

- **Fort-Da** (psicoanálisis con niños), dirigida por Ariel Pernicone, que publicó durante este año sus dos primeros números, surge de la experiencia de trabajo del seminario de psicoanálisis con niños por EduPsi, y cuya [presentación](#) fue hecha en el número 10 de Acheronta
- **Relatos de la Clínica**, coordinada por Valeria Mazzia y Sandra Bet, que publicó su primer número hace un par de meses, y cuya presentación encontrarán en este número de Acheronta

El 2000 ha sido la ocasión también para un gran crecimiento geográfico de PsicoMundo: **los canales nacionales**.

La idea general de los mismos es servir de interfase entre las áreas generales de PsicoMundo (revistas, seminarios, etc.) y las particularidades de cada país o región, sumando también toda la información relativa a agenda de eventos (congresos, cursos, seminarios, postgrados, encuentros, jornadas, etc.), guías de recursos (hospitales, servicios de salud mental, etc.) y otras cuestiones temáticas

Nuestro primer canal fue el de **Argentina**. Su desarrollo fue muy amplio. No solo ofreció, por primera vez, por Internet, la mas completa agenda de eventos y la mas completa guía de recursos en salud mental, sino que también cubrió todo lo relativo a legislación profesional, notas y artículos en diarios y medios de comunicación, información sobre residencias y becas, información de ciudades del interior (en particular, una corresponsalía muy activa en Mar del Plata), y finalmente, crónicas e informes de los debates y particularidades que se han dado en los principales congresos y eventos, cubiertos por colegas del staff del canal Argentino.

A partir de esa experiencia y de la experiencia de trabajo con colegas de otros países, se pusieron en funcionamiento tres nuevos canales:

- **Brasil**, coordinado por Aline de Alvarenga Coelho, cuya [presentación](#) se encuentra en este número de Acheronta
- **Colombia**, coordinado por Alejandro Franco
- **México**, coordinado por Julio Ortega Bobadilla (los lectores de Acheronta lo conocen, pues ya hemos incluido artículos de su autoría en Acheronta), con un equipo de colaboradores, y cuya [presentación](#) también se encuentra en este número de Acheronta

Y sobre el final del año comienzan a ponerse en marcha los canales de **Costa Rica** (coordinado por Beatriz Calvo), **Guatemala** (coordinado por Emilio Quinto) y **España** (aún sin coordinación oficial).

Esperamos que para el próximo año nuevo podamos tener funcionando canales regionales para cada país o región de iberoamérica.

Michel Sauval

Datos de los autores (a la fecha de este número de Acheronta)

Jean Allouch

Psicoanalista

Miembro *école lacannienne de psychanalyse*

Autor de numerosos libros, entre ellos: "El sexo del amo", "Freud y después Lacan", "Letra por letra", "Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca", "El psicoanálisis, una erotología de pasaje", etc.

Email: jallouch@noos.fr

France

Dona Elena Bentolila

Psicoanalista argentina, radicada en Boca Raton, Florida, EEUU

Compiladora y editora de "Lacan en los Estados Unidos", y autora de numerosos artículos de Psicoanálisis

Miembro co-fundadora del Lacan Clinical Forum y del SEFIP (South East Florida Institute for

Psychoanalysis), donde es docente.

Email: DONNAAMORE@aol.com

USA

Emilio Rodríguez

Médico, psicoanalista.

Formado en Londres con Mélanie Klein (conoció personalmente a figuras tales como Jones, Anna Freud, Bion, Mélanie 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, Rodríguez se convirtió en psicoargonauta junto con varios analistas de su generación (Marie Langer, Kesselman, Bauleo, Ulloa, Pavlovsky).

Después de vivir en España y en Francia, se radicó finalmente en Bahía, Brasil, donde fundó el movimiento psicoanalítico local

Brasil

Alain Vanier

Psicoanalista

Presidente de *Espace Analytique*

Autor de "Lacan" (traducido por F. Martín Arribas, Madrid, Alianza Editorial, 1999)

Email: Alainvanier@aol.com

France

Norma Ferrari

Psicoanalista

Co-Coordinadora del Equipo de Asistencia, Enseñanza e Investigación en Psicoanálisis

Supervisora Clínica en las Áreas . Adultos y Adolescentes de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires

Editora, Miembro de la Redacción y Colaboradora de Poubellicacion Lacaneana, hasta 1997

Integrante del "Grupo de los martes": Espacio Semanal de lectura y discusión de textos lacaneanos y freudianos.

Convocante y miembro de "Proposición Lacaneana", Espacio de Enseñanza, hasta 1997

Integrante del "Grupo de Investigación sobre Estructuras Clínicas" (Espacio Semanal)

Argentina

Michel Sauval

Psicoanalista

Director de Acheronta

Director de PsicoMundo

Email: ms@sauval.com

Home Page: www.sauval.com

Teléfono: +54-11-4863-5656

Argentina

Jorge Baños Orellana

Psicoanalista

Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana

Autor de los libros "El idioma de los Lacanianos" y "El escritorio de Lacan"

Email: banos@inea.com.ar

Argentina

Lluís Solera

Traductor y psicoanalista

Actualmente es director de Ausiàs, revista de psicoanálisis, literatura y sociedad

España

Albert García i Hernandez

Psicoanalista

Miembro fundador del "Col·legi de Clínica Psicoanalítica de València", perteneciente a la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano (1999).

Co-fundador y redactor de la revista Ausias

Escritor. Miembro de la Associació d'Escriptors en Llengua Catalana y de Cedro

Colaborador de numerosas publicaciones (revistas y diarios)

Músico, guionista y productor musical de numerosos eventos

Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta

España

Angel de Frutos Salvador

Psicoanalista

Miembro de la Asociación Española de Psicoanálisis del Campo Lacaniano

Autor de "Los escritos de Lacan" (Siglo XXI)

España

Zlavož Zizek

Filósofo y psicoanalista

Investigador Senior en el Insituto de Ciencias de la Cultura, Essen.

Entre las publicaciones recientes: THE FRAGILE ABSOLUTE (Verso 2000), DID SOMEBODY SAY TOTALITARIANISM? (Verso 2001)

Slovenia

María Lucía Homem

Psicanalista. Membro do Forum de Psicanálise de São Paulo.

DEA pela Université Paris VIII e Collège International de Philosophie.

Doutoranda em Psicanálise e Literatura na Universidade de São Paulo.

Professora de Psicologia na Fundação Armando Álvares Penteado- FAAP

Email: mhomem@usp.br

Brasil

Nafia Marianne Laurence Bahena Yaghen-Vial

Psicoanalista

México

David Laznik

Psicoanalista.

Profesor Adjunto Regular cátedra "Psicoanálisis Freud", Facultad de Psicología, UBA

Director Proyecto UBACyT "Alcance y vigencia de la teoría freudiana para el abordaje conceptual de las denominadas patologías actuales"

Supervisor en hospitales

Argentina

Emiliano del Campo

Psiquiatra, Psicoanalista

Miembro Titular de A.P.A.

Miembro de APSA

Ex-Director Médico del "Programa Andrés" para la rehabilitación de drogadependientes

Email: etdelcampo@intramed.net.ar
Argentina

José Mayorales García

Profesor de Lengua y Literatura Francesa en la Facultad de Humanidades (Letras) de la Universidad de Vigo. Se encuentra realizando la edición crítica y la traducción al español de *Les dieux ont soif*, de A. France (Los dioses tienen sed, Madrid, Cátedra, 1991).
España

Gerardo Herreros

Psicoanalista.
Especialista en Psiquiatría y Psicología Médica.
Coordinador de la Residencia de Pregrado. Cátedra de Clínica de Adultos y Gerontes. Departamento de Psicología. Universidad Nacional de La Plata.
Miembro de la Comisión Directiva de "Apertura. Sociedad Psicoanalítica de La Plata".
Miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad de Psiquiatría de La Plata.
Coordinador de Salud Mental. OSDE Binario. La Plata.
Ex-Profesor a cargo de las materias "Psicopatología" y "Psiquiatría clínica". Universidad Nacional de Quilmes.
Profesor en el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo
Secretario de Redacción de Acheronta
Home Page www.herreros.com.ar
Argentina

Omar Acha

Investigador y docente en la Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras),
Doctorando en la UBA y en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (París) con una investigación psichistórica sobre el primer peronismo.
Publicó recientemente "El sexo de la historia" (Bs. As., El Cielo por Asalto, 2000), "Cuerpos, géneros e identidades. Estudios de historia de género en la Argentina" (compilador, Bs. As., Ediciones del Signo, 2000), y tiene en prensa "Freud y la historia" (Bs. As., Nueva Visión, 2001).
Argentina

Guillermo Delahanty

Licenciatura en Psicología, Maestría en Psicología Social, Doctorado en Psicología Clínica por la Universidad Iberoamericana
Psicoanalista por la Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica
Pofesor-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México)
Profesor Invitado por la Facultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay.
México

Julio Ortega Bobadilla

Psicoanalista
Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones psicológicas de la Universidad Veracruzana
Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Coordinador de PsicoMundo México
Director de Carta Psicoanalítica
Email: julius@psiconet.com
México

Hugo Gordó

Psicoanalista
Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*
Argentina

María Laura Frucella

Psicóloga
Especialista en Psicología en Educación- Fac. de Psicología, U.N.R.
Docente-Investigadora en la Facultad de Psicología en las Cátedras "Residencia Educativa Pre-Grado" y "Epistemología".

Argentina

Luis Camargo

Psicoanalista

Ex-Director de Minoridad y Familia de Tierra del Fuego (ZN) ARG

Psicólogo Forense del Cuerpo de Peritos Oficiales del Poder Judicial de Tierra del Fuego

Coordinador de Salud Mental. OSDE Binario. Tierra del Fuego

Profesor en el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo

Email: luiscamargo@acheronta.org

Argentina

Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira

Socióloga.

Doutoranda em História pela Université Paris VII, Denis Diderot (especialidade Sociétés Occidentales: temps, espaces et civilisations)

Brasil

Nora Albornoz

Lic. Antropología UBA

Directora de la revista La Salamandra

Coordinadora de la Secretaría Académica del Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo

Argentina

Carlos Reynoso

Antropólogo

Profesor en la Fac. de Filosofía y Letras, UBA

Autor de numerosos libros

Argentina

Sabel Gabaldon

Psiquiatra.

Jefe de Sección de Psiquiatría del Hospital S. Joan de Déu de Barcelona

Email: sgabaldon@worldonline.es

España

Alvaro Cuadra

Lic. en letras (francés) Univ. Católica de Chile

Magister en literatura Univ. Católica de Chile

Doctor en semiología 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

Aline de Alvarenga Coelho

Psicóloga formada pela UFRJ.

Realizou estágio numa instituição de orientação lacaniana, com atendimento de deficientes mentais

Coordinadora de PsicoMundo Brasil

Email: alinealvarenga@uol.com.br

Brasil

Valeria Mazzia

Psicoanalista

Ex Jefe residentes Htal Moyano

Coordinadora de la revista Relatos de la Clínica

Argentina