

Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 22
Diciembre 2005

Formación del analista

Reportajes a

*José Zubermañ, Ricardo Rodríguez Ponte, Juan Carlos Suárez
Adriana Rubistein, Marta Nardi, William Richardson*

Artículos de:

*Luis Tamayo, Silvia Quesada, Tania Coelho dos Santos, Sonia Leite
Michel Sauval, Oscar Zentner, Juan Ventoso, Fabio Azeredo, Nadja Nara Barbosa Pinheiro
Marina Averbach, Teodoro Lecnman, Marisa Fenochio, Laura Squilario, Luciana Lagioiosa
Paula Torres, Natalia Atademo, Carola Lagunas, Ana Grynbaum, María del Carmen Franco Chávez
José Mayoralas, María Inés Winkler Muller, Ximena Wolff Reyes, Marcio Luiz Miotto
Fátima Caropreso, Eugênia Correia Krutzen, Sandra Rochel Cabo, Julio Andrés Spinel Luna*

www.psicomundo.com
PsicoMundo
LA RED PSI EN INTERNET

Número 22
Formación del analista
Diciembre 2005

Sumario

Editorial: Formación del analista

Michel Sauval

Reportajes

Presentación – Michel Sauval - Consejo de Redacción de Acheronta

*José Zuberma*n – Realizado por Michel Sauval

Ricardo Rodríguez Ponte – Realizado por Michel Sauval

Juan Carlos Suárez – Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

Adriana Rubistein – Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

Marta Nardi – Realizado por Sara Elena Hassan

La enseñanza de Lacan

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta

La angustia - Seminario 1962 - 1963, de Jacques Lacan - *Versión crítica* - Establecimiento del texto, traducción y notas: *Ricardo E. Rodríguez Ponte*

Formación del analista

Presentación – *Albert García i Hernandez, Sara Elena Hassan y Michel Sauval* (Consejo de Redacción de Acheronta)

La invención del psicoanálisis y la formación del psicoanalista - Luis Tamayo (*México*)

A ciência e a verdade na formação do psicanalista lacaniano - Tania Coelho dos Santos (*Brasil*)

Acerca de la formación de los analistas - Silvia Quesada (*Argentina*)

Algumas palavras sobre a formação do psicanalista - Sonia Leite (*Brasil*)

El analista y los lazos de trabajo - Marisa Fenochio y Laura Squillario (*Argentina*)

Una aproximación a la formación en psicoanálisis - Luciana Lagioiosa, Paula Torres, Natalia Attademo y Carola Lagunas (*Argentina*)

La formación del analista: un Bildungsroman - Teodoro Lecman (*Argentina*)

Acerca del mito de Teseo y el hilo de Ariadna - Carolina Ackerman (*Argentina*)

El agobio de las certezas del psicoanálisis en extensión - Edwin Sánchez Ausucua (*México*)

Formação profissional: ¿da economia capitalista à libidinal? - Gilvânia de Fátima Araújo (*Brasil*)

La formación del analista. Los impasses de Freud y la IPA - Michel Sauval (*Acheronta n° 9*) (*Argentina*)

La formación del analista - Francisco Pereña (*Acheronta n° 17*) (*España*)

¿Porqué supervisar un caso? - Norma Ferrari (*Acheronta n° 16*) (*Argentina*)

Formar, deformar, conformar (Acerca de las categorías de lo transmisible y lo intransmisible en el advenir (institucional) del psicoanalista) - Jose Perres - (*Acheronta n° 4*) (*México*)

Las instituciones psicoanalíticas en México (Un análisis sobre la formación de analistas y sus mecanismos de regulación) Guadalupe Rocha (*Acheronta n° 14*) (*México*)

Psicoanálisis

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

Erotismo riguroso - Oscar Zentner (*Australia*)

Una-equivocación, algo que va más lejos que el inconsciente - Juan Ventoso (*Argentina*)

O recalque originário e o desejo do Outro - Fabio Azeredo (*Brasil*)

Extensiones

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

La letra invisible de la cultura digital - Michel Sauval (*Argentina*)

Sobre os conceitos de público e privado, e suas relações com a psicanálise - Nadja Nara Barbosa Pinheiro (*Brasil*)

La ciudad analítica (¿una identificación al síntoma?) - Marina Averbach y Luis Teszkiewicz (*España*)

Literatura y Psicoanálisis

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

Del cuerpo paciente a la máquina de vengar - Ana Grynbaum (*Uruguay*)

Pedro Páramo. Una lectura psicoanalítica - María del Carmen Franco Chávez (México)
Erótica de la retórica clariana en "El dúo de la tos" (de Leopoldo García de las Alas y Ureña (1852/1901) Clarín) - José Mayoralas (España)

Historias del Psicoanálisis

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta
"El Buenos Aires Kleiniano". Vida y obra de Arminda Aberastury (1910 - 1971) - María Inés Winkler Muller - Ximena Wolff Reyes (Chile)
On Heidegger to Lacan, Reportaje a William John Richardson (USA), realizado por Sara Elena Hassan (Brasil) y Mario L. Beira (USA)

"Ciencias Psi"

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta
El psicólogo: ¿retórico, sofista o filósofo? - Julio Andrés Spinel Luna (Colombia)
Os a priori da psicologia em "História da loucura" - Marcio Luiz Miotto (Brasil)
Pensamento, linguagem e consciência nos textos iniciais de Freud - Fátima Caropreso (Brasil)

Sociedad

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta
Oficinas de expressão e violência urbana: o gênero literario como pretexto - Eugênia Correia Krutzen (Brasil)
Ha cambiado (de nuevo) la forma de nacer - Sandra Rochel Cabo (Argentina)

Libros y Revisas recibidos

LIBROS

La entrada del psicoanálisis en la Argentina - Germán García
El grafo del deseo - Alfredo Eidelsztein
Georgie y yo (lo que pasó con Estela Canto) - Graciela Musachi

REVISTAS

Los sueños - Revista Psicoanálisis y Hospital número 28
Vacilaciones: la aporía y la paradoja - Revista Najda número 8
Psicoanálisis y Cultura - Revista Psicoanálisis, de APdeBA, Volumen XXVII número 3

Editorial

Formación del analista

Michel Sauval

Sumario

- [República Cromañón](#)
- [Formación del analista](#)
- [Próximos números](#)

República Cromañón

En las vísperas de la salida de este número de Acheronta se ha cumplido un año de unas de las peores tragedias que ha vivido la juventud y el rock and roll porteños: el incendio del local "República de Cromañón", con un saldo de 194 muertos, centenares de sobrevivientes con lesiones físicas y traumas psíquicos y miles las personas que aún duelan a sus muertos (incluidos los músicos de la banda Callejeros (que tocaba en ese recital) que perdieron a familiares directos, novias y amigos).

La dimensión política y social implicada en las responsabilidades criminales de esta masacre genera enormes presiones que, en muchos casos, quizás hagan aún más difícil la resolución de cada drama personal. Es esa misma dimensión política y social la que convoca a la población al apoyo de los familiares y sobrevivientes en su reclamo de justicia, y la que motiva esta mención que hago en el comienzo de este editorial. Sobre todo cuando el sistema judicial ha culminado este año de evasivas orientando sus cañones sobre las personas antes que sobre el sistema, equiparando la responsabilidad del empresario propietario del lugar con la de los músicos que fueron a tocar a ese local, y relegando a una responsabilidad insignificante a los policías y bomberos corruptos, así como a los inspectores municipales y al gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

El problema de las responsabilidades es muy complejo porque son varios los niveles en juego. Me parece un absurdo pretender resolverlo con un criterio de justicia basado en el "libre albedrío" de personas erigidas en únicos responsables de actos pretendidamente individuales. Si hay que zanjar las cosas por algún nivel de prioridades, creo que coincido mas bien con los cánticos que corean los familiares y sobrevivientes en sus manifestaciones de todos los 30 de cada mes: antes de juzgar al "rock and roll" (los músicos, la bengala, los rituales, los pibes), habría que condenar la "corrupción" (los empresarios, los inspectores, los gobernantes, la policía, la coima, el régimen social).

Puede ser que el uso de bengalas en los recitales no sea lo más recomendable para la seguridad del público. Pero ningún ritual fiestero es demasiado razonable, y más radicalmente aún, casi toda manifestación masiva, implica cierto grado de peligro. Por eso me parece que el problema pasa mas bien por los recursos económicos necesarios para que haya locales y lugares para recitales de rock and roll (tanto de bandas consagradas como de bandas nuevas) que contemplen medidas de seguridad en función de las cantidades de personas y costumbres y rituales que esas cantidades de personas suelen desenvolver en su fiesta. Dicho en sencillo: antes que prohibir las bengalas (o cualquier otra modalidad de expresión) preferiría que se instrumenten las medidas de seguridad que reduzcan a un grado razonable los peligros por el eventual uso de aquellas.

Alguno me dirá: es más barato y sencillo prohibir las bengalas. Y si, quizás también sea más "barato" y "sencillo" prohibir el rock and roll. Quizás sea mas "barato" y "sencillo" prohibir muchas cosas más. Pero la verdad es que no hay nada "barato" y "sencillo" en el mundo. Cuando algo es "barato" y "sencillo" para alguno es porque algún otro está pagando los costos. La "economía" del lucro del empresario y las coimas de los funcionarios la pagaron los muertos y la pagan sus familiares y los sobrevivientes. Quizás sea hora de que otros tengan que pagar: por un lado, los responsables económicos y políticos de esta tragedia, y por el otro, el Estado, para garantizar que todas las bandas de Rock puedan tocar en ambientes adecuados.

Formación del analista

El tema de este número, "la formación del analista", tiene múltiples vías de contacto con el del número pasado, *Clínica y transmisión*. Lo verificarán tanto en los reportajes como en los artículos. El punto en común parece pasar, de algún modo, por el estatuto del saber en psicoanálisis. En el caso del número anterior las preguntas giraban en torno a la clínica, la producción de saber a partir de ella, y su transmisión. En este caso, la pregunta se orienta hacia el estatuto del psicoanalista mismo. ¿Cómo se forma un analista? ¿Que función cumple el saber en esa formación, y cual es su estatuto? ¿Que función tiene la experiencia analítica? ¿Cuales son los criterios de autorización? ¿Cuales son las garantías?

En los inicios, Freud configuró el consabido trípode del análisis personal, los análisis de control o supervisiones, y la formación teórica. Todos los analistas parecen coincidir en la prioridad e importancia del primero de ellos. Pero cada uno lo articula de modo diferente con el resto de los elementos del trípode, y con los diferentes dispositivos institucionales que tanto freudianos como lacanianos han instrumentado para dar cauce a la formación de sus analistas. Justamente, el problema de la formación parece hacer impasse a la hora de la autorización y la garantía, es decir, en el punto en que se solicita que ese análisis personal se articule a la comunidad analítica.

Ese punto parecía claramente anudado en el funcionamiento de las sociedades componentes de la IPA, donde cada eje del trípode tenía su regulación institucional. Pero fue el psicoanálisis mismo el que pareció condenado a su extinción de ese modo. La consigna lacaniana "*el analista se autoriza de él mismo*" liberó la práctica analítica de esos asfixiantes corsets institucionales. Pero, y lógicamente, solo en la medida en que ha sabido sostenerse en los recursos de la enseñanza de Lacan. Cuestión que vuelve a empujar a los analistas al espacio de las prácticas y nuevos dispositivos institucionales que, se supone, deberían tomar en cuenta esa consigna y esa enseñanza.

En suma, "la formación del analista" connota ese conglomerado de elementos y situaciones que median en el pasaje entre la posición de analizante y la de analista. En ambos extremos tenemos el dispositivo analítico en juego. Pero en el medio, tenemos las mediaciones del lazo social entre analistas y la incidencia de todo el funcionamiento social de los seres humanos.

Que de un análisis pueda resultar la posibilidad de otro análisis. Ese parece ser el desafío. Pero la experiencia acumulada de impasses y errores no parece garantizar una solución. El psicoanálisis parece exigir la invención, también en esto, de una nueva respuesta para cada caso.

En este número encontrará una serie de reportajes y artículos, que creo dan una idea, tanto de la gama de coincidencias como del espectro de divergencias, que puede haber entre quienes se reclaman de la práctica del psicoanálisis. Una vez más, quiero expresar mi gratitud por la generosidad con la que cada uno de los entrevistados ha atendido nuestras preguntas y se ha expuesto en sus respuestas. Y ya que viene a cuenta del tema, puedo decir que es mucho lo que esta práctica de reportajes, que llevamos adelante en Acheronta desde hace más de 5 años, me viene aportando a mi propia formación (que considero interminable, como bien señalan algunos de los entrevistados), especialmente en cuanto a la posibilidad de escuchar y dialogar con psicoanalistas de recorridos, en muchos casos, muy diferentes. Espero que pueda serle útil también a cada uno de los lectores.

También encontrarán artículos que versan sobre otras temáticas. Quiero recordar, al respecto, que la nueva modalidad de nuestras convocatorias temáticas no anula nuestra clásica práctica de recepción de artículos por parte de colegas de todas partes del mundo y de diferentes orientaciones, sobre temáticas diferentes, a partir de lo cual conformamos secciones con contrapuntos entre diferentes artículos.

Los interesados en enviar propuestas de artículos, tanto para las próximas convocatorias temáticas, como sobre cualquier otro tema sobre el que hayan estado trabajando, pueden hacerlo a la siguiente dirección:

redaccion@acheronta.org

Próximo número *Cuerpo y Síntoma*

El tema propuesto para el próximo número de Acheronta (el número 23) es "*Cuerpo y Síntoma*". El tema es amplio y dará lugar, seguramente, a diversos abordajes. ¿Cómo es atrapado el cuerpo por el síntoma? ¿O

acaso es el síntoma la expresión del cuerpo? ¿Hay síntoma sin ataduras corporales? ¿Hay cuerpo, en psicoanálisis, que no sea por el síntoma? ¿Que relación tienen cuerpo y síntoma con la pulsión y el deseo? ¿Cómo ha pasado el goce, de la repetición del circuito de la pulsión, a esa "substancia" mágica que parece cuantificar todos los órdenes de la vida? ¿Que relación hay entre el cuerpo y el sexo? ¿Hay sexualidad que no sea sintomática?

El abanico de preguntas es muy grande. Invitamos a todos nuestros lectores interesados en el tema, a enviarnos, tanto sus propuestas de publicación, como sus preguntas y comentarios (que tendremos en cuenta, por ejemplo, a la hora de los reportajes).

El cierre de recepción de trabajos será el 31 de junio de 2006.

Todos los envíos y mensajes deben dirigirse a redaccion@acheronta.org

Número 24 (Diciembre 2006)

Inconsciente y Transferencia

Anticipamos también la que será nuestra temática para el número siguiente, el nº 24 (que saldrá en diciembre 2006), que será "*Inconsciente y Transferencia*".

Michel Sauval

Reportajes

Presentación sección "Reportajes" Michel Sauval

Reportajes

- José Zuberman
- Ricardo Rodríguez Ponte
- Juan Carlos Suárez
- Adriana Rubistein
- Marta Nardi

Para este número de Acheronta, el tema propuesto es "*La formación del analista*" (ver editorial).

El 26 de noviembre de 2005 conversamos con [José Zuberman](#). Su punto de partida fue que "*nadie se forma solo*". Y ese es el punto al que atenderían los dispositivos inventados por Lacan, como una especie de contrapeso a su famosa consigna de que "*el analista se autoriza por él mismo*", y que hacen, de la formación del analista, un proceso interminable: "*inventar dispositivos en la extensión, que son el cartel, el seminario y el pase, invitan a que nadie se declare ya formado, sino que el analista está en permanente formación*", así como plantean "*la necesidad de la escuela en la formación del analista*". El dispositivo del pase y la problemática del fin de análisis fueron temas importantes: "*el analista debe tener una disposición a la caída. Por eso, esta teoría del final de análisis, que incluye el testimoniarlo en el dispositivo del pase, plantea una posición diferente de la del analista que no cae*". Para Zuberman, los desafíos que enfrenta actualmente el psicoanálisis "*consisten en ubicar el lugar del sujeto allí donde el discurso capitalista, en su alianza con el discurso de la ciencia, lo forcluye, y poder escucharlo*". "*Lacan, con los tres registros, con el Real Simbólico Imaginario, nos posibilita una lectura – y en esto Buenos Aires ha sido vanguardia realmente – una extensión de los límites de la clínica a cuadros que no son los síntomas neuróticos*". En el medio, el reportaje fue pasando por muchos mas temas: la función de la letra, el funcionamiento de los dispositivos, la caída del sujeto supuesto saber, etc., etc.

José Zuberman es Analista de la Escuela (AE) y Analista Miembro de la Escuela (AME) de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Integró dos periodos el Jurado de Pase de la EFBA, fue miembro del Jurado de Pase de la *Escuela de Psicoanálisis S. Freud - Rosario* y del Cartel de Pase de la *Escuela Freudiana de la Argentina*. Dictó Seminarios sobre La Formación del Analista en la EFBA, en *Traço Freudiano Veredas Lacanianas* de Recife, en la Clínica de Atendimento Psicológico de la UFRGS - Porto Alegre, en Maceio, en la *Escola Lacaniana da Bahia*, en la *Escuela Freudiana de Montevideo* y en la *Freudian School of Melbourne*, Australia.
Email: josezuberman@arnet.com.ar

El 2 de diciembre de 2005 conversamos con [Ricardo Rodríguez Ponte](#), para quien el punto principal en la formación del analista, sin dudas, y por lejos, es el análisis personal, que es el que permite alumbrar el "deseo del analista, un deseo muy singular, raro, definido por relación a lo que Lacan llama sujeto supuesto saber". A diferencia de otros, para Rodríguez Ponte "*el 'con algunos otros' no aminora en lo más mínimo el alcance de la fórmula de que el analista no se autoriza más que de él mismo*", ya que "*el analista debe argumentar su autorización, pero no funda su autorización en el argumento. Por eso se habla de acto*". En concordancia, Rodríguez Ponte rescata del dispositivo del pase la idea de que sea el analizante el que de cuenta del análisis, pero desconfía, en cambio, de la idea de transferencia con la institución. Con su habitual rigor por el texto, Rodríguez Ponte analizó el sentido de la "suposición" en la fórmula del *sujeto supuesto saber*. Una de las consecuencias es su aplicación tanto a la neurosis como a la psicosis. La otra es entender su caída, en el fin de análisis, como una "*dispersión del inconsciente*", una dispersión del saber, que deja de ser algo que unifica.

A la hora de analizar los otros elementos del trípode freudiano, el reportaje recorrió muchas de las diferencias que se han ido imponiendo en las modalidades de análisis (reducción de frecuencia a una vez por semana), de supervisión, de formación teórica (estudio de fragmentos cada vez menores de libros de Freud o seminarios de Lacan).

Ricardo Rodríguez Ponte es psicoanalista, miembro desde hace más de 20 años de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*, en la que posee el grado de A.M.E., y donde ha sostenido una prolongada actividad de enseñanza. Su nombre es especialmente conocido entre los lacanianos latinoamericanos ya que figura al pie de gran parte de las primeras traducciones de los seminarios de Lacan (cuya "circulación interna en la escuela" terminó alcanzando los rincones más lejanos del país). Al momento de este reportaje ha concluido las versiones críticas de los Seminarios "La transferencia..." y "[La angustia](#)" (publicamos en este número las primeras 4 sesiones del mismo), y trabaja actualmente en las versiones críticas de los Seminarios 9 "La identificación", 14 "La lógica del fantasma", 18 "De un discurso que no sería (del) semblante" y 20 "Otra vez/Encore" (ver la versión crítica de VRMNAGRLSOFABYPMB, en francés, publicada en Acheronta)
Email: ricardorodriguezponte@yahoo.com.ar

Nos reunimos con [Juan Carlos Suárez](#) el 7 de diciembre, con quien hicimos un cierto repaso de las vicisitudes de la formación de los analistas en la APA (*Asociación Psicoanalítica Argentina*), desde la fundación de la misma, a partir de los primeros análisis con Garma y Cárcamo. Conversamos sobre los estándares de dicha formación, tanto en cuanto al análisis didáctico, el control y los seminarios. Fueron surgiendo algunas de las modificaciones que se han ido imponiendo, en particular el tema de la frecuencia de las sesiones, tanto para los análisis didácticos como para los análisis en general.

Juan Carlos Suárez es Psicoanalista, Miembro Titular Didacta de la *Asociación Psicoanalítica Argentina* y Full Member de la *International Psychoanalytic Association*.
Email: juancsuarez@fibertel.com.ar

El 17 de diciembre culminamos la ronda de reportajes en Buenos Aires con [Adriana Rubistein](#). Su punto de partida fue la asociación de la formación de los analistas con la especificidad misma de la práctica analítica: "el deseo del analista - que es un efecto mismo del análisis, un efecto mismo de formación - implica que el analista pueda situar esa cura por fuera de lo que es el yo pienso, el yo creo, el yo quiero". No habría análisis "didáctico" porque no se trata de una enseñanza sino del cambio de "posición del sujeto, en su manera de responder al encuentro con lo real, con lo traumático". Hay en la condición humana un insoportable, y el análisis sería "un modo de hacer con lo insoportable". Por eso mismo, el final de análisis "pone en juego algo del orden del deseo, articulado, enganchado a las condiciones de goce (...) el deseo que está 'accionado en la pulsión". En términos freudianos, "algún grado de aleación entre Eros y Tánatos, cómo cada uno pone en juego Eros y Tánatos".

Los desafíos en la formación de los analistas se presentan por el entretendido institucional del Estado, la Universidad y las Asociaciones psicoanalíticas. Por ejemplo, las exigencias de regulación estatal del psicoanálisis para que los abogados puedan decidir cuando hay mala praxis o no: "el problema de la formación, siempre lleva a la pregunta respecto de quien la garantiza". Finalmente, el reportaje abordó las dificultades y problemas para comenzar a trabajar, en la medida en que dicho comienzo, casi siempre está articulado a la formación.

Adriana Rubistein es Lic en Psicología. Psicoanalista, AME de la *Escuela de la Orientación Lacaniana*. Miembro de la *Asociación Mundial de Psicoanálisis*. Profesora Adjunta Regular de Clínica de Adultos y Coordinadora de la Práctica Profesional "Un acercamiento a la experiencia" en Fac. Psicología UBA; Profesora Titular de Psicoanálisis en UB; Profesora Titular de Psicopatología en UCES. Directora de la Revista Universitaria de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la UBA. Docente de la Maestría en Psicoanálisis de la UBA. Docente y supervisora en Hospitales y Centros de Salud. Docente del Instituto Clínico de Buenos Aires. Integrante de la Dirección de la Red Asistencial de la EOL
Email: arubist@fibertel.com.ar

El reportaje a [Marta Nardi](#) se realizó vía email durante el mes de diciembre. Marta Nardi subraya que la autorización del analista no es una decisión yoica ya que Lacan ubica "otro topos entre ese que se autoriza y los otros", al tiempo que dicha autorización no es sin "algunos otros", es decir, sin un lazo social con otros analistas. En referencia a ese lazo, Marta Nardi señala que "fuera del consultorio no hablamos como analistas, podemos hablar desde el psicoanálisis, pero no como analistas, hablamos como podemos y en el mejor de los casos hablamos como analizantes", es decir que, fuera de la sesión analítica, si hay por lo menos dos, ya hay efecto de grupo. Y "los dispositivos de Escuela, cartel y pase, intentan barrar lo que de institución hace obstáculo, resiste al discurso del psicoanálisis". Este lazo parece alcanzar la noción misma

de deseo del analista, ya que ante la pregunta por "*¿cuál es el Otro del deseo del analista?*", Marta Nardi responde Freud y Lacan, es decir, una suerte de "*alienación en los significantes de aquellos que por su deseo fundaron el campo del psicoanálisis*", en la medida en que la separación no puede pensarse sin esa alienación. El reportaje analiza los distintos dispositivos y garantías de la escuela. "*Hay psicoanalistas porque hubo deseo de Freud y Lacan y con ellos hemos contraído una deuda simbólica que como sabemos sólo se salda pasándosela a los otros, a la próxima generación. Entiendo que todos los analistas están comprometidos con la transmisión de esta deuda, se desempeñen donde se desempeñen, se dediquen a la enseñanza o no*"

Marta Nardi es Psicoanalista, AME y Directora de la *Escuela Freudiana de la Argentina*
Email: mnardi@sinectis.com.ar

Buena lectura

Reportaje a José Zuberma

Realizado por Michel Sauval

Michel Sauval: La primera referencia que tenemos para el tema de la formación de los analistas es el trípede freudiano del análisis personal, la supervisión y el estudio teórico, y el agregado del dispositivo del pase (si puede considerarse como parte de la formación) en el caso de las instituciones de orientación lacaniana. ¿Qué problemas o particularidades, desde su punto de vista, cabrían destacar, o de uno, o de varios de estos ejes?

José Zuberma: El trípede freudiano es un punto de feliz coincidencia de todos los que se nombran analistas. No hay ningún analista que piense que el analista no es producto del análisis; no hay nadie que piense que se puede trabajar sin análisis de control, o sin estudiar la teoría. La cuestión es que el trípede freudiano también despertó en algunos la ilusión del analista aislado.

Aunque nadie se forma solo, cada uno se forma con su analista, con su analista de control, con aquellos con quienes estudia, hubo la ilusión de un analista aislado...

MS: ¿Aislado, en qué sentido?

JZ: Que no necesita dar testimonio de su práctica.

Hay dos versiones.

Una, que una vez que queda autorizado por la institución, como en la IPA, no necesitaba, sistemáticamente, dar testimonio de su trabajo, de su práctica. Ya estaba formado.

Y otra, la ilusión de que no necesitaban de la institución. Hubo más de 4 en la historia del psicoanálisis.

Esta gente terminó cayéndose del psicoanálisis – los que hicieron una apología del analista aislado – y desarrollando teorías que se caían del psicoanálisis.

A Safouan le gusta decir que los que se aíslan tanto terminan con su analizante en una "folie a deux", narcisista, donde se completan mutuamente.

La otra versión, que tuvo mucho peso en la institucionalización del psicoanálisis, que una vez que el didacta los autorizaba se daban por formados. Y hubo quienes, por llegar al lugar de didacta, se apoltronaron en un lugar muy cómodo y se detuvieron en su formación. Entre nosotros hubo gente muy capaz a la que le pasó eso.

Lo que yo entiendo que Lacan renueva en la formación del analista, es que dice que para sostener el silencio del analista en la sesión – donde es llamado a la posición de objeto, a no darse a conocer como sujeto – el correlato ético para poder sostener ese silencio, es dar testimonio de su práctica permanentemente.

Entonces, además de hacer lo que el psicoanálisis invita en todos los órdenes, que es a tomar la palabra – cuando uno se va a analizar: "diga lo que se le ocurre"; en el análisis de control "cuénteme cual es el problema que lo habita" – Lacan abre todo este espacio de extensión del psicoanálisis, para que se de permanente testimonio de la práctica.

Y con eso estoy de acuerdo. El analista que no da testimonio de la práctica ante su comunidad se aísla y se cae del psicoanálisis: entra a hablar, en la sesión, de sí; o da conferencias sobre la crisis del analista ante un público que no viene interesado en qué le pasa a ese sujeto; etc.

A lo que voy es que el correlato ético para poder sostener el silencio del analista en la sesión – silencio no porque se quede callado, sino en el sentido de que viene convocado al lugar de objeto – es poder dar testimonio de la práctica en algún lugar. Incluso Lacan dice que para eso funda la Escuela.

En esto, Ud. me podrá decir ¿para qué la escuela?, yo doy testimonio de mi práctica en un ateneo del hospital, o en mi grupo. Puede ser, eso cada uno lo va eligiendo.

MS: ¿Por el hecho de dar testimonio de la práctica eso cambiaría o aseguraría el funcionamiento de cada uno de los ejes del trípede freudiano, en lo que hace a la formación?

JZ: Lo que digo es que el trípede freudiano es indiscutible pero insuficiente. Hace falta un lugar donde el analista de testimonio de su práctica y se deje cuestionar por sus pares.

MS: ¿Cómo sería la influencia de esto sobre la formación? ¿Dar testimonio de la clínica conlleva un modo diferente de supervisión, de análisis o de estudio?

JZ: La primer cuestión es que todo lo que ocurre en la comunidad analítica tiene que ver con lo que ocurre en el consultorio, necesariamente. Hace 30 años cualquier testimonio clínico, en Buenos Aires, se basaba en el "yo siento", era la guía de la clínica, lo que estaba instituido como teoría en nuestra comunidad, lo que validaba el pensar analíticamente era partir de la contratransferencia.

La introducción de la obra de Lacan y los que la hemos sostenido, cambiamos. Hay otras variables que se dan a leer: discurso, deseo, sujeto, que el analista convocado al lugar de objeto pueda leer en lo que se dice mínimamente el deseo del sujeto en cuestión, cómo goza del objeto de su deseo.

Entonces, lo que ocurre en la extensión determina lo que va ocurriendo en la intensidad.

El asunto es ver cómo, en cada una de las prácticas.

Yo empecé diciendo que el analista que se aísla y no da testimonio de su práctica se cae del psicoanálisis.

El psicoanálisis es una permanente invitación a tomar la palabra, a que el sujeto diga de sí. Entonces hay momentos en que uno habla en su análisis, momentos en que habla en el análisis de control, otro momento en que da testimonio de su práctica en el ateneo del hospital, presenta un trabajo en un congreso, y se somete a que su clínica sea discutida por sus pares. Sino, en el aislamiento que el trabajo de la clínica lleva, si uno no se hace cuestionar, en la transferencia, va creyéndose ese lugar que se le otorga. Entonces, en lugar de ocupar el lugar del Sujeto supuesto Saber se va creyendo que es el que sabe todo. El poder poner todas sus hipótesis, su teoría del caso, a discusión, le permite seguir trabajando sobre sí.

MS: ¿Como es esto de "trabajando sobre si"?

JZ: Trabajando sobre uno mismo como sujeto.

Inventar dispositivos en la extensión, que son el cartel, el seminario y el pase, invitan a que nadie se declare ya formado, sino que el analista está en permanente formación. A reconocer los tiempos de formación de cada uno, pero el analista está en permanente formación. No hay un momento en que se lo declara ya formado, que era uno de los problemas que traía consigo la designación de didactas.

MS: Pero las nominaciones lacanianas, ¿no tiene un efecto similar?

JZ: Hasta ahora no lo han tenido. La nominación no hace nunca un punto de llegada.

MS: Bueno, pero alguien de la IPA podría decir que un didacta tampoco es un punto de llegada.

JZ: Pero no tiene ningún lugar más donde acceder, y así ha ocurrido: muy pocos no se han considerado como punto de llegada. Se ha verificado eso.

MS: ¿Y que otro punto de llegada tendrían en las instituciones lacanianas luego de las nominaciones?

JZ: El dispositivo del pase es otro momento de tomar la palabra, dar cuenta de lo singular de su análisis, qué puede aportar mi análisis al psicoanálisis. Es una experiencia muy rica. En mi pase, a mi me sirvió mucho. Como cuento en un artículo, para mí, mi análisis terminó en mi pase, como el lugar de caída del analista.

Alguno lo podrá pensar como "este ya está hecho". Pero el planteo del AE es que si alguien atravesó un fin de análisis está suficientemente advertido de por donde viene la cuestión del fantasma, de por donde viene la cuestión del deseo, y este sujeto advertido – como lo llama Lacan – le permite estar advertido para seguir pasando, para seguir dando vueltas. La metáfora de Lacan es que el relámpago del fin de análisis se siga produciendo.

Cuando uno hace el pase y toma la palabra en un lugar tan comprometido, lo que espera es seguir pasando. No creo que nadie se siente en el sillón de analista para ayudar a otro solamente. Creo que cuando uno se sienta en el sillón del analista es para que el relámpago del final se siga produciendo.

Como digo en el artículo que incluí en el libro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires "El análisis lacaniano: ¿terminable o interminable?", lo que planteo es que en cada una de las versiones del fin de análisis de Lacan, la idea es que el análisis es terminable - porque llega a un fin -, pero es interminable en otro sentido.

En las tres hipótesis del fin de análisis de Lacan, una es la travesía o atravesamiento del fantasma $\$ \langle a \rangle$, hay algo en que el análisis es terminable y el analista cae del lugar de a

MS: Pero la tesis fuerte de Lacan, respecto del fin del análisis, es que uno no podría volver a entrar en análisis.

JZ: Para mí no es así. Sino, ¿porqué se puede seguir pasando el pase?

Hay algo que es terminable: el analista cae del lugar del a, se constituyó del lado del sujeto un lugar de analista, no necesita del analista para seguir escuchando sus sueños.

Y hay un lugar que es interminable porque en tanto hablantes seguimos siendo analizantes. Acá hay un lugar constituido de analista en que el que terminó el análisis en tanto hablante sigue teniendo lapsus, sueños, formaciones del inconsciente.

Alguien que no se analizó comete un lapsus en público y queda muy preocupado por la repercusión que tuvo ese lapsus ante el público. Alguien que está analizado, cuando comete un lapsus, lo habitual es que quede mas preocupado por "que quise decir" que por la repercusión ante los otros.

Entonces hay algo en que el análisis es terminable, se cayó el Sujeto supuesto Saber, se cayó el analista del lugar de semblante de a.

Pero a donde iba es porque uno ocupa el lugar de analista. No es un lugar benéfico para con otros, sino que uno ocupa ese lugar para seguir pasando. Muchas veces uno está en el sillón y dice cosas que le pegan a uno como sujeto tanto o diferente que al analizante. Uno se sorprende dando una interpretación, que le pega a uno en su lugar de sujeto, en su lugar de analizante. Y que también le permite renovar el relámpago del final, como lo llama Lacan.

En el otro sentido, pasaje de analizante a analista – que es otra de las hipótesis que yo tengo registradas en Lacan – hay quien lo puede leer como terminable porque hay un momento en que la metáfora se produce: alguien pasa de analizante a analista, toma las riendas de su análisis, y se constituye en analista.

Esto que Lacan también planteaba en el seminario 8, por ejemplo.

Ahora, seguimos siendo analizantes en tanto hablantes. Ahí hay algo: si se constituyó el lugar de analista es que también hay alguna posibilidad de escucharse como analizante. En eso digo que el análisis es terminable e interminable.

Y con "*savoir y faire avec le sinthome*", que es la tercera hipótesis de Lacan, también hay un anudamiento que se produce, pero que se va reanudando cada vez.

Hay algo que es terminable e interminable y que el analista se sienta en su sillón para que el relámpago del final se siga produciendo, para que el análisis continúe.

Freud es un buen ejemplo, él trabaja mucho sobre lo que a él le pasa en cada caso.

MS: ¿Podríamos tratar de precisar a qué le llama ese relámpago del final?

JZ: Es una metáfora que usa Lacan. La castración no se la mira siempre de frente – la vida sería insoportable – pero hay momentos en que eso se atraviesa. A ese momento Lacan lo llama pase, pase en el análisis. Después inventa su correlato en la extensión que es el dispositivo del pase. Allí usa metáforas: cruzar el Rubicón, el relámpago del final.

MS: ¿Pero porqué plantea que en el análisis se repetiría ese relámpago, puesto que si alguna función tiene que cumplir el analista es dejar su deseo vacante o despejado para que funcione como deseo del Otro particular del analizante? La castración que se pone en juego es la del Otro del analizante, no la del Otro del analista.

JZ: Pero eso no impide que el analista, de pronto, en su intervención, algo se escuche, y se ponga en cuestión. Entonces, el análisis del analista, en ese sentido, sigue.

MS: Bueno, pero eso es la posibilidad de escucharse, sea trabajando como analista, sea en una reunión de amigos, o en cualquier otro lado, porque está un poco más advertido, y puede sorprenderse con lo que dijo, y eventualmente retomarlo.

JZ: A eso voy con el valor de los dispositivos en la extensión: el cartel, el seminario – Lacan decía que en el seminario era analizante porque el lapsus lo cometía él.

MS: Pero en ese punto no está operando como analista.

JZ: Pero se puede escuchar como analista. La cuestión es romper la idea que el pasaje de analizante a analista – tal como se escucha en algunos lugares – es como si fuese el pasaje de estudiante a graduado.

El graduado ya es graduado: soy egresado de la Universidad, soy graduado, aunque siga estudiando no soy más estudiante. En cambio hablante sigo siendo. No pierdo la condición de hablante porque haya pasado a analista, o porque algún jurado me nominó AE.

Entonces, esta formación continua del analista es a lo que apunto. No hay un momento donde se graduó. La función de la nominación no es que ya llegó. La nominación implica una función en la escuela de analistas, no el máximo grado. Primero: el AE no manda, no es el presidente. Lacan pone claramente grados a jerarquías. La presencia de un AE, que interroga mucho: ¿qué es un AE?, y que cada uno lo va a definir de otro modo, implica que la falta es interior al grupo.

Porque desde el punto de vista de las jerarquías, de las autoridades, siempre la cuestión es "nosotros somos los buenos, ellos son los malos", "nosotros tenemos la justa, ellos son los equivocados". Hay un adentro y un afuera.

La función del AE, por su sola presencia, implica que la falta es interior al grupo de analistas.

MS: ¿Porqué?

JZ: Porque renueva en la extensión la pregunta de qué es un analista.

MS: ¿La renueva o tranquiliza diciendo "un analista es esto"?

JZ: Al revés, porque ¿qué es un AE?

MS: Es eso que han nominado: "encontramos uno, es esto".

JZ: A la vez implica la pregunta.

Por ejemplo, en IPA, ¿qué hace falta para ser analista? Hay que tener el brevet del didacta, hay que tener firmados tantos controles y hechos tantos seminarios. Eso es un analista.

En el planteo de Lacan eso no existe. El analista se autoriza de si mismo, de su análisis.

MS: Y algunos ponen también el acento en "y de algunos más".

JZ: De algunos más, puede ser los que estamos hablando. De si mismo no es del yo, es de su trabajo.

MS: La traducción precisa es "de él mismo", ya que en francés es "de lui même" y no "de soi même".

JZ: De él mismo en su relación con su analista, con su analista de control, con la comunidad analítica.

La pregunta como el analista, si está convocado como objeto a en la transferencia, nunca se termina de responder. La cuestión es renovar permanentemente la pregunta por un analista.

¿Qué es un ingeniero? Es el que se graduó en la Universidad con un título de Ingeniero. ¿Qué es un médico? Lo mismo. En las formaciones universitarias y en las formaciones de la IPA se responde quien tiene título habilitante y quien no.

Acá la cuestión es que la pregunta permanente y renovada es ¿qué es un analista?, y el AE lo renueva en la extensión. No es que "ese es". Porque es... qué?

Siempre que aparece un AE se renueva la pregunta ¿Qué hace un AE? ¿Qué función cumple?
Básicamente renueva la pregunta por el lugar del analista en la extensión.

¿Qué es un analista en la extensión, un analista en la escuela? Es un analista de su propia experiencia.

MS: Tal como plantea Ud. las cosas dependen mucho de la institución. Por ejemplo, en la IPA todos se caerían del psicoanálisis.

JZ: No, lo que digo es que en el planteo universitario – que ahora se dan títulos – se puede hacer una definición profesional del analista

MS: Sin embargo hay instituciones lacanianas donde se plantea que las nominaciones son títulos que deben hacerse valer como garantía.

JZ: No lo entiendo así. Me parece las nominaciones son un lugar de reconocimiento de su lugar de analista en base a su trabajo. No es que alguien le da el título, sino que lo obtiene de su propia palabra.

Las nominaciones no tienen nada que ver con el Estado. Valen para la institución psicoanalítica y a quienes reconocen esas nominaciones. La nominación no es un nombramiento. El nombramiento lo hace

alguien. La nominación se obtiene con el propio trabajo. Incluso, en el dispositivo del pase, se nombra a un pasador. Se nombra a un AE. Es absolutamente distinto.

El lugar del AE renueva la pregunta, en la extensión, de qué es un analista. Para eso está. No hay ningún lugar donde el AE valga eso que los que piensan el dispositivo de la proposición del 9 de octubre desde la perspectiva universitaria o desde la perspectiva de la IPA, haya tenido ese efecto. Al revés, me parece que un síntoma del lacanismo es que están mucho más cotizados los conocimientos que el saber del inconsciente, mucho más cotizados los conocimientos que el análisis del analista.

Sería otra situación si lo puesto en valor fuesen las nominaciones y el análisis del analista.

Por ahora, si le pido que, de las instituciones que tienen instituido el pase, me nombre tres AE de la Escuela Sigmund Freud de Rosario, o de la Escuela Freudiana de Argentina o de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, creo que no los reconoce. Si yo le pido tres líderes de cada institución me los nombra.

Esto que se supone que puede ocurrir con el pase, no ha ocurrido, ni de este lado del océano ni del otro. Que aquél que pasó por un fin de análisis pudo sostener que esto – el relato de su análisis - pase a la comunidad, y fue consecuentemente nominado, que esto sea lo que tiene un valor, todavía no se ha constatado en ningún lado.

Creo que es uno de los síntomas del lacanismo que esté más cotizado saber matemáticas o saber filosofía que la puesta en valor del análisis.

Si aposté al pase es justamente por esta idea de Lacan que la extensión sea la extensión del psicoanálisis, es decir, que valide, más allá del consultorio, los principios fundamentales del psicoanálisis.

Los dispositivos que inventa Lacan, que es el cartel, el seminario y el pase, son invitaciones a tomar la palabra, más allá del trípode freudiano.

En el cartel uno queda interrogado por los pares que trabajan un determinado tema.

En el seminario, no es un curso. El seminario es donde el analista interroga los límites del saber constituido como teoría. Ese es el sentido de seminario. No es un curso de lo que ya se sabe.

Y el pase es eso que puede aportar mi análisis al psicoanálisis.

MS: Son tres dispositivos que parecieran retomar cada uno de los ejes del trípode freudiano:

- pase – análisis personal
- cartel – supervisión
- seminario – teoría.

JZ: Yo creo que la idea de escuela de Lacan incluye la necesidad de la escuela en la formación del analista. No lo quiero decir en el sentido mezquino de los límites de la institución. Hay una escuela que se ha instituido en Buenos Aires, de hecho, más allá de las macanas y divisiones que hemos hecho los lacanianos, también hemos hecho escuela. La clínica de Buenos Aires no es la misma de cuando yo comencé a trabajar en psicoanálisis. Ya no es la clínica del "yo siento" sino la clínica del discurso, del goce del singular objeto del deseo.

MS: ¿Se trata del agregado de dispositivos o se trata de diferentes teorías?

JZ: Lo que pasa es que los dispositivos no son algo administrativo, puestos por encima de la teoría.

Puede ocurrir que todos estos dispositivos que propone Lacan se burocraticen.

MS: No me refiero forzosamente a burocratización, sino más bien a como son pensados o instrumentados.

JZ: El dispositivo freudiano, donde uno habla de sí y el otro escucha, básicamente, asociación libre para uno, atención flotante para el otro, ¿no fue transformado en un "encuadre", donde lo que menos se escuchaba era lo que tenía que ver con el deseo del sujeto?

Nadie está librado de que algo así pueda ocurrir con cualquiera de los dispositivos que Lacan inventa en la extensión. Hace falta un analista para que el dispositivo freudiano funcione. Hay cosas que son el efecto del dispositivo, pero sin un analista no hay dispositivo que funcione.

No estoy contando esto como un modelo u organigrama que garantiza algo, sino como dispositivos que los analistas pueden hacer funcionar. Y que esta cuestión de extender la validación del psicoanálisis más allá de la práctica con un analizante, a la práctica entre analistas – que Lacan propone como extensión, como escuela freudiana – forma parte de la formación del analista.

No es un organigrama que garantice por sí.

MS: Si no es un organigrama, valen no solo como dispositivos sino en tanto el mismo concrete una concepción o teoría de los mismos.

JZ: La teoría por sí misma tampoco garantiza. Hace falta un analista. La teoría no camina sola.

De hecho, Ud puede encontrar en la facultad muy buenos profesores de Freud, o fuera de la Facultad, que no son un analista, que enseñan Freud como se enseña inglés, que enseñan Lacan como se enseña filosofía. Que sean profesores porque estudiaron bien un texto y lo transmiten, no implica que ocupen el lugar del analista. Esto es lo que la apuesta al pase, a mi entender, tiende a que se lleve a cabo. Que se efectúe un analista, es un modo de reclutamiento de analistas que garanticen o avalen que el psicoanálisis siga. Por eso apunto a la formación del analista, y no a la reproducción del saber. No es que la teoría por sí me garantiza. La teoría, tiene que haber alguien que la lea. Y en ese que le lee y la da a saber da a conocer de su lugar de analista. Y ahí renovamos la pregunta ¿qué es un analista?. La nominación no es que hay uno que dice que este es analista y este no lo es. Otorga un título a quien pasó.

MS: Pero el título es Analista de la Escuela. Hay alguien que dice que ese es analista, aunque no diga que los demás no lo sean.

JZ: Es Analista de la Escuela en tanto la Escuela lo reconoce analista de su propia experiencia y él encarna esta pregunta. Pero eso no significa que ya dio las pruebas para siempre. Tiene que seguir dando las pruebas de su pase. Como decía Safouan, no es un punto de llegada sino un momento en la formación del analista.

MS: Retomo esto - ya lo mencionó antes pero no quise interrumpirlo en ese momento - ¿Ud lee el título de AE, Analista de la Escuela, como Analista de su propia experiencia?

JZ: Sí, eso dice Lacan en la proposición del 9 de octubre. No es el que analiza a la escuela. Es el que encarna el lugar del analista en la escuela, él encarna la pregunta ¿qué es un analista?

No se nomina salud. Se nomina, en todo caso, pasaje de analizante a analista, atravesamiento del fantasma, "*savoir y faire avec le sinthome*". No se nomina un sano, un genital, un modelo. El AE no tiene nada que ver con un modelo. Es el que pudo atravesar esa experiencia y dio cuenta de ella. No es modelo para nadie. El que puede donar esa experiencia, es una propuesta que Lacan pone en alto valor. Analízate con quien te da la gana, según tu transferencia, sostén tu análisis hasta el final, y la escuela te pide que después des este testimonio para seguir la investigación de qué es el fin de análisis. Esto forma parte de que el análisis siga y que la pregunta por el analista siga.

No es obligatorio para nadie. Hay gente que decide dar a conocer su trabajo de otro modo. Ud saca una revista para dar a conocer lo que piensa.

MS: No creo que sea exactamente así. Pareciera, más bien, para dar a conocer lo que otros piensan.

JZ: Bueno, pero hay mucha gente en Buenos Aires que no habla en público y saca una revista, se da a conocer a través del escrito. Será su modo. Si esa revista se vende será porque hay alguien que sostiene al psicoanálisis en la comunidad. No es lo mismo hablar ante otros y dejarse interrogar, poner el cuerpo ahí para ser interrogado, que publicar un artículo. Es una experiencia distinta.

A lo que iba es que agregar la escuela con sus dispositivos, al trípode freudiano, es una práctica en psicoanálisis que cuestiona permanentemente el lugar del analista. El AE no está postulado como modelo y en ningún lugar ha ocurrido que sea el modelo a seguir. Para nada. Si hay imitación ocurre más con líderes idealizados. Pero no ha ocurrido hasta ahora que el AE se constituya en modelo.

MS: Quizás dependa de qué institución y de qué casos.

JZ: Yo no registro que haya AE que se lo haya tomado como modelo.

MS: En alguna institución se planteó que la diferencia entre el AME y el AE es que el primero es un analista "de facto" (por lo que ha hecho) y el segundo "de jure" (es decir, por definición), con la consiguiente garantía dada por la institución de que va a funcionar como analista.

JZ: No la encuentro así la idea de Lacan. Así como el analista más experimentado no está garantizado que funcione como analista del próximo consultante, tampoco está garantizado que un AE nunca va a volver a análisis. ¿Por qué no? ¿Por qué después de haber pasado no puede volver a sostener alguna pregunta sobre sí?

MS: ¿Con un analista?

JZ: Sí, por qué no?

MS: La tesis fuerte de Lacan es que se habría curado de la neurosis. Eso no quiere decir que haya desaparecido el inconsciente. Pero se habría curado la neurosis. Que no es la propuesta de Freud

JZ: La postura de Freud es "cada 5 años vuelva al analista", porque el analista no cae. Como él mismo dice "si no soy un analista brillante es porque soy demasiado padre". La idea de él es sostener al padre. Es el punto donde Lacan dice de Freud, "guarda como *moisizar* al psicoanálisis", donde Freud es un buen judío porque no deja caer el lugar del padre. En el planteo de Freud el que cae del análisis es el analizante. Y el analista queda incólume, y cada 5 años hay que volver. El que garantiza en la extensión es el didacta, sustituto paterno, en quien se pone la confianza.

El planteo de Lacan es al revés. El que cae del análisis es el analista, y el analizante deviene analista.

Pero a un analista que ha terminado su análisis, para quien ha caído su analista, y él deviene analista, no se le puede negar el derecho a que se le produzca una crisis en su existencia en la que no se pueda escuchar a sí mismo, y que necesite que otro lo escuche. ¿Por qué Lacan dice sigo pasando el pase?

Sigo pasando. Justamente porque al punto al que llegó, ahí no se quedó.

Una teoría que arma Lacan va criticando la anterior. Lacan no es de reconocer eso como Freud. Lacan no tiene el estilo de decir "lo que dije antes no es lo que digo ahora". En el seminario uno habla de intersubjetividad y en el ocho comienza diciendo que no hay intersubjetividad, "la disparidad subjetiva de la transferencia". Ese trabajo, deja que lo hagamos nosotros, sus lectores. Que acá dijo esto y allá dijo lo otro. Lacan no lo aclara. Ese es el estilo de Freud.

Lacan va cambiando esto por lo otro, va tomando distintas articulaciones para explicar su práctica. El pase era un lugar que le interesaba mucho a él. Por eso va haciendo pasaje de analizante a analista, travesía del fantasma, "savoir y faire...", va inventando distintas teorías que le expliquen ese momento. Así como

Freud nos deja un dispositivo para seguir investigando en el análisis del analizante, Lacan, si hubiese sabido todo, no era muy tímido ni inhibido, ya nos hubiese dado la explicación de lo que él entendía. Es cierto que nadie planteó mejor que él esta cuestión del fin del análisis. Pero inventa un dispositivo para que sigamos investigando el fin de análisis. Si él supiese todo, ¿para qué iba a inventar un dispositivo para que siguiéramos investigando?

En ese sentido, así como me siento deudor de Freud en lo que es el dispositivo del análisis llamado individual, así me siento deudor de estos dispositivos de Lacan que creo que hay que seguirlos trabajando, para seguir investigando qué es el final del análisis.

El inicio del análisis, Freud, con la metáfora del ajedrez, lo explica claramente.

El final del análisis lo toma mucho más Lacan. Es un tema que le interesaba y va construyendo una teoría, y otra teoría, y otra teoría, y eso es "sigo pasando el pase".

En ese sentido, que se haya producido el jaque mate, el final del juego, no impide que se pueda volver a jugar.

MS: Ud hacía referencia recién a las diferencias de estilo entre Freud y Lacan. Una de las cosas que plantea Lacan es que la formación, de última, es un estilo.

JZ: Por eso le decía que la cuestión no es como me sujeto a la teoría – que implicaría un modelo – sino como la recreo. La tarea del analista es reinventar el psicoanálisis cada vez. Entonces no es como me ajusto a la teoría, sino como la reinvento, como la rehago a mi modo, como la doy a conocer.

MS: ¿El estilo sería eso?

JZ: Claro. En diferentes estilos, cómo voy recreando, reinventando esa teoría. El profesor repite el saber instituido. Hay quienes lo hacen muy bien. Pero no es un analista. El analista tiene que reinventar eso cada vez.

MS: Ahí tendríamos como dos polos. En el extremo del profesor tenemos lo que hay de universal en la transmisión, algo que pueda ser válido para todos. En el otro extremo tenemos esta máxima singularidad.

JZ: No lo tomaría así. Lo que dice el profesor no es tan universal, porque es discutible. La enunciación sigue siendo de cada uno. El profesor transmite el saber instituido en teoría. Pero cuando dice "Freud dice que", está diciendo "yo digo que Freud dice que". Y ahí podemos discutir, con el profesor que enuncia eso. Pero la pretensión del profesor es la universalidad, un saber sin sujeto. Es una pretensión imposible del discurso universitario, donde el sujeto queda debajo de la barra, pero ahí está produciéndose.

MS: ¿Como manejarnos dentro de esta gama casi sin límites?
Cada análisis es el análisis de sultano con fulano. Cada análisis trae las marcas en el orillo de las fallas del analista en ese análisis. Además, porque falla podrá caer, ya que esa falla será usada para su caída.

JZ: Una cosa es la falla y otra la falta. La falla del analista hace que el análisis se interrumpa. El analista está habitado por una falta, como en todo hablante. Hay que poder sostenerla. No es lo mismo fallar que caer al final. Una cosa es caer al final cuando ya no tengo más lugar.

MS: ¿Qué sería no tener más lugar?

JZ: En la dinámica de un análisis, si el analista ocupa el lugar del Sujeto supuesto Saber, esto permite sostener la transferencia simbólica. Durante el análisis, el lugar del sujeto supuesto saber cae.

MS: Para que esto ocurra el analista tiene que estar en lugar del objeto, en relación de causa al deseo. El deseo del analista no va a estar, siempre, perfectamente vacante, para funcionar sin fallas como deseo del Otro singular del analizante

JZ: Una función que sostiene la transferencia es el Sujeto supuesto Saber. Esto cae durante el análisis. Hay un momento en el análisis donde uno le dice al analista "eso que me decís no va por ahí, me parece que va por el otro lado", es decir, no se sostiene tanto suponerle saber.

MS: Eso, si el sujeto supuesto saber lo encarna el analista. Pero la suposición hace al sujeto y al saber. La suposición de sujeto no tiene por qué estar siempre sobre el analista. La creencia en el inconsciente pensado como sujeto es otra variante del sujeto supuesto saber, y es la vía epistémico que requiere el análisis.

JZ: El asunto es que el analista también encarna el objeto a en la transferencia. Hay un momento en que uno va al análisis, a veces, sin ganas de hablar: va a ver como está su objeto a, no a hablar.

Y también es un momento en que no se espera tanto de la interpretación. Mientras haya analista, la cosa se mueve. El analista en el lugar de objeto a es causa del bien y causa del mal: culpa de mi analista que no me escuchó, gracias a mi analista que me pudo advertir.

La caída del Supuesto Saber puede ser durante el análisis. Cuando el analista cae del lugar del a, entonces, ¿para qué el analista? Por eso distinguí lo que es la caída del Sujeto Supuesto saber de lo que es la caída del analista del lugar del a. Ahí ya no tiene lugar, que es lo que tiene que ver con el fin del análisis.

MS: ¿Y cómo se hace caer ese objeto? ¿Con qué se fabrica ese objeto que se cae? ¿Con qué elementos del analista se construye ese objeto?

JZ: El analista encarna el objeto del fantasma, en la transferencia. Quiera o no, es llevado a ocuparlo. Aunque tenga una boca así chiquitita, si el fantasma del analizante es un fantasma oral, siempre está a punto de ser tragado por su analista, siempre es un objeto en las fauces del Otro. Entonces esto puede determinar que si el analista escucha en lo simbólico y solo interpreta, el analizante se tenga que ir porque se siente a punto de ser tragado. Hay que registrar este lugar del analista como objeto. Entonces, así como hay un movimiento de alienación y separación al objeto a, hay un momento en que esto se atraviesa. Cuando se atraviesa, el analista deja de encarnar el objeto del fantasma, tanto en el sentido de resto que implicaría la operación de alienación, como en el sentido de causa, que es cuando se produce la operación de separación. Entonces, ni como resto, ni como causa, ya no opera más. Entonces, no tiene más lugar.

Esto es lo que Lacan llama fin de análisis.

MS: Eso que cae, ¿no se hace con algo del analista?

JZ: El analista siente la caída. ¿Cómo con algo de ese analista?

MS: En esa caída, el analista es soporte de eso que cae.

JZ: El analista debe tener una disposición a la caída. Por eso, esta teoría del final de análisis, que incluye el testimoniarlo en el dispositivo del pase, plantea una posición diferente de la del analista que no cae.

No es lo mismo pensar que el analizante se cae del análisis que pensar que el que cae es el analista. Hay que tener una disposición a eso. En alguna ocasión decía que cuando el analista no está dispuesto a caer del lugar del Sujeto supuesto Saber, y que los hay los hay, encarna lo que Freud llamaba la resistencia del superyó.

Hay quien se resiste a caer del lugar de Sujeto supuesto Saber, hay quien se resiste a caer del lugar del a. Y eso tiene sus consecuencias. El problema central de esto no es la nominación – que tiene la eficacia que antes mencionaba de reproducir la pregunta de qué es un analista, en la extensión – sino que plantea toda la clínica distinta. Esto de trabajar, no sobre el paciente, como trabaja un médico o un psicólogo, sino trabajar sobre el lugar del analista. Cómo resolvemos el caso no es sin la pregunta por el lugar del analista ahí. Y eso es lo que hace que también el analista esté en análisis. Si el analista se pregunta por su lugar,

está implicado, y el análisis del analista sigue. Si no se pregunta por su lugar está trabajando al modo de un médico.

MS: Ahora bien, si tomamos, por ejemplo, estas opciones que Ud. plantea: el analista que se deja caer y el que no se deja caer; de esos planteos resultan formaciones totalmente diferentes

JZ: Totalmente diferentes, tal cual.

MS: Pero si vamos hilando cada vez mas fino, llegamos a que todos los análisis son diferentes.

JZ: Pero un analista que no se deja caer no es un analista, está haciendo resistencia al análisis. No es en vano cuando Lacan dice que la resistencia se juega del lado del analista.

MS: Empezamos a poner bordes: esto ya no sería análisis. ¿Y qué pasa con esos bordes cuando vamos hilando mas fino sobre esas diferencias? Por ejemplo, llegamos al caso de poder discutir si ese pase es un pase o no lo es.

JZ: ¿Porqué no? El jurado se puede equivocar.

MS: Pero antes de la eventual equivocación de un determinado jurado, podría plantearse la cuestión de si los pases, instrumentados de cierto modo en cierto lugar, son o no, pases, del mismo modo que Ud planteaba que el analista que no se deja caer no hace psicoanálisis. Es decir, bordes definidos por conceptualizaciones

JZ: Si, son conceptualizaciones. Pero este borde no lo pone alguien. Lo que hace borde, lo que hace litoral, es la letra. Cuando yo digo que eso no es psicoanálisis no es que yo me arrojé el derecho de decir este es analista y este no. ¿Quién me va a dar pelota?

MS: Es lo que dice Freud en "El malestar en la cultura", cuando dice, respecto de las neurosis sociales, que no tenemos ese lugar autorizado por parte del otro para que nuestra intervención tenga algún valor.

JZ: Claro. Que es de lo que reniega cuando acepta la institución de la IPA, del didacta, y de toda la pirámide.

La letra hace límite entre lo simbólico del significante y el goce del objeto. Entonces hay un límite que hace la letra. Yo no puedo decir que soy marxista y no acepto la lucha de clases. Si no, seré, un socialdemócrata, por ejemplo. Me tengo que poner otro nombre. No puedo decir que soy psicoanalista y no acepto el Edipo, la castración, o no acepto el concepto de pulsión. Ya estoy en otra cosa. O, por ejemplo, no puedo decir que soy cristiano, pero Jesús no es el Mesías. En tal caso soy judío o soy mahometano. Hay un límite que hace a la letra y no a lo que alguien decida. Que haya diferentes singularidades, diferentes modos de leer a Freud, y diferentes modos de leer a Lacan, está bien, si para eso están. No es que estamos buscando quien encarna la verdad o quien es el Papa del psicoanálisis. El dispositivo del pase, si en algo me entusiasma, es en que cada uno aporta lo que su análisis pueda aportar al psicoanálisis, como singularidad. Y no estamos buscando quien es el Papa del psicoanálisis, quien encarna la verdad absoluta del psicoanálisis, sino escuchar la verdad de cada sujeto.

Ahora, claro, para nombrarse de un modo, la letra marca un límite. No yo, UD o el otro, que diga este es o este no es. Pero si alguien dice Cristo no es el Mesías entonces no es cristiano.

MS: Pero, si tomamos el ejemplo del marxismo, hay marxistas que insisten en que son marxistas pero reniegan de la dictadura del proletariado.

JZ: Uno es un marxista leninista y el otro no acepta la dictadura del proletariado.

MS: Veamos algún ejemplo de nuestro palo. Tomemos, ya que Ud planteaba la necesidad de dar cuenta de la clínica, el problema de las varias interpretaciones de un caso, como por ejemplo el de Sidonie Sillag, la joven homosexual de Freud.

JZ: Con todos los casos, Dora la relee Lacan. Lo que va haciendo borde es la letra. Cada vez que abro este libro, en la página 107, encuentro las mismas letras. Pero las leo de otra manera, porque hay algo del sujeto que va estando en otra posición. "Uy, esto no lo leí, nunca subrayé esto, esto ¿porqué lo habré subrayado?" El sujeto está en otra posición y de lo real de la letra puede leer otra cosa. Esa es la definición de lectura misma, cómo se anuda el sujeto a ese real. La letra no es algo fijo sino que la letra va haciendo un borde. La cientificidad posible del psicoanálisis hace que todos los casos se puedan releer.

Lacan relee el caso Dora, relee el Hombre de los Lobos, el Hombre de las Ratas. Y hay más relecturas para hacer. Esto es lo que hace que el psicoanálisis no sea una religión. Lacan dice que la clínica es reinterrogar todo lo que los analistas han dicho. El caso Dora no es el modelo, sino un caso para seguir interrogándolo, un caso que seguimos discutiendo. Lo mismo el caso de la joven homosexual femenina. Freud nunca lo plantea como un caso exitoso, sin embargo alguna verdad nos enseña y podemos seguir discutiendo. Si algo enseña el modo en que Freud deja escrito los casos es que podemos seguir discutiendo sobre eso. Si fuese una religión entonces el texto de Freud sería la Torá y no tendríamos más que repetirlo como verdad absoluta. Pero no, esto se puede discutir. Incluso, por la estructura de lo humano, y porque es la lectura, hasta la Torá se relee, y hay distintas lecturas.

Que la letra haga de límite no quiere decir que haya lectura única. Yo puedo decir Cristo es el Mesías, entonces soy cristiano, pero entonces también puedo ser protestante, o anglicano, o católico, etc.. Hay mil modos de leer el evangelio. Pero ahí, la letra hace un límite. Y entonces la cuestión no es que haya un solo psicoanálisis, o este es el psicoanalista y hay que leer como lee él.

No encontramos un solo Lacan, se contradice. Por eso cuando digo que Lacan dice, el otro me pregunta "¿dónde?", o me dice "allá dice lo contrario", me parece bárbaro, porque me fuerza a que yo diga lo mío. Eso es la extensión del psicoanálisis: no te sostengas en lo que el otro dice, decí lo tuyo. Que la letra haga de límite quiere decir que yo no puedo decir que soy psicoanalista y no acepto el concepto de pulsión o el concepto de inconsciente. Pero eso no quiere decir que todos los analistas sostengamos la misma lectura de un texto. Sobre el límite de la letra vamos haciendo bordes, y corriéndolo para aquí o para allá. Que sea el límite no quiere decir que sea la lectura única.

MS: Cuales serían para Ud. los principales obstáculos a la formación de los analistas.

JZ: Creo que hoy el obstáculo más importante es el discurso capitalista.

MS: ¿En qué sentido?

JZ: Como Lacan escribe el discurso capitalista, y más aún en la alianza actual con el discurso científico, forcluye al sujeto. El capitalismo impone un modo donde la palabra pierde prestigio. El valor de la palabra se va perdiendo en todos los ámbitos.

Por ejemplo, en la política, no hace mucho, decir una cosa en la campaña y hacer otra en el gobierno era algo que terminaba en el suicidio de quien lo dijo. Hoy es una canchereada.

Un Papa con el prestigio de Juan Pablo sale a la plaza de San Pietro y dice que los domingos son el día del señor y que los católicos no deben abrir sus negocios, y todos los católicos abren alegremente sus shoppings los domingos porque es el día que mas se vende. En los tiempos de Pio XII uno no se imaginaba eso.

No es que se subvirtió un concepto: se reniega de la palabra.

Forclusión del sujeto quiere decir que se inventan y reinventan fármacos constantemente para evitar que el hombre sienta tristeza, sienta lo que siente. Se pretende que con un ansiolítico, que a veces calma la

ansiedad, pero nunca la angustia, que el hombre no sienta angustia; que con un antidepresivo, no sienta tristeza.

Y siempre fracasa.

Por ejemplo, hay una sofisticación de remedios para el dolor, cada vez más impresionante. Y sin embargo cada vez aparecen más técnicas de masaje, porque no lo resuelve. El sujeto inventa otro modo por el que le aparece el dolor, por el que le aparece la tristeza o la angustia. No hay sujeto que no hable, que no se angustie, que no entristezca alguna vez.

MS: Pero entonces, esto vale tanto para mal como para bien, puesto que esa forclusión siempre fracasa.

JZ: Creo que es el obstáculo a leer. Toda la prensa toma esta pretensión de quitar, de borrar del mapa al sujeto, como si fuese un logro de la ciencia, y trata al psicoanálisis como algo anacrónico. El artículo de La Nación, y todo eso; justamente cuando el análisis tiene su eficacia allí donde el sujeto aparece. Lo cual obliga a los analistas a volver a leer, cada vez, este lugar donde el sujeto se hace presente.

Yo creo que la cuestión del psicoanálisis es el sujeto en tanto barrado, y que hay que leerlo donde aparece. Para estar a la altura de nuestro tiempo tenemos que ver donde leemos hoy esta aparición del sujeto. Toda la farmacología tan sofisticada del dolor no nos impide que inventemos dolores que nuestros padres no contaban.

MS: ¿Hay algún lugar en particular donde le parezca que se plantea leer la aparición del sujeto?

JZ: A mi me parece que Lacan, con los tres registros, con el Real Simbólico Imaginario, nos posibilita una lectura – y en esto Buenos Aires ha sido vanguardia realmente – una extensión de los límites de la clínica a cuadros que no son los síntomas neuróticos.

Cuando yo comencé a trabajar en esto el tema de moda era analizabilidad. Era el tema de los congresos: quien era analizable y quien no. La analizabilidad quedaba reducida al síntoma neurótico. Entonces, todo lo demás, no. Un acting out era un paciente que se resistía a hacer palabra de su conflicto. En cambio, con el RSI de Lacan es algo más amplio. Hay sujetos que no se dan a leer a través de formaciones del inconsciente. Hay sujetos que se dan a leer a través del acting out, y podemos leer en la escena, y operar allí. Esto extiende las posibilidades del análisis a las psicosis, anorexias, bulimias, a las adicciones – que es un problema de este tiempo.

Cuando empecé a trabajar, los adolescentes que consultaban eran todos síntomas neuróticos: que el chico es tímido, que no define su vocación, que ya está terminando el secundario y no tiene pareja o no tiene amigos, y el chico se hacía esa pregunta y venía a hablar de eso. Hoy los motivos de consulta son bien diferentes.

Entonces, si la palabra vale menos, los motivos de consulta no son el síntoma, que implica una frase reprimida que tiene un efecto real que interroga al sujeto. Una cosa es alguien que dice "yo no se que pasa conmigo, antes me gustaba tanto leer, ahora agarro el libro y no me entusiasma, no se que pasa conmigo, supongo que Ud. sabe". Eso es un síntoma neurótico. Los pibes que vienen ahora no vienen con un síntoma neurótico. No sabes para donde agarrar. El RSI de Lacan, esta posibilidad de leer en los tres registros, nos abre, nos amplía enormemente la perspectiva. El correlato de que solamente era analizable el síntoma neurótico, lo único que un analista podía tomar, mandaba a todo el resto a no ser escuchados, a ser medicados, a la psiquiatría. Creo que en Buenos Aires, y me parece que es también mérito de Pichon en el neuropsiquiátrico, Goldemberg en Lanús, todo eso ha permitido a los analistas encontrarse con otras preguntas. Y los que la han podido sostener han ampliado la validación del psicoanálisis más allá del síntoma neurótico. Hoy no escucho la pregunta por la analizabilidad. Cada uno toma el paciente que puede escuchar, que le da el cuero para escuchar. No dice "este no es analizable de ninguna manera".

MS: ¿No le parece que esta expansión es también expresión de la transformación del psicoanálisis en una vaguedad apta para todo consumo, o de la integración del psicoanálisis al campo de la psicopatología?

JZ: No creo. Yo creo que hay análisis donde hay un analista que escucha, y en ese sentido valoro mucho lo que se ha producido en Buenos Aires en torno al análisis de pacientes que no son del síntoma neurótico. Y creo que es lo menos psicopatológico, lo menos etiquetado que hay. Si yo lo puedo escuchar o no lo puedo escuchar. Hay gente que no puede escuchar psicótico. Hay gente que prefiere no analizar niños – como es mi caso. Pero es lo menos psicopatológico que hay. Freud escuchaba arriba del tren, o en la montaña. Donde hay un analista que escuche se produce algo del análisis.

MS: Entonces, volviendo a la pregunta: ¿Dónde estaría el obstáculo, cuales serían los desafíos?

JZ: Los desafíos consisten en ubicar el lugar del sujeto allí donde el discurso capitalista, en su alianza con el discurso de la ciencia, lo forcluye, y poder escucharlo. Hay analistas que se quejan que los pacientes no vienen más con síntomas neuróticos. Me parece que es no estar a la altura de la situación. Vienen como vienen, y el asunto es poder ubicar allí el lugar del sujeto, poder ubicar allí esa función y poder inventar la operatoria: cuando se interviene en lo simbólico, cuando se interviene en lo imaginario, cuando se interviene en lo real. Poder leer en los tres registros y operar convenientemente, y no quejarse de que ya no vienen los pacientes del síntoma neurótico a analizarse cuatro veces por semana. Eso ha cambiado. La tarea del analista es ubicar la función del sujeto allí donde aparece. Cuando viene un pibe que en la peor dice "estoy figurado", está hablando de la barradura. Ahí, alguna pregunta le llegó. Y ahí pide hablar, y hay quien lo puede escuchar y quien no. Cada uno, desde siempre, eligió a que analizantes escuchar.

Me parece que el obstáculo es este, romper con la pregunta dogmática de qué es analizabilidad y poder escuchar a cualquier hablante en los tres registros.

MS: Pero justamente, esta ampliación de la "escucha" que Ud. menciona parece corresponderse con similar ampliación de la demanda de soporte psicológico. Hoy en día, por cualquier cosa, a uno lo mandan al psicólogo, como una cosa a consumir de modo similar a un psicofármaco. Ese lugar ganado por los analistas, disponiéndose a "escuchar" por todos lados, parece traer este efecto de rebote de terminar en un consumo generalizado de psicoterapia.

JZ: Si, hay eso. Pero el psicólogo no es el analista. Cuando uno está mal, pide hablar. Puede ir a hablar al médico, al confesor, al rabino, al psicólogo, al analista. El pronóstico forma parte de quien lo escucha. El mensaje vuelve invertido desde el lugar del Otro. Entonces ese sujeto tendrá un destino distinto si lo escucha un médico – que lo medicará inmediatamente -, si lo escucha un psicólogo – que lo calma -, si lo escucha un religioso, o si lo escucha un analista que lo interroga.

Justamente, para que de esta diferencia se sepa, es imprescindible que el analista hable más allá del consultorio. Es imprescindible que el analista de a conocer su discurso, y que lo someta a ser discutido por otros. En ese sentido decía que no existe el analista aislado.

Es verdad que según quien escucha es el pronóstico del consultante. Tiene otro destino su pregunta según quien lo escucha. Y todo el que está angustiado o deprimido pide hablar.

Que eso es un problema, es un problema, lo mismo que el fármaco, o el psicólogo, esto que tiende a anular la pregunta. El analista tiende a abrirla, a sostener la pregunta por el sujeto.

Este es un problema del discurso capitalista. Si el analista se aísla y no se deja interrogar, va a ir a caer al lugar del discurso dominante. Si el analista se aísla y no se deja interrogar va a caer al lugar de ser consumido, que es el discurso dominante. No se construyen catedrales, se construyen shoppings.

La función de la institución analítica, de la reunión de analistas, es del testimoniar permanentemente de la práctica: el poder sostener una y otra vez la pregunta por el sujeto y la pregunta concomitante por el analista.

MS: Las reuniones de analistas también pueden ser las nuevas catedrales. Las catedrales se siguen construyendo, solo que quizás cambian de estilo y de presentación. Aquí a la vuelta de casa surgió una a partir del mercado de las flores

JZ: Puede ser. Es prueba que la gente deprimida, angustiada, busca una palabra. La oferta también incluye esto. Con la URSS cae una religión también, y hay otras que las van supliendo. La gente busca una palabra, y la religión tiene su lugar entre los humanos, una palabra que responde con algo que no interroga al sujeto. Si yo le digo que Ud elija entre el bien y el mal, ese libre albedrío, que le dicen, y si elige el mal arderá por los siglos en el infierno, hay barradura, hay neurosis, pero no hay barradura del Otro. Vos elegís lo que quieras pero si elegís el mal vas a arder en el infierno.

MS: Hay algunas instituciones analíticas que hablan parecido.

JZ: Algunas suenan así. El análisis siempre empieza tipo religión. El asunto es que tiene la perspectiva de barrar al Otro. Se empieza suponiendo el saber del Otro, y aún creyendo. Así empieza. Pero la perspectiva del psicoanálisis es la barradura del Otro, la caída del analista. Entonces va hacia un lugar distinto.

Que haya dispositivos donde se testimonia de la clínica, de las lecturas como es un cartel, el seminario donde se interroga el límite del saber sobre la teoría, el pase, es la posibilidad de que no haya esta identificación al líder, de que la psicología de las masas no gobierne.

Creo que fue la inquietud de Lacan, aunque fue un líder que hizo bastante obstáculo a su propio invento, y eso se nota especialmente en los parisinos. En los que lo conocimos por el escrito, los problemas son otros, no son de la imitación, de la identificación al líder. Los problemas para los que no tratamos con él, y lo conocimos por el escrito, son bien distintos.

Pero es un peligro del que ninguna institución psicoanalítica está libre.

Creo que así como el dispositivo analítico lleva a interrogar al sujeto, así creo que estos dispositivos de escuela que inventa Lacan, llevan a cuestionar estas cosas que siempre son posibles: que haya una religión, que haya una secta. Son riesgos que se corren

Estos dispositivos y la presencia de analistas en la extensión, lo cuestionan.

No doy por sentado "esto no va a ocurrir; estudiemos bien a Lacan y nunca va a ocurrir un fenómeno de masas entre nosotros". Al contrario, siempre son posibles.

En el cartel, que siempre tiene que haber una permanente rotación, no un grupo que se instituye como estable, posibilita que eso no se consolide, ni como secta, ni como fenómeno de masas. Pero tampoco lo garantiza.

En esto no hay garantía. La garantía es que el analista pueda ser interrogado permanentemente, que nadie se constituya en ese lugar sagrado como era el del didacta. Lo que no hace problema a reconocer que puede haber un analista con más experiencia que otro, con más recorrido que otro. Pero a partir de lo que dice cada vez.

MS: Muchas gracias

Reportaje a Ricardo Rodríguez Ponte

Realizado por Michel Sauval

Michel Sauval: *El tema es la formación de los analistas. El punto de partida es el trípode freudiano, y el agregado de Lacan del pase.*

Ricardo Rodríguez Ponte: "Formación del analista": creo que Lacan — no recuerdo si en *Sobre la experiencia del pase* o en algún otro lado — dice "yo nunca hablé de formación del analista, sino de formaciones del inconsciente" 1. Bueno, como siempre que Lacan dice "yo nunca dije tal cosa", es seguro que la había dicho, pero, de todas maneras, lo que conviene subrayar es que en la expresión "formación del analista", la palabra "formación" no está empleada en el mismo sentido que en la expresión "formaciones del inconsciente". Entonces, vamos a emplear este término en el sentido habitual y corriente de la palabra, "formación del analista". A mí me parece que lo que es el elemento número 1, y muy lejos del número 2, es el análisis, el análisis del analista. El analista se "hace" en el análisis. Este para mí es el punto principalísimo.

MS: *¿En qué sentido se hace?*

RRP: Yo creo que no hay analista sin análisis previo. No sé si con el análisis alcanza, pero sin análisis, no hay analista. ¿Por qué? Porque "analista" no es una persona ni es una propiedad que emana de una persona que se ofrece como analista. Hay una especie de confusión, al respecto. Algunos parecen creer que todo lo que hace un analista es analítico, y no es así. Para mí, *analista* es una posición y un momento, muy puntual y particular, en el curso de la sesión de análisis. Es una posición, y el análisis del analista es lo que permite alcanzar cada tanto esa difícil, inhumana posición. Una posición que Lacan llama de distintas maneras: "deseo del analista", "prescindir de lo patético", "atenerse al discurso y nada más", etc. No se trata de no experimentar sentimientos. Lacan dice: "todo lo contrario, ¿por qué un tipo que se ha analizado no podría sentir el deseo, o el amor, o el odio, incluso de una manera más intensa, en la medida en que, se supone, no reprime, o reprime menos?" Pero posterga eso, lo pone aparte, para atenerse a lo que escucha. Me parece que esa posición subjetiva, no digo que es imposible sin análisis, tal vez no esté mal matizar un poco, pero es muy difícil sin haber pasado por el análisis.

MS: *¿Por qué, o cómo, el análisis habilita esa posición?*

RRP: El análisis es lo que permite alumbrar ese deseo, nombrado como se puede: *deseo del analista*, un deseo muy singular, raro, definido por relación a lo que Lacan llama *sujeto supuesto saber*. Es decir, qué hacer con este sujeto supuesto saber que funciona todo el tiempo en nuestra experiencia, no solamente en el análisis, aunque es precisamente en el análisis donde es posible aislarlo en su pureza. Una posición que haya experimentado la caducidad de ese sujeto supuesto saber, y que quiera reiterar ese momento de caducidad, me parece que sólo una experiencia como la del análisis lo permite.

MS: *¿Por qué surgiría las ganas de reiterar esa experiencia?*

RRP: No sé. Ese sería el motivo de la investigación del pase. Eso es lo que decía Lacan. El pase estaría para investigar por qué alguien, al final del análisis, querría reiterar esa experiencia. La respuesta a esa pregunta, o una elaboración teórica de las diferentes respuestas aportadas por los pasantes, se esperaría de los jurados. ¿Son satisfactorios esos informes? En todo caso, yo no tengo una respuesta mejor.

MS: *Pero Ud. plantea que de esa experiencia depende que haya analistas.*

RRP: Sí, de la experiencia del análisis.

MS: *¿En qué inviabilizaría no pasar por esa experiencia?*

RRP: No lo inviertas, porque si no entramos en un círculo vicioso. Lo que hay que entender es que el análisis comenzó con alguien que no se analizó. Hay que partir de esa base: Freud no se analizó, el

llamado "autoanálisis" no es análisis. Eso quiere que nos vemos obligados a sostener que puede haber analistas sin haber pasado por el análisis. Es decir, que hay que admitir un momento misterioso en el comienzo de la historia del psicoanálisis, o encontrarle la vuelta a sostenerse en una paradoja. ¿Es posible que haya habido analistas sin pasar por el análisis? Inevitablemente. Por otra parte, si atendemos al "se dice", aun con prudencia, el análisis de Lacan ha alimentado todas las sospechas. Sin embargo no se puede decir que analizantes de él, o discípulos, no sean analistas, al menos por lo que uno puede suponer a partir de lo que lee o escucha. Así que no invertiría la proposición. Pero soy ortodoxo en el sentido de que sostengo que la formación del analista pasa principalmente por el análisis del analista.

MS: *Pero hay mucha gente que analiza sin haber completado su análisis.*

RRP: ¿Por qué esa restricción? Lamentablemente, hay mucha gente que "analiza" sin haber empezado su análisis. No era tan habitual hace 30 y pico de años, cuando yo empecé. Por lo menos no había consenso en eso de que "acabo de empezar mi análisis y ya estoy tomando pacientes". No había ese consenso, al contrario, se juzgaba impropio. Hoy sí, es más habitual. A lo que habría que añadir que tirarse en un diván no es, todavía, pasar por un análisis. Hay en esto cuestiones de responsabilidad, de ética personal, y también de consenso institucional y política efectiva, más allá de las declaraciones, en las que todos estamos de acuerdo. La tesis de Lacan es que *analista* es lo que se produce al final del análisis. Pero, sin llegar a eso, en todo caso, entiendo que el pasaje por el análisis es fundamental para que la experiencia se reitere.

MS: *Esa definición de Lacan plantea que sólo hay analista después.*

RRP: Podríamos decir que se trata de una definición "metapsicológica". Me parece que, ahí, *analista* está empleado en un sentido muy especial.

MS: *Esa experiencia, la que corresponde al pasaje a analista, o que haría a la formación del analista, es absolutamente singular, difícilmente comparable con la experiencia del de al lado. ¿Cómo establecer una diferencia o borde para precisar lo que es pasar por la experiencia de la caída del sujeto supuesto saber? Por ejemplo, hay gente que entiende el sujeto supuesto saber como una suposición de saber al analista, y que considera que cualquier caída de esta suposición de saber al analista podría tomarse como una caída de la estructura. Otros ponen el acento en el aspecto estructural del sujeto supuesto saber, asimilándolo a la neurosis misma, de modo que el análisis implica curarse de la neurosis, y la caída del sujeto supuesto saber implica la caída de la suposición misma tanto de sujeto como de saber en tanto unificados. Entonces, esa sola referencia parece ser escasa para definir qué es lo que resulta de un análisis.*

RRP: Creo que sí. De ahí viene la dificultad, y por eso, en el límite, Lacan propone que *el analista no se se autoriza más que de él mismo*.

MS: *Algunos ponen el acento en el agregado de "y algunos más".*

RRP: Me parece un error. Quiero decir: ese acento del que hablás. No en que no esté eso, sino en que el "con algunos otros" no aminora en lo más mínimo el alcance de la fórmula de que el analista no se autoriza más que de él mismo. Digo esto porque ha sido discusión en mi Escuela, y supongo que debe haber ocurrido en otras instituciones. Quienes están más por una perspectiva institucional, digamos, subrayan el "con algunos otros", como diciendo: la sanción viene del Otro. Y me parece que no, me parece que es un error leer así la fórmula de Lacan. La fórmula de Lacan dice "el analista se autoriza solo por él mismo", punto. Y a veces, agrega: "con algunos otros". También lo dice de la autorización respecto al sexo, no solamente respecto de la autorización del analista. El "con algunos otros" quiere decir que el analista no está solo, por más que sea una profesión delirante. 2 El analista debe argumentar su autorización, pero no funda su autorización en el argumento. Por eso se habla de *acto*. El acto analítico es, justamente, un acto, es decir, no se funda en un argumento. Es un comienzo absoluto. Esto me parece esencial mantenerlo. Es decir que yo, de afuera, no puedo decir, de nadie, que no es analista. Puedo decir, en todo caso, "no me merece confianza", "no le derivaría un paciente", todo lo que se quiera. Pero decir "Fulano no es analista", no sería lícito.

Pero no querría dejar pasar lo del *sujeto supuesto saber*. Miller decía que es "transfenoménico", para distinguirlo del fenómeno. No es creer que el analista sabe. El analizante podría creer que el analista es un estúpido y sin embargo estar funcionando a pleno el sujeto supuesto saber. Creo que el punto esencial, más que decir que es transfenoménico, está en atender al sentido de la palabra "suposición".³ La suposición no es la creencia, no es el "yo supongo", por ejemplo, "que Fulano sabe". No es eso. Está claro en la fórmula, en el matema de la transferencia, que lo supone un sujeto es un significante. El sujeto es supuesto... por un significante, no por alguien. Y el saber es supuesto... por un significante, no por alguien. ¿Y supuestos para quién? Para otro significante. Quiere decir que el término "suposición" no debe entenderse como creencia o confianza.

Otro punto. No sé por qué el millerismo argentino — y después cundió — traduce por "sujeto supuesto *a/ saber*". ¿Porqué se introduce ese "a"? Es cierto que en castellano es un forzamiento decir "sujeto supuesto saber". No es castizo. No decimos, por ejemplo, "sujeto supuesto comer". Pero me parece que hay que mantener ese forzamiento en castellano, justamente por que es la manera de poner en palabras este matema, donde el sujeto es *supuesto* al significante, está *puesto debajo* del significante, y el saber también está supuesto al significante, está puesto debajo del significante, del significante de la transferencia. El sujeto no está supuesto al saber ni el saber está supuesto al sujeto. Ambos, sujeto y saber, están supuestos, es decir, puestos debajo de un significante, de ese significante que Lacan llama "significante de la transferencia". No sé por qué cundió esto del sujeto supuesto "a/ saber". 4

MS: *Es una forma más imaginaria de tomar la fórmula, poniendo el acento en la idea de un sujeto que sabe, de la misma manera que se piensa al analista como la persona de quien oficia de tal, o se habla del sujeto como el que toma el colectivo o toma café con leche.*

RRP: Sí, claro, es eso.

MS: *¿Qué implicaría, entonces, la caída del sujeto supuesto saber, en estos términos?*

RRP: La caída del sujeto supuesto saber, en el análisis, Lacan lo explicita en la *Proposición del 9 de octubre...*: todo eso, el conjunto del matema de la transferencia, al efectuarse ésta, se vuelve equivalente al objeto *a* minúscula. Toda la fórmula deviene el *a*. Con la correlativa "caída" del analista y el ya no funcionamiento de este sujeto supuesto saber, que como tal implica un lugar de centro, de centro por venir, pero centro al fin, dejando en suspenso el sujeto del significante. Cuando el paciente habla en análisis, sus palabras funcionan como signo, en el sentido de que significan algo, algo que quizá el paciente no sabe ni cree saber. Pero acompañadas por una suposición de sentido. Y el sujeto supuesto saber nombra que este sentido está en alguna parte, y por venir. Así, en cada interpretación, y luego de equis cantidad de interpretaciones, el efecto del retorno del significante sobre el significante quebranta esta unidad que implica la suposición de un sentido. La caída del sujeto supuesto saber habría que traducirla en términos de estallido de saber, de dispersión...

MS: *¿Del saber?*

RRP: Sí. El saber se transforma en migajas de saber, en pedazos de saber, en algo que no puede unificarse. Esta es mi manera de entender la fórmula, para atenernos nada más que al destino del saber. Ahora, está la cuestión de la investigación de esto. Y lo que Lacan propone para investigarlo es el procedimiento del pase. Y no sé si soy el mejor o más indicado para hablar del pase, porque tengo ciertas reservas sobre este procedimiento.

MS: *¿Por qué?*

RRP: Voy a dejar de lado lo que puede tener que ver con las flaquezas humanas, digamos. Vamos a considerar que esté todo perfecto... En fin, pero primero voy a argumentar a favor del pase, lo bueno que tiene el procedimiento del pase, para mí. Lo bueno que tiene es que su propuesta por parte de Lacan implica un cuestionamiento muy serio de todo lo que se conoce como "testimonio de la clínica", "viñeta clínica", "relato de la clínica", etc. El pase está diciendo que quien puede legítimamente hablar del análisis, de su análisis, es el analizante, y no el analista, quien queda como residuo de la operación. Y esto, mucho más cuando se trata de análisis en curso, lo que me parece francamente desaconsejable, y en lo que por

otra parte no hago más que repetir lo que ya escribió Freud en sus *Consejos al médico...*, creo, hace una punta de años. 5 Como sabemos, Lacan introduce la noción de *rasgo* o *trazo unario*, es decir, el significante reducido a su condición esencial de ser diferencia pura y en tanto tal no significar nada. ¿Cuál es la relación entre el caso y el trazo o los trazos que el "relato clínico" extrae de él? ¿Cómo trata el "relato" a este trazo? Y en consecuencia: ¿se relata un caso? ¿el relato *hace* caso? ¿el relato le hace algo al caso?, en el sentido de: ¿lo esclarece, lo modifica? Sobre todo cuando se trata de un análisis en curso, ese corte introducido entonces por el analista al extraer el trazo a efectos del relato, y no sólo por ese corte, también por ese inevitable conjunto de esos trazos seleccionados por él para que tramen el relato (subrayo: corte y trazos no seleccionados por el analizante): ¿no tocan al caso? ¿no lo perturban al transponerlo? Y si se diera el caso, en efecto posible, de que el caso mismo recibiera un beneficio de rebote por el pasaje al público, ¿no es porque lo que ese caso requería entonces, retroactivamente hablando, era una supervisión? En resumen, cuando el analista extrae un rasgo de un caso, lo extrae él, no el analizante, y de alguna manera se extrae él mismo de esa estructura en la cual, por obra de la transferencia si no es su definición misma, completa el síntoma, y no veo cómo eso podría no tener consecuencias sobre la marcha del análisis. Por supuesto, como decía, otra cosa es la supervisión, cuando la posición del analista ya está de alguna manera falseada, para decirlo de algún modo, y en la que hablar de *su* caso (subrayo la bifidez de ese *su*) apunta a rectificar dicha posición.

Entonces, volviendo a tu pregunta, me parece que el pase podría ser entendido en este sentido: la afirmación, por parte de Lacan, de que quien legítimamente puede hablar del análisis, de un análisis, es el analizante y no el analista. Ese es un valor positivo que le veo a la propuesta del pase. Ahora, francamente, no me imagino — se lo he preguntado a algunos AE, pero las respuestas no me impresionaron — por qué alguien que terminó su análisis puede tener ganas de hablar de su análisis en un procedimiento reglado que implica cierto pasaje al público.

MS: *Se supone que es por ese "con algunos otros", en el sentido que su propio análisis pueda servir a la comunidad analítica.*

RRP: ¡Ah! ¿Es un don? Bueno, no sé por qué alguien querría donar eso. A lo mejor porque yo soy antiguo; para mí el resguardo de cierta privacidad comporta un valor positivo. Pero es posible que gente más joven que yo tenga menos pruritos. Y si no es un don, si es una confirmación, una búsqueda de confirmación — "con algunos otros" — entonces me preguntaría hasta qué punto ese analista se autoriza de él mismo. En fin, como te decía, no soy el indicado, no sé por qué, no puedo dar una respuesta. Y menos puedo responder a por qué se ha dado este fenómeno para mí asombroso de que algunos AE, después del pase, se vuelven profesionales del testimonio. No solamente han ido a hablar a los pasadores durante el procedimiento, sino que después van a reuniones, encuentros, jornadas, etc. a hablar de su fin de análisis.

MS: *Quizá ahí habría que diferenciar entre los AE de algunas escuelas y otras escuelas. Esta cuestión del don, de la colaboración con la comunidad, ha sido, en algunos casos, teorizado como compromiso con la causa analítica.*

RRP: En ese caso ya es un sacrificio más que un don (*risas*). Miller tenía al respecto una teoría un poco sofisticada pero interesante, porque de alguna manera tocaba el punto vivo del asunto, en un viejo artículo sobre las paradojas del pase.⁶ A mi modo de ver, su respuesta al problema era un poco sofisticada, pero tocaba el punto, y ese punto es el de la transferencia. El decía, si recuerdo bien: hay "pase 1" y "pase 2". El "pase 1" es el momento conclusivo del fin del análisis, y como tal se produce en el análisis. Este "pase 1" implica por lo tanto la caída de la transferencia, o la declinación, o el nombre que le querramos poner a eso: que un análisis, que se instauró por la emergencia del sujeto supuesto saber, termina con su caducidad, y un analista que no se autoriza más que de él mismo. Pero a esto Miller le añadía la idea de un "pase 2", que de alguna manera reiteraría el "pase 1" y se sostendría en la transferencia... ¿Qué transferencia? — *otra* transferencia, que es la transferencia con la Escuela, con Lacan, o con el psicoanálisis. Así, con esta vueltita, Miller ponía sobre el tapete que la cuestión es la de la transferencia. ¿Pero es sostenible esta manera de plantear la cuestión? Recuerdo que en el '83 o el '84 vinieron un montón de franceses para uno de los encuentros del Campo Freudiano, creo que el tercero, cuando todavía no había tanta división en el lacanismo argentino. Hablé entonces con una AE de la Escuela Freudiana de París, y me asombró lo que me decía, o me asombró que me lo dijera como si fuera algo obvio: ella me contaba que su pase, que su charla con el pasador, había sido un segundo análisis. En fin, no entiendo eso, no creo que el pase sea eso. El problema es que con la transferencia a la escuela, a

Lacan, o al psicoanálisis, como proponía Miller, tenemos un caso de homonimia. Esa no es la transferencia que sostiene un análisis. Es como cuando se habla de "transferencia de trabajo". Se emplea la misma palabra para nombrar otra cosa. Esa transferencia que explicaría por qué alguien va a dar ese testimonio no es la transferencia a secas. Pero es cierto que pone sobre el tapete que lo que está en juego es el destino de la transferencia en el final del análisis.

No soy un enemigo del procedimiento. Digo que no me imagino participando de él. Y lo contemplo con curiosidad.

MS: *Ud. dice que esas transferencias son una homonimia. ¿No hay relación entre esas transferencias y la estructura neurótica? Por ejemplo, cuando Ud. decía que van a buscar una confirmación, podríamos suponer que algo del análisis no se terminó, ya que en esa búsqueda de confirmación podría perdurar algo de la estructura del sujeto supuesto saber.*

RRP: Claro. El problema es a qué llamamos *neurosis*. También la palabra *neurosis* se puede usar de muchas maneras. Yo no creo que el análisis implique la cesación de los síntomas. Creo que lo que implica es la cesación del sujeto supuesto saber, que deja el saldo de una relación distinta con el saber. En ese sentido, tendríamos que precisar a qué estamos llamando *neurosis*.

MS: *La asociaba a la estructura del sujeto supuesto saber.*

RRP: ¿Pero por qué restringir esa estructura a la neurosis? Me parece interesante la apuesta que hace Jean Allouch, referida a que la fórmula funciona también en la psicosis, aunque se la lea de otra manera. 7 Si decimos que el sujeto supuesto saber es el pivote de la transferencia, ahí hay una apuesta decisiva respecto de si el análisis se restringe al análisis de la neurosis, o si la psicosis legítimamente forma parte del campo del psicoanálisis. A mí ésta me parece una decisión esencial, a punto tal que lo que yo veo en las posiciones que hacen de la psicosis, algo ajeno al análisis, es que terminan psiquiatrizando la neurosis. Trabajé mucho sobre la psicosis, no tanto porque me interese actualmente, porque ya no trabajo con ese tipo de pacientes, trabajé en mis comienzos, y después me cansé, francamente. Pero me parece que estudiar la cuestión de la psicosis es esencial, porque lo que queda excluido de la psicosis retorna en la teoría de la neurosis. Y hacer del psicoanálisis una teoría de la neurosis desemboca en teorías neuróticas de la neurosis. 8

MS: *Es cierto, pero Ud. mismo dice "ese tipo de pacientes". La psicosis no es lo mismo que la neurosis.*

RRP: No, claro. ¿Pero por qué esa preocupación porque no se disuelvan las diferencias?

MS: *¿Vale lo de la caída del sujeto supuesto saber para la producción de analistas, también para la psicosis?*

RRP: ¿Cómo estar seguro que no haya algo de eso? No lo excluiría.

MS: *¿Pero no lo excluiría por esta cuestión de principios o porque realmente...?*

RRP: Durante mucho tiempo perdí el tiempo, me parecía, discutiendo con muchos colegas sobre si hay sujeto en la psicosis, si hay deseo en la psicosis, si hay transferencia, si no la hay, etc. A mí me parece que todas las caracterizaciones privativas son nefastas, suponen una clínica del *déficit* que al excluir el sujeto comportan una psiquiatrización, no importa si en jerga lacaniana o no. Lacan lo dice un montón de veces, pero a él también, como él mismo decía de Freud, se lo lee de "una manera sorda": o somos analistas o somos alienistas. Pero, como me cansé de discutir — se van añadiendo citas, y acá dice una cosa, y allá otra, con citas y sólo citas siempre se puede decir cualquier cosa — decidí invertir el planteo: si concebimos la psicosis de tal manera (sin sujeto, sin deseo, sin transferencia) que el análisis, lo único que puede hacer es "aplicarse", en el sentido bastardo del *psicoanálisis aplicado*, estamos excluyendo la psicosis de la experiencia. Entonces, ¿por qué no se la dejamos a los psiquiatras? Me parece obvio que hay que posicionar la psicosis de tal manera que el analista tenga algún lugar en ella... o desentenderse de ella. ¿Por qué entenderse con ella a la manera del psiquiatra, del terapeuta ocupacional, del trabajador

social? Todas estas ocupaciones son dignas, por supuesto, pero parece contradictorio afirmar que el analista sería llevado a eso por su deseo, si éste es el llamado deseo del analista.

MS: *Pero la estructura del sujeto supuesto saber no funciona igual.*

RRP: La estructura del sujeto supuesto saber dice que un significante supone un sujeto y un saber para otro significante.

MS: *Pero la resolución de eso no es igual, porque ahí viene la cuestión del objeto.*

RRP: Ahí vienen distintas posiciones. Recuerdo un viejo texto de Gérard Pommier — no es una de mis referencias, pero tiene algunas posiciones interesantes en relación a este punto — que decía que el problema de las psicosis no era tanto la puesta en marcha del sujeto supuesto saber sino su efectuación. 9 Otros directamente sostienen que no hay sujeto supuesto saber en la psicosis. Por supuesto, las distintas posiciones derivan no sólo de cómo son concebidas las llamadas "estructuras clínicas", sino también de cómo es leído el matema de la transferencia y pensada la articulación entre sujeto supuesto saber y transferencia, dicho de otro modo, de si se ha tomado nota del corte introducido por Lacan respecto a Freud en este punto. Yo prefiero invertir el planteo: no puedo decir, ni que en la neurosis hay sujeto supuesto saber, ni que en la psicosis hay sujeto supuesto saber. Hay sujeto supuesto saber o no lo hay, y eso habilita o no la experiencia. En la medida en que hay sujeto supuesto saber, hay transferencia, y por lo tanto lugar para el analista. Y el diagnóstico, en todo caso, si a uno le gusta manejarse con diagnósticos, resultará a partir de la experiencia, y no al revés. Esto salda para mí la cuestión. Además, es un planteo absolutamente clásico. Cuando Freud decía *neurosis de transferencia* y *neurosis narcisistas*, estaba poniendo el acento — ¿en qué? — el eje de ese diagnóstico era la transferencia, no los "cuadros" de la psiquiatría. Esa posición de principio, Lacan la sostiene por ejemplo cuando, en el Seminario sobre los *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, sitúa la neurosis, la perversión y la psicosis por relación a la relación que el síntoma, definido no psiquiátricamente, mantiene con el saber. Hay una articulación de la famosa tripartición en relación a la transferencia. Y creo que eso hay que mantenerlo. Si lo que posiciona al analista es la transferencia, ése tiene que ser el punto de partida, y no una concepción psiquiátrica, en definitiva ontologizante, de las estructuras.

Vos me decís: "hay un problema enorme". Sí, hay un problema enorme. ¿Podemos prescindir de las estructuras? En la comunicación entre analistas, no. Al menos por el momento. ¿Y en lo que se suele llamar "la clínica"? 10 Yo creo que en "la clínica" sí. Por lo menos en los comienzos de la experiencia. Y creo que conviene prescindir porque si no entramos en esos planteos donde primero hago un diagnóstico y después veo cómo me tengo que posicionar en relación a él. Por ejemplo, lo he constatado en muchas supervisiones: el analista, ante el primer "olor" de psicosis en su consultante, no habla más, se inhibe, por temor a producir no sé qué brote. Como si la intervención fuera calculable. Sabemos que la intervención no es calculable. Lo que uno dice, no sabemos dónde va a terminar, qué va a desencadenar. Lo que sí podemos saber es que el analista no debe posicionarse en el lugar de un saber que objetive al paciente. Pero esto vale tanto para la psicosis como para la neurosis. Es cierto que en la psicosis eso va a producir un desastre y en la neurosis no, porque los neuróticos aguantan más. Pero lo que es erróneo es esa posición del analista, no una palabra misteriosa, o un equívoco que va a producir no sé qué cosa. Me parece que cuando se hace primero el diagnóstico y luego se deduce cuál debe ser la posición del analista, se cae en este tipo de errores.

MS: *Ahora bien, habíamos arrancado con que la caída del sujeto supuesto saber era lo que producía un analista. Entonces, más allá de que esa fórmula sirva tanto para la neurosis como para la psicosis, la cuestión pasa más bien por cómo se produce la caída en cada variante. La transferencia puede ser interminable para el lado de la psicosis. Se suele decir que con los psicóticos uno es analista para toda la vida.*

RRP: La experiencia indica eso, una transferencia interminable. Pero no "porque es psicótico". Porque si razono así, hago de la psicosis, y luego de la neurosis y de la perversión, *un ente de razón*, algo que el paciente *tiene*. Es la infiltración del pensar psiquiátrico en el lenguaje del psicoanálisis. Por ejemplo, se dice: "esta paciente se las arregla para tener siempre un deseo insatisfecho. ¿Por qué? Porque es histérica".

¡No! La "histeria" no es la causa de esa modalidad del deseo. Llamamos "histeria" a esa estrategia del deseo. Pero, inevitablemente, el *diagnóstico*, por su origen médico, se transforma en un ente y la causa explicativa, cuando en realidad es una descripción.

Como te decía, lo que encontramos en muchas propuestas de "terapéutica de la psicosis", es que el analista, de hecho, se propone como un terapeuta ocupacional. No estoy en contra de la terapia ocupacional, como no estoy en contra de la psiquiatría, o la medicina alopática o la psicopedagogía. Son todas actividades muy dignas. Pero se supone que el deseo del analista apunta al análisis, no a eso. Me parece que hay maneras de posicionar algunos fenómenos de la clínica — para decirlo de un modo amplio: las psicosis, los *borderline*, o las toxicomanías, en fin, todo ese batiburrillo de "patologías posmodernas" — por las que el analista no puede trabajar como analista. Entonces, una de dos: o están mal posicionadas o el analista no tiene que dedicarse a eso. Esa sería la navaja de Occam. O las posicionas de tal manera que haya lugar para el analista, como analista, o no hay lugar, y entonces derivalas a quien corresponda.

MS: *Quisiera retomar lo que Ud. planteaba respecto del estallido del saber como correlato de la caída del sujeto supuesto saber. Quisiera precisar en qué consiste esa caída, puesto que ella da pie al pasaje a analista. ¿Cómo se construye ese objeto que finalmente cae?*

RRP: Ese objeto es un objeto muy particular. En primer lugar, no es un objeto. Lo que yo llamo estallido o dispersión del saber es que lo que te queda son fragmentos de saber, pedazos, que no hay un saber unificado, no te queda un saber unificado, o por unificar, respecto de lo que ha sido tu vida, o tu inconsciente, o como quieras llamarlo.

MS: *Ese saber que queda también son los bordes del objeto de la repetición. ¿Cómo se plantea la posición "advertida" que resulta del análisis?*

RRP: El problema del "deseo advertido" — seguramente te referís al Seminario *El acto psicoanalítico* — es el complemento. ¿Advertido de qué? ¿Respecto de qué? Cuando decís el qué, sonaste. Mejor dejarlo indeterminado. Por otra parte, no me gusta el término "borde" para hablar de un objeto mejor definido como excluido, aparte de lo ya dicho, que no es un objeto.

MS: *Tomémoslo de este otro modo. Cada análisis es el análisis de Sultano con Fulano. El fin del análisis no es una caída de ideales. Es también un curarse de ese analista que cada cual tuvo en suerte. El analista es el soporte de ese objeto que cae. ¿Cómo se produce esa caída? ¿Cómo se articula la caída del objeto con la singularidad del analista de ese análisis?*

RRP: Me cuesta encontrar cuál sería nuestro lenguaje común, para este diálogo, al abordar estos temas espinosos. Pero la forma en que lo preguntaste me permite intentar una respuesta...

MS: *El punto que quiero señalar es que suele presentarse el fin del análisis como algo abstracto, general, e independiente de cómo cada cual se cura de su analista en particular.*

RRP: Bueno, ¿ves?, yo no lo plantearía así. Por ejemplo, me han venido pacientes que supuestamente han terminado su análisis, incluso con el acuerdo de quienes fueron sus analistas, y hasta con sugerencias más o menos explícitas a que se presentaran al pase (prefiero no comentar este punto)... pero que venían a analizarse, me pedían análisis. Me parece que el análisis te cura del análisis, no del analista.

MS: *Cierto, pero esa operación se tiene que hacer con un analista.*

RRP: O con varios.

MS: *Pero finalmente con uno.*

RRP: Sí, exactamente. Ahora, esta manera en que lo planteaste me permite responder usando la fórmula de Lacan, por ejemplo en su escrito *Posición del inconsciente*, cuando dice que el analista forma parte del concepto de inconsciente, puesto que constituye "aquello a lo que éste se dirige", o la del mencionado

Seminario de los *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, referida a que el analista completa el síntoma, el síntoma en tanto portador de una indicación de saber. Yo te diría entonces que esa "caída" por la que preguntás es que el analista no forma más parte del inconsciente del paciente, y el inconsciente, por su parte, estalla, el saber que lo constituía como algo unificador de los fenómenos, de sus formaciones, se dispersa. Por eso, entiendo, al inconsciente, tras haber introducido en su lugar *l'unebévue*, Lacan lo termina definiendo en el '78: "sujeto supuesto saber". Es extraordinaria esta definición del '78, porque se constata que a lo largo de los años Lacan va desplazando todo para el lado de la transferencia, que considero que es *el* concepto del análisis. El inconsciente es un concepto más dudoso, sometido a múltiples y variables presentaciones por parte de Lacan. ¿Qué es el inconsciente? Es un saber que unifica un campo de fenómenos dispersos. El sueño es una formación del inconsciente, el chiste es una formación del inconsciente, el síntoma más o menos, pero también interviene el inconsciente. El inconsciente permite unificar todo ese campo de fenómenos. Entonces, ¿qué sería "la caída del sujeto supuesto saber"? La dispersión del inconsciente, que deja de ser algo que unifica, la dispersión del saber, que queda reducido a unos pedazos de saber, y que el analista ya no forma más parte de eso. Y a lo mejor, era precisamente que el analista formara parte de él lo que permitía que el inconsciente funcionara o pareciera funcionar como unificado. En fin, se me acaba de ocurrir decirlo así. Después veré si estoy de acuerdo con lo que acabo de decir (*risas*).

MS: *Pero eso requiere una construcción con un analista en particular. La transferencia es el amor. Y el amor apunta al ser. Por lo tanto, la caída del sujeto supuesto saber implica un atravesamiento de la cuestión del ser.*

RRP: Sí. Estoy de acuerdo en que es con un analista en particular. Pero la resolución es del análisis, no solamente del analista.

MS: *¿Con qué elementos del analista se construye ese objeto? ¿Con sus fallas, con sus aciertos, con qué?*

RRP: No sé qué contestarte a esa pregunta. La pregunta podría estar suponiendo que la actividad está en el analista. Por supuesto que cuando eso pasa, si falla el analista, es una mala salida. Vos lo distinguiste hoy: una cosa es decir "este analista no sirve", o "este análisis terminó o fracasó", y otra cosa es el fin de la transferencia. De hecho, hay fracasos en los análisis, le pasa a todo el mundo.

El amor es misterioso. Por eso los griegos hacían del amor un dios: te viene el flechazo y te enamoras. Después encontrarás razones. Pero las razones no fundan el amor, tratan de explicar lo que es inexplicable. Y habría que ver si no pasa lo mismo con el desamor. ¿Por qué se produce ese desamor? No sé. Se puede argumentar de muchas maneras. Argumentarlo en las fallas del analista me parece una mala solución. En un análisis, el analista funciona muchas veces como no analista, inevitablemente, porque *analista es una posición*. Y seguramente en muchas ocasiones su persona hace obstáculo. Y el análisis transita a pesar de eso — salvo que haya errores sistemáticos. No creo que haya análisis tan puros que nunca haya habido ningún error, o ninguna interferencia personal del analista, de sus deseos no analíticos, para hablar mal y pronto, de sus faltas de abstinencia. Por supuesto que decir que es imposible que no existan no quiere decir "aprovechémoslo", sigue siendo algo que hay que evitar. Por otra parte, diría que hay analizantes que se analizan casi con cualquier analista. El objeto que sostiene el analista es aquello cuya extracción hace del saber un campo unificado. Y la "caída" de ese objeto es lo que produce la dispersión del saber. Que eso esté como algo imaginario, que el analista encierra, el famoso *agalma*, es una manera de imaginarizar esto. Creo que la palabra "caída", en "la caída del objeto", es metafórica, tan metafórica como la palabra "objeto", tratándose del *a* minúscula. Los términos *deser* y *destitución subjetiva* parecen más justos. Lo de "caída" da una idea muy imaginaria, muy parecida a lo que pasa con el "objeto perdido". Por eso mi reticencia con la palabra "caída" cuando estoy tratando de articular el objeto *a* al saber, cuando intento pensar esta cosa rara que dice Lacan en la *Proposición...*, que "adviene el referente latente", y toda la fórmula se vuelve equivalente al *a*. Lo que falta, en el matema de la transferencia, es el pasaje. O hay matema de la transferencia o hay *a*. Nos falta el pasaje.

MS: *¿Y qué valor le daría a los otros elementos del trípode freudiano de la formación?*

RRP: Me parecen esenciales ambos, pero el primero es el análisis del analista. Después, el 2 y el 3, son importantes, pero no tienen la misma dimensión. En todo caso, tómalo como una exageración mía para

decirte que no los puedo poner al mismo nivel. Alguien puede ser muy estudioso, pero si no se analiza me parece muy complicado. La condición *sine qua non* es el análisis.

Aquí viene el problema que habíamos mencionado antes: *analista* es según el caso una definición metapsicológica. Por eso una ama de casa que termina su análisis y hace el pase, Lacan la nombraría AE, Analista de la Escuela, aunque no se dedique a analizar a nadie. Ahora, si dejamos de lado esa definición metapsicológica, no entiendo que alguien que se dedique al análisis, no estudie todo lo que pueda.

MS: *La pregunta sería más bien en este sentido: ¿Cuánto inciden las concepciones en la formación del analista? Todos van a estudiar. Pero el asunto es cuánto pesa adherir a ciertas nociones o a otras. Por ejemplo, ¿cuánto obstaculiza, o no, a que haya analista, no haber estudiado Lacan? O, si queremos hilar más fino, la posición que se tenga sobre cómo leer los seminarios de Lacan: si son textos sagrados o no, si hay versiones oficiales o no, cómo se entiende la operación de lectura, etc. No se estudia igual una obra completa que como se estudian los seminarios.*

RRP: Distinguiría dos problemas. Dado que analista resulta del análisis, la distinción entre analista y no analista no podría pasar por una teoría u otra. Lo cual no quiere decir que sean todas equivalentes.

MS: *Calificación, supongo que no, pero, ¿cuánto hace obstáculo?*

RRP: Por supuesto que, en la medida en que me ubico como lacaniano, creo que no es conveniente ser kleiniano, o annafreudiano. Pero no podría decir que un kleiniano o un annafreudiano no es analista. Desde mi perspectiva, creo que un annafreudiano tiene más chances de entrar en la psicología, pero no creo que sea imposible que haya análisis. En verdad, no puedo decir de nadie que no sea analista. Eso lo mantengo a ultranza. Lo que yo veo de complicado en el lacanismo, sobre todo en el lacanismo ambiente, que es el que yo conozco, es la confusión de pensamiento: con lenguaje lacaniano se puede ser altamente annafreudiano, con los mejores pretextos. Cada vez que se sostiene, por ejemplo, que el sujeto no está constituido, o que hay instancias que no se constituyeron en su momento, y que el analista debería intervenir para instituir las, cumplir funciones no cumplidas en "tiempos instituyentes", etc., estamos en Anna Freud. Lo que pasa es que como Anna Freud no ha sido leída, no se reconoce el enorme annafreudismo que habita en el lacanismo argentino. Como acá nuestro "enemigo" fue el kleinismo, nos comimos la importancia que tuvo Anna Freud. Como yo soy antiguo leí todo eso. Hoy no se los lee y entonces, muchas cosas que son annafreudismo puro, funcionan con lenguaje lacaniano. Esto, para no hablar de las confusiones entre Freud y Lacan. Hay puntos donde hay que mantener que Lacan es freudiano, pero que Freud no es lacaniano. Esto me parece esencial. La representación no es el significante, el inconsciente de Freud es un inconsciente que es un ente de la naturaleza y en Lacan es un concepto. E infinidad de otros puntos de corte más. Hay puntos de ruptura esenciales que se pierden en el freudolacanismo ambiente. Ese es el problema. El problema no es ser freudiano. El problema es cuando tenés pensamiento freudiano en jerga lacaniana, o viceversa. 11 Creo que eso es lo que hace obstáculo. La exigencia no es ser de una teoría o de otra, porque, al fin y al cabo, ¿dónde encontrar el lugar neutral desde donde determinar la verdad de cada teoría? No existe. El problema es la falta de rigor. Pienso que cuando uno se instala como lacaniano — al fin y al cabo, eso depende de no se sabe qué, depende de tu análisis, de tus maestros, de los azares de la vida — pero cuando uno se posiciona como lacaniano eso implica situarse en relación a determinada enseñanza y a determinadas exigencias de rigor, y atender a los cortes y las diferencias.

Con respecto de la segunda parte, no sé si hay mucha diferencia entre las *Obras Completas* y los Seminarios. Sí hay diferencias de trabajo. Pero me parece que el problema es el respeto y la seriedad con las que uno aborda el texto. Lacan lo decía de Freud — pero se lo puede decir de Lacan — se lee a Freud de una manera sorda, o sea, vos leés Freud y le hacés decir a Freud lo que ya creías que ibas a encontrar en él. Y con Lacan pasa lo mismo. Eso implica, a mi modo de ver, que ese tratamiento del texto de Freud, o de Lacan, también debe jugar en el tratamiento del texto de los analizantes. Ese sería el punto. Por supuesto que si te encontrás, no con una *Obra Completa*, sino con seminarios con multitud de fuentes, entonces tratar seriamente el texto, como el texto se merece, implica una labor de transcripción, de establecimiento, previa a la traducción. Cuando te encontrás con un escrito, no tenés que transcribir nada, tenés que leerlo. El problema con los seminarios es que primero tenés que construirlo como escritura para después poder leerlo.

MS: *Hay quienes han estudiado alemán para leer a Freud, pero disponer de la "obra completa" ha inducido, en general, a obviar ese paso.*

RRP: Lo de la "obra completa" no deja de ser una suposición. Recuerdo un viejo artículo de Jinkis, que publicó cuando se descubrió ese texto de Freud sobre las neurosis de transferencia, que faltaba de la *Metapsicología*, en el que Jinkis recordaba que en los archivos Sigmund Freud hay como 250 mil inéditos de Freud. Entonces, ¿qué son las *Obras Completas* de Freud? Las Obras Completas de Freud resultan de una operación de cierre. Personalmente, pienso que esos 250 mil inéditos, o el artículo que se descubrió, no aporta ni medio a la obra de Freud. Aporta a la historia de Freud, a la construcción de su teoría. Pero la obra de Freud ya está cerrada, para un lacaniano, porque ya soportó el retorno a Freud de Lacan. Por supuesto, esto no quiere decir que es inútil leer un texto de Freud, no sé si hace falta aclararlo. Pero entiendo que lo que cierra la obra de Freud es eso. Para el que se instala como lacaniano. Después, para un freudiano podrá ser muy interesante investigar los inéditos. Recuerdo que traté esto a propósito de la conferencia de Foucault *¿Qué es un autor?* A un lacaniano, descubrir un inédito de Freud, no le aporta nada. No le aporta nada en el sentido de que ningún inédito modificará la lectura, el modo de leerlo. A un freudiano supongo que sí. Porque lo completo resulta de una operación de cierre, no de tener todo. 12 Bueno, la obra de Lacan está en vías de completarse...

MS: *Todavía hay algunos obstáculos y tareas que realizar.*

RRP: Es cierto que cerrarla apresuradamente no convendría. Y todavía falta establecer una parte.

MS: *Y, para tomar el tercer eje, ¿en qué la supervisión hace a la formación de los analistas?*

RRP: Me resulta muy difícil contestarte haciendo abstracción de lo que fue mi experiencia. Cuando yo empecé era "de cajón" que uno tenía que analizarse varias veces por semana — era como obvio; si ibas dos veces por semana, eso era psicoterapia, esa era la respuesta que te daba el analista que te tocara, no había diferencias sobre eso entre un kleiniano o un freudiano — y que había que supervisar, también era "de cajón". Yo pasé por todo eso: por análisis de varias veces por semana durante equis años, y por supervisiones semanales. No sé si puedo abstraerme de esa experiencia. Si lograra hacerlo por un ratito, diría que la supervisión, como obvia, no la daría. Cuando se daba por obvia era porque el analista supervisor se suponía que además te enseñaba, te explicaba lo que era el problema con el paciente, te decía qué le pasaba al paciente, te daba sugerencias de cómo actuar, te enseñaba un poco de psicopatología...

MS: *Bueno, ahora es más o menos lo mismo, quizás con un poco más de psicopatología.*

RRP: Eso me parece un error. Y en cierto plano una estafa. ¿Por qué? Porque así es muy fácil supervisar. Muy fácil e inútil. Por experiencia, más o menos, si escucho un poco un relato, me digo "éste es más o menos obsesivo", y entonces largo la doctrina establecida, el supervisor sale contento. Para mí, eso no es supervisión.

MS: *Pero eso es lo que se hace en muchos casos, incluso colectivamente para que sea más económico.*

RRP: Eso no es supervisión. En la supervisión, el caso es el del analista, y me hago cargo de la ambigüedad del genitivo. Lo esencial es la posición del analista en la transferencia, todo lo demás es la ficción de una nosografía y una técnica psicoanalíticas de derecho inexistentes.

En fin, he visto promociones de instituciones que ofrecen a la enseñanza una cámara de Gesell, pasantías en psicoanálisis y no sé qué verduras. Eso es más que un error, es una falta de ética. Ahora, no como un apéndice de la enseñanza, sino que, cuando el analista está muy metido en el caso, más metido de lo que le conviene, puede necesitar hablar con alguien como analizante. A veces lo hace con su analista, si está en análisis — y muchas veces me ha iluminado más hablar del problema en mi análisis que con un supervisor — pero otras veces hay como una especie de separación respecto de lo que es el hilo del análisis del analista, y entonces la supervisión apunta a ver cuál es la posición del analista en la transferencia, como para que pueda tener cierto esclarecimiento respecto de eso. En ese sentido me

parece que la supervisión es muy útil, cuando está motivada por una traba del analista. Como práctica educativa o formativa, en cambio, no la veo.

MS: *No tendría entonces tanta importancia para la formación del analista como para la cura misma de la que se trata.*

RRP: Lo que pasa es que eso también hace a la formación, porque tratar pacientes también hace a la formación. Por eso: ¿dónde termina la formación del analista? Cuando un analista lee filosofía, hace algo que hace a su formación. Freud sugería leer literatura, mitología... ¿Dónde empieza y dónde termina la formación? Uno puede mencionar las cosas más esenciales. Ahora, hay toda una teoría respecto de la supervisión, que no es lo que te acabo de decir, que es cuando se habla del análisis de control como una práctica regular, creo que más al viejo estilo. Era una práctica regular. Uno tenía su supervisor y su entrevista semanal, y después pensaba qué caso le llevaba. Yo no estimulaba esa práctica.

MS: *Sobre todo si es para ver la posición del analista, porque si no se transforma en un análisis paralelo.*

RRP: En muchos casos me parece que puede terminar en eso eso.

MS: *Parece que la supervisión suele terminar en psicopatología aplicada, o en un análisis paralelo.*

RRP: Sí. Para mí ése es el obstáculo. Pero no estaría mal escuchar los argumentos de quienes sostienen esa práctica.

MS: *Ya que estamos con esto de los viejos estilos, ¿cuánto piensa que inciden estas variaciones de época que llevan, por ejemplo a que los análisis son, casi por regla, semanales? A veces se reduce la cuestión de las cuatro veces semanales a una simple arbitrariedad del encuadre. Pero, es un hecho que uno no se analiza igual a esa frecuencia que con una frecuencia semanal. Por ejemplo, uno no analiza igual un sueño.*

RRP: Justamente. Cuando te analizabas cuatro veces por semana podías estar una semana, o dos, analizando un mismo sueño.

MS: *E incluso soñando algún otro sueño en relación a ese sueño que se está analizando.*

RRP: Sí, sí. No diría, como antes se decía, que cuatro veces por semana es análisis y otra cosa es psicoterapia. Creo que hay análisis o no, y eso independientemente de la frecuencia. Pero la modalidad del análisis es distinta, porque, efectivamente, hay mayor continuidad de lo que se llamaba la elaboración. Y en un análisis, son momentos más puntuales. Incluso, cuando a eso le introducís el tiempo variable, eso también implica otro tipo de dinámica respecto de los 50 minutos tradicionales de antes. Yo creo que el análisis es distinto. No diría que es *otro* análisis. Es un análisis que transita de una manera distinta. Por ejemplo, hay fenómenos que, no digo que no existan, pero son más raros ahora, por ejemplo, sueños de comienzos de análisis que han sido muy analizados, que solían volver años después. Como ahora es difícil que el análisis de un sueño transite mucho tiempo, es más raro que se vuelva al mismo sueño. Ese tipo de variaciones, me parece que hay. Es cierto que también se argumentaba la cuestión del encuadre. Pero esa es una mala argumentación.

MS: *El encuadre también ha conservado el dispositivo analítico. Que uno se quede en la técnica, es otra cosa, pero ha conservado algo que tiene su propia lógica.*

RRP: El problema del encuadre es que se lo concebía como terapéutico. Por ejemplo, para Bleger, que fue uno de los que más rompió con eso, o para Racker, había que mantener el encuadre porque lo terapéutico era el encuadre. Y en los relatos de las sesiones de aquellas épocas veías que las intervenciones del analista apuntaban a mantener el encuadre. Obviamente, cierto encuadre hay. A qué le llamamos encuadre puede cambiar. Pero el cambio fundamental que introduce el lacanismo es que no considera que el encuadre sea terapéutico, que la eficacia no resulta de mantener algo rígido. Vos podés llamar encuadre

a la frecuencia o la duración de las sesiones, o a la regla de la asociación libre. Entonces estamos en otro plano, porque la regla hay que darla, no importa si vos te manejas con tiempo variable o con 50 minutos.

MS: *Si abordáramos la situación del psicoanálisis de un modo más general o político — a lo largo del reportaje hemos ido viendo situaciones de relación entre lo propiamente psicoanalítico y situaciones sociales o generales, como por ejemplo esta extensión de la costumbre de comenzar a atender sin esperar a terminar el análisis propio, que podríamos asociar perfectamente a la consigna de Lacan de que el analista se autoriza de él mismo...*

RRP: Es una mala manera de entender esa frase...

MS: *Bueno, pero las frases se largan, van haciendo su propio camino, y sus efectos son incalculables. De alguna manera Lacan habilitó a todo eso. Muchos lacanianos ahora se preocupan por estas extensiones y pretenden volver al esquema de autorización desde la institución.*

RRP: Son rebotes, errores simétricos... Por ejemplo, la a veces desesperada búsqueda de reconocimiento en las instituciones, implica, para mí de un modo evidente, que ahí no hay una suficiente autorización. Hay una preocupación por el reconocimiento, pasiones desatadas por las nominaciones que llegan o no llegan, o "presentaciones clínicas" que son exhibiciones, muestras de suficiencia, que transparentan para quien quiera verlo una demanda que no es una demanda de interpretación, sino de reconocimiento.

MS: *Por eso, desde las cuestiones psicoanalíticas hemos avanzado a veces hacia temas más políticos o generales. Ahora bien, si tomáramos ese nivel, ¿cuáles serían los obstáculos o desafíos principales con los que el psicoanálisis, o la formación de analistas, tropiezan o encuentra?*

RRP: Te hablo al tuntún, porque no es un tema sobre el que he reflexionado mucho, y además estamos terminando, creo. Creo que el apresuramiento es un problema, y la falta de diálogo.

MS: *¿En qué sentido la falta de diálogo?*

RRP: Entre analistas. El problema es cómo se pasa de la posición de alumno, a otra posición. Parece como que hubiera posición de alumno y de profesor. Y hay pocos lugares — cierta prisa hace que no se llenen esos lugares de pasaje, lugares donde el diálogo es entre pares. Diálogo entre pares no quiere decir que todos saben igual. Quiere decir que la posición es de paridad. La posición enseñante se basa en una suposición estructural de que el que enseña sabe más. Quizás sepa menos, pero lo que lo habilita a hablar como enseñante es esa suposición. Sin eso no hay enseñanza. Y esto que llamo apresuramiento impide la institución de lugares donde los analistas hablen en paridad de cómo van formándose, lo que van aprendiendo, y sobre todo, como les va cambiando la cabeza con lo que estudian.

Por ejemplo, en el '99 me enfermé, y dejé de dar seminarios en mi Escuela y charlas por ahí. Ahora ya podría volver a dar seminarios, pero no doy más seminarios (no sólo porque me he vuelto más restrictivo en el empleo de esta palabra: la mayoría de los ofrecidos como seminarios son en el mejor de los casos cursos), sino que prefiero trabajar en grupos de estudio. Mi experiencia era que yo transmitía conocimientos, saber — y además lo hacía bastante bien, porque tengo mucha experiencia docente, soy claro cuando explico, he hecho mía esa consigna de Oscar Masotta, con quien tuve la suerte de estudiar, de que "debiera ser posible hablar en fácil de temas difíciles": siempre fue una regla para mí, odio la jerga, porque sobre la jerga no se puede volver para cambiar lo que se piensa — y encontraba esto, que explicaba cosas, por ejemplo mucha gente aprendió conmigo a manejarse con el Seminario *Le sinthome* a partir de un seminario de introducción a ese Seminario que dicté en mi Escuela en el '95, pero después encontraba que a pesar de transitar más fácilmente ese Seminario de Lacan, seguían pensando como pensaban antes, por ejemplo, que ese Seminario era un seminario sobre la psicosis, que proporcionaba un tratamiento posible para la psicosis que no proporcionaba la vieja *Cuestión preliminar*... Entonces, eso me producía un desaliento que... Yo creo que así como al topología está para rectificar la intuición, hace falta un tiempo — que yo trato de hacerlo en los grupos de estudio, pero que podría, que debería hacerse en los carteles — para cambiar el entendimiento, cambiar el modo de pensar. No pensar psicológicamente, por ejemplo. Es difícil, porque la psicología es el modo de pensar cotidiano. No podemos vivir sin psicología. Pero la formación del analista debiera posibilitar que, por breves instantes, pueda pensar no

psicológicamente. Lo que llamamos *formación* debería apuntar a eso: a que alguien, "formado", por breves instantes, pueda pensar no psicológicamente. Creo que faltan esos lugares, o están y no se emplean.

Tomemos lo del apresuramiento, por ejemplo, con los seminarios. Ahora se leen por clase, no se leen más, como antes, los seminarios enteros. Y entonces se hace un trabajito y se presenta en un congreso internacional. Faltan los pasos medios, el diálogo con el que está al lado, en mi mismo tiempo, lo que ya implica un primer pasaje al público, donde lo que pensaste lo tenés que traducir para que otro te escuche. Y entonces, una vez que pasó la discusión con ese pequeño grupo, entonces lo mandás a un grupo más grande, lo presentas en tu escuela. Y si pasó, si aguantó la discusión, o la discusión hizo que lo modifiques, entonces sé lo llevas al congreso internacional. Pero no ocurre así, las cosas van directamente...

MS: *Es la cultura del "paper".*

RRP: Creo que eso es un obstáculo, la prisa. No solamente que se acaba de recibir y ya atiende pacientes, sino que además en seguida se pone a escribir sobre cosas todavía muy lejos de su experiencia; todavía no aprendió el *abc* del sujeto y el significante y se larga a escribir sobre el goce, el acto, qué sé yo. Sobre nociones que es patente que le producen tanto respeto que finalmente no puede hacer otra cosa que arrodillarse ante ellas y rezarle una oración del discurso corriente. Eso me parece un obstáculo: la prisa. La falta de discusión, y la idea de que la discusión es un ataque al otro.

MS: *Bueno, esto está muy ligado a la idea de que el analista es la persona. Entonces cualquier discusión es un ataque a la persona.*

RRP: Claro. Es un problema. A mí jamás se me ocurriría discutir el texto de alguien a quien no respeto. Para mí, discutir, y a fondo, y sin perdonar nada, es como una obligación ética. No voy a discutir con un texto que no tiene consistencia. Y si es el de un alumno o el de un colega cercano, lo discuto mucho más, porque prefiero que quien se lo critique sea yo, y no que lo agarre un enemigo. Me parece tan obvio, esto... pero veo que en general se practica otra cosa, se practica el "está muy bien", "me gustó", "dale para adelante", "te agradezco"... No se por qué.

MS: *Muchas gracias por todo.*

Notas

1 Jacques LACAN, «Sobre la experiencia del pase», el 3 de noviembre de 1973, en el nº 1 de la versión castellana de *Ornicar?*, Ed. Petrel, Barcelona, 1981, p. 37. Más exactamente: "Habría que saber reparar en las cosas de las que no hablo: nunca hablé de de formación psicoanalítica, hablé de formaciones del inconsciente. No hay formación analítica. Del análisis se desprende una experiencia, a la que es completamente errado calificar de didáctica. La experiencia no es didáctica".

2 Pero limitemos en lo posible el malentendido que a veces transmite la ironía. El psicoanálisis, de todos modos, no es una profesión delirante, aunque sus practicantes pueden olvidarlo, como lo recuerda Lacan al evocar la fórmula de

Valéry, en su escrito *Situación del psicoanálisis en 1956*: "...tomaremos la mano que Valéry tiende a Freud cuando hablando de esos «únicos» que pueblan lo que él llama las *profesiones delirantes*, hila la metáfora de los dos electrones cuya edificante música oye zumbiar en el átomo de su unicidad: uno que canta: «No hay más que yo, yo, yo», y el otro que grita: «pero hay un tal..., un tal... y tal Otro». Porque, añade el autor, el nombre cambia bastante a menudo. Así es como los *number one* que aquí pululan revelan ante una mirada experta ser otros tantos números dos." — *cf.* Jacques LACAN, *Escritos I*, p. 461. El psicoanálisis, de todos modos, no es una profesión delirante porque, como también lo recuerda Lacan en su Seminario *R.S.I.*, el psicoanalista es al menos dos: "...es indispensable que el analista sea al menos dos. El analista para tener efectos y el analista que, a esos efectos, los teoriza." — *cf.* Jacques LACAN, Seminario 22, *R.S.I.*, 1974/1975, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, sesión del 10 de Diciembre de 1974. Véase también: Ricardo E.

RODRÍGUEZ PONTE, *Función de la controversia en la institución psicoanalítica*, Biblioteca online de la E.F.B.A., biblioteca@efba.org

3 Ricardo E. RODRÍGUEZ PONTE, en colaboración con Rolando H. KAROTHY y David SUSEL, *De la "suppositio" al sujeto supuesto saber*, en *Suplemento de las Notas*, n° 3, Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1984, y en Biblioteca online de la E.F.B.A., biblioteca@efba.org

4 Para la fórmula evocada, cf. Jacques LACAN, *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*.

5 Sigmund FREUD, *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* (1912), en *Obras Completas*, Volumen 12, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980. Cf., a partir de la regla de la «asociación libremente flotante» ("...un peligro que es inseparable de todo fijarse deliberado. Y es este: tan pronto como uno tensa adrede su atención hasta cierto nivel, empieza también a escoger entre el material ofrecido; uno fija {*fixieren*} un fragmento con particular relieve, elimina en cambio otro, y en esa selección obedece a sus propias expectativas o inclinaciones. Pero eso, justamente, es ilícito; si en la selección uno sigue sus expectativas, corre el riesgo de no hallar nunca más de lo que sabe; y si se entrega a sus inclinaciones, con toda seguridad falseará la percepción posible. No se debe olvidar que las más de las veces uno tiene que escuchar cosas cuyo significado sólo con posterioridad {*nachträglich*} discernirá.", p. 112), el precepto: "Mientras el tratamiento de un caso no esté cerrado, no es bueno elaborarlo científicamente...", p. 114.

6 Jacques Alain MILLER, «Introducción a las paradojas del pase», en *Ornicar?*, op. cit.

7 Jean ALLOUCH, «Ustedes están al corriente, hay una transferencia psicótica», en *Littoral* 7/8, editorial la torre abolida, 1989.

8 Ricardo E. RODRÍGUEZ PONTE, *Psicosis. La cuestión preliminar... y otras cuestiones*, Seminario en el ciclo «El Hospital en la Escuela», Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1998. Publicado en fichas y en la Biblioteca online de la E.F.B.A., biblioteca@efba.org

9 Gérard POMMIER, *Una lógica de la psicosis*, Ediciones Paradiso, 1984.

10 Esta manera de nombrarla, y las comillas, remiten a un problema que merece otro tratamiento que el de la entrevista, y que aquí no hago más que indicar: *la noción de "clínica psicoanalítica" como oxímoron*: si el material de la experiencia es el *significante* (se me disculpará esta abusiva reducción que pretende ir rápidamente a lo esencial), y si la clínica es lo que indica palabra y no otra cosa (que en todo caso habría que ver cuál es la nominación que le conviene) la clínica lo degrada necesariamente en *signo*. Lo que plantea la antinomia: *o psicoanalista o clínico* (referencias: un viejo artículo de Jinkis sobre la presentación de enfermos en la revista *Conjetural*, el número 3 de la revista *opacidades*, el último libro de Guy Le Gaufey *Anatomía de la tercera persona*).

11 Quien para mí precisó la cuestión de manera inmejorable fue Jean Laplanche cuando alguien (no recuerdo quién, ni dónde leí esta anécdota) le demandó análisis fundando su pedido en que Laplanche era "el más freudiano de los lacanianos". Con enorme lucidez a su propio respecto, Laplanche replicó que no, que él se consideraba "el más lacaniano de los freudianos".

12 Ricardo R. RODRÍGUEZ PONTE, *La articulación FreudLacan en la perspectiva del retorno a Freud de Lacan*, en la Escuela Freudiana de Buenos Aires, el 30 de Septiembre de 1987.

Reportaje a Juan Carlos Suárez

Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

Michel Sauval: Luego de más de 100 de existencia del psicoanálisis, ¿qué problemas le parece que enfrenta la formación de los analistas? ¿Cómo sigue aplicándose el trípode freudiano? ¿Qué cosas han eventualmente cambiado?

Juan Carlos Suárez: Antes de entrar, específicamente, al tema de la formación, ya que hace referencia a que el psicoanálisis lleva mas de 100 años, en Argentina ya lleva mas de 60 años, me gustaría hacer un pequeño prefacio sobre el psicoanálisis en Argentina. Cuando fui presidente de APA me hicieron reportajes diferentes medios tanto nacionales como extranjeros. Hacían distintas preguntas, que tenían que ver sobre todo con el país de origen del medio y el periodista. Pero había una pregunta que era clásica, que hacían todos los periodistas, y era la siguiente: ¿Cuál es la razón de la enorme difusión del psicoanálisis en la Argentina?

Esa pregunta era hecha por todos.

Yo les respondía – también la misma respuesta para todos – que era una pregunta que debía tener una respuesta multidisciplinaria, desde la antropología, la sociología, la política, etc. Yo podía responder como psicoanalista. Desde ese punto de vista les decía que este es un país netamente inmigratorio. De los países de América Latina, es el país más inmigratorio. Y así como el país estuvo abierto para la llegada de inmigrantes, así estaba la mente de los argentinos, abierta para recibir todas las inquietudes culturales e intelectuales. Y entre esas cosas estaba el psicoanálisis. Pero además, fue básico para su enorme difusión, la labor de sus pioneros.

Aquí hubo un protopsicoanálisis, antes de la fundación de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Ese protopsicoanálisis estaba representado por 3 o 4 figuras muy importantes. Una de ellas fue Arnaldo Rascovsky, Enrique Pichon-Rivière – un psiquiatra muy importante – Alvarez de Toledo. Toda gente que ya ha fallecido. Ellos empezaron a estudiar la obra freudiana antes de la llegada de los verdaderos psicoanalistas que vinieron de Europa. Se reunían todos los domingos a la tarde y leían la obra de Freud.

En el año 1939 llegó al país Ángel Garma. Había hecho su formación en Alemania. Era español, y por la guerra civil española, y otra serie de razones, emigró de España, y vino a la Argentina, donde tenía algunos parientes. Hizo su reválida del título de médico en La Plata, y publicó la tesis, que fue un libro famoso, clásico de Garma, "El psicoanálisis de los sueños".

Garma, formado en Alemania, se junta con un argentino, Seles Cárcamo, que había hecho su formación en París. Y contactaron con ese grupo de proto análisis que les mencionaba.

Decidieron, con seriedad, no fundar la Asociación Psicoanalítica antes de haberse analizando.

Y acá viene el primer tema de la formación.

Ellos podían haber formado la Asociación, inmediatamente, con la llegada de Garma y Cárcamo.

Pero pasaron tres años, hasta 1942, porque durante esos tres años la gente que estaba aquí, se analizaron con Cárcamo y Garma.

Eso ya dio el puntapié inicial para lo que iba a ser la formación analítica, donde lo fundamental, es el análisis personal. Por eso demoraron tres años en fundar la Asociación, durante los cuales la gente se analizó.

A partir del año 42 hasta ahora, la APA fue la primera institución psicoanalítica del país. Ahora hay varias, en la medida en que aparecieron distintos esquemas referenciales. No sé exactamente en este momento, pero hasta hace unos 10 años, había más o menos unas 60 instituciones que tienen que ver con el

psicoanálisis. Algunas que son oficiales, que tienen contacto con la IPA, pero hay muchas que no pertenecen a la Internacional, y también forman psicoanalistas.

Ahora, vamos al tema de la formación.

De lo que puedo hablar es de la institución a la que pertenezco. Lo demás lo conozco de oído.

La institución a la que yo pertenezco ha pasado por distintas vicisitudes, aunque ellas tienen que ver con los analistas en general. Por ejemplo, creo que actualmente hay una resistencia al psicoanálisis – la resistencia al psicoanálisis nació con el psicoanálisis mismo – pero la que hay ahora, no se si es por la globalización de todo lo que en el mundo pasa en estos momentos, pero la gente quiere hacer las cosas lo más rápido posible, lo más barato posible, recibirse de "psicoanalista" cuanto antes, y empezar a ganar dinero. Entonces, la preocupación de tener una buena formación psicoanalítica no es la misma en este momento que hace 20 o 30 años atrás, cuando había una mayor seriedad en la formación.

En ese sentido, creo que hay una degradación de la formación analítica.

MS: ¿Cómo se expresa esa presión de la prisa, por ejemplo, en cuanto al análisis personal, o demás ejes del trípode freudiano?

Guillermo Pietra: No hemos mencionado aún cual es ese trípode freudiano

JCS: Bueno, el trípode clásico es el análisis personal, la supervisión – es decir, el control, supervisar casos clínicos con un analista de mayor experiencia – y la tarea en seminarios – es decir, la formación teórica.

Es muy difícil un orden de prioridades o importancia en este trípode, pero no me cabe ninguna duda, personalmente, y muchos pensamos así, que lo más importante es el análisis personal.

Por eso mucha gente analizada no tiene idea de cómo está formado desde el punto de vista psicoanalítico. Si está bien analizado, alguien, aunque sea un comerciante o un abogado, si está bien analizado, es un psicoanalista en potencia. Si tiene un buen análisis es como si fuera un psicoanalista en la práctica, porque un buen análisis no cabe ninguna duda que da una cosmovisión a un sujeto, que no la tiene, de ninguna manera, una persona que no está analizada.

Primero, el conocimiento de si mismo, y en segundo lugar la empatía y conocimiento de las otras personas.

El análisis personal es muy importante.

Después viene el tema de la supervisión, que también es muy importante porque uno aprende mucho ahí, a través de alguien que tiene más experiencia. Un psicoanalista que tiene experiencia puede predecir, con el material clínico que trae el psicoanalista que viene a supervisar, con ese material puede predecir qué va a pasar en las sesiones siguientes. Eso es una cuestión de experiencia.

MS: ¿Cómo podría predecir?

JCS: La experiencia del analista supervisor le permite adelantarse a lo que va a ocurrir en las sesiones siguientes.

GP: ¿En la transferencia?

JCS: Por ejemplo, en la transferencia.

MS: Para que alguien pueda anticipar o predecir eso supone que hay algo preestablecido en el paciente.

JCS: Supongamos que viene un material en el que el paciente trae un recuerdo de muchos años atrás. Entonces el supervisor podría decir, este recuerdo va a ser el prolegómeno de otros recuerdos que el paciente va a asociar, y va a traer otros recuerdos que tienen que ver con ese. Y se da.

Es como si se adelantara a lo que va a pasar. La experiencia puede adelantar esas cosas. Eso no significa que estemos en el terreno de la magia. También se puede equivocar. Que se pueda adelantar lo que va a pasar no significa que deje de lado la escucha al paciente. Lo más importante es la escucha.

Lamentablemente hay gente que ha dejado de lado la importancia de escuchar.

Había un psicoanalista – ya fallecido – inglés, que se llamaba Bion, que decía que había que tomar cada sesión sin memoria y sin deseo.

MS: Sería sin predecir.

JCS: Exactamente. Como si fuera por primera vez – sin memoria – para no tergiversar la escucha – sin deseo.

MS: ¿La supervisión tendría una función similar a la de los seminarios, pero de tipo práctico o clínico?

JCS: Por supuesto. Absolutamente clínico.

MS: ¿Qué lugar tendrían los problemas de ese analista en cuanto a sus dificultades personales para llevar adelante un análisis?

JCS: También. Por supuesto. Respecto de lo que decía de la anticipación, es una cosa que se me ocurrió en el momento, pero lo más importante es el trabajo clínico. En el trabajo clínico, el supervisor no solo tiene que atender lo que el paciente dijo – en una supervisión no viene el paciente, viene el analista, que trae al paciente, es decir, hay una intermediación entre supervisor y paciente, que es el analista – no solo tiene que atender a lo que dijo el paciente – lo puede traer escrito, lo puede traer grabado – sino que tiene que ver también el interjuego transferencial contratransferencial que hay en esa dupla del analista que viene a supervisar y el paciente.

Muchas veces hay situaciones personales del analista, de su historia, de su formación, lo que sea, que le puede perturbar para entender al paciente que trae. Entonces el supervisor – y acá es una cosa medio delicada – no debe interpretar al analista. No debe hacerle interpretaciones porque no viene para eso. No es el analista de ese analista, es el supervisor. Lo que sí puede hacer es decirle "mirá, acá, en este punto, esta dificultad que has tenido con este paciente, no sé a qué se deberá, tendrías que verlo". Tendrías que verlo significa " verlo en tu análisis".

En ese sentido, la supervisión es muy importante.

Puramente trabajo clínico. El supervisor tiene toda la libertad del mundo para incluir situaciones teóricas, sugerir lecturas, "hay un artículo de fulano, muy interesante, sobre este tema".

MS: ¿Cómo se compatibiliza predecir con que cada sesión sea como la primera, como Ud mencionaba respecto de Bion, o con lo que decía el propio Freud respecto de que cada paciente es el primero?

JCS: ¿Le interesó el tema del predecir?

MS: Sí. Porque implica que ya está todo ahí, en el paciente. Por eso quisiera saber con qué criterios se puede predecir. ¿Con criterios de psicopatología?

JCS: No. Supóngase que el paciente trae un material respecto de su mujer. Entonces el supervisor puede decir "mirá, a mi me parece que esta situación conyugal tiene un mal pronóstico", por ejemplo, "no sería difícil que esta pareja vaya a la ruptura". Esa es una predicción, que se puede o no cumplir. Pero por algo

lo dice el supervisor. Está notando que esa relación que el paciente trae, se está deteriorando, o está anunciando un futuro deterioro. No es que sea una cosa mágica, ni mucho menos.

MS: ¿No sería por teoría sino por experiencia?

JCS: Por experiencia, absolutamente por experiencia.

MS: No sería porque es obsesivo, porque un tipo de recuerdo infantil implique ciertas cosas, u otros criterios psicopatológicos, sino por la experiencia de circunstancias.

JCS: Absolutamente, por la experiencia. Por ejemplo, una persona que tiene una tela medio psicopática – psicópata es el actuador – entonces uno puede predecir "ojo con este en esa situación". Recuerdo el caso de un abogado, justamente en una supervisión, era un abogado que por razones de su historia, y demás, tenía que estar permanentemente en la infracción. Era un infractor, pero de alma. Era como si no pudiera actuar normalmente como cualquier persona decente en la vida. Tenía una vocación a la infracción, brutal. Entonces uno podía pensar "ojo con este, que va a hacer un negocio con fulano, lo va a cagar, seguro que lo va a cagar". Y era así.

Esto no significa que no se debe escuchar al paciente. Al paciente hay que escucharlo, y como decía Bion, o como decía Freud, hay que escucharlo como si fuera un paciente nuevo todos los días.

Ahora, respecto de lo que me preguntaba sobre el deterioro en la formación. Una de las razones ha sido la cuestión económica. Recuerdo, cuando terminé mi formación, cuando iba a ser miembro de la APA – había terminado los seminarios – me dije "me voy a dar un premio, ahora que terminé, y voy a cambiar mi coche". Entonces decidí tomar un paciente nuevo. Y tomé un paciente 5 veces por semana.

En aquél momento los análisis, clásicamente, eran 4 veces por semana. Eso ahora desapareció, por la cuestión económica básicamente. Entonces yo tomé un paciente que era empleado en un hospital. Y vino 5 veces por semana, y me pagaba mis honorarios de ese entonces. Quiere decir que con su sueldo podía pagarse un análisis de 5 horas por semana.

Eso ahora es imposible. Ahora, en general, la gente se analiza dos veces por semana, y muchísimas veces 1 vez por semana. Tengo escrito un trabajo sobre el paciente de una vez por semana.

MS: ¿Qué planteaba en ese trabajo?

JCS: Lo que planteaba, lo fundamental, era que lo mas importante es que le trabajo lo hiciera un psicoanalista, un verdadero psicoanalista, un tipo bien formado como psicoanalista. Eso es lo más importante.

Obviamente, no es lo mismo un análisis de 4 horas por semana, o de 3 horas por semana, a tener una hora por semana. No cabe ninguna duda porque cuando hay más horas hay más tiempo elaborativo.

Pero, esa vez por semana, si lo el tratamiento lo hace un psicoanalista bien formado, puede hacer mucho beneficio al paciente.

Les voy a contar un ejemplo.

En una época viajaba mensualmente a Villa Mercedes, en San Luis, porque mi padre vivía en Villa Mercedes, y empezó a deteriorarse físicamente, y empecé a viajar para verlo. Iba todos los meses. Iba con mi mujer, que también es psicoanalista. Entonces, la gente allá se enteró que venía un psicoanalista de Buenos Aires todos los meses, y me empezaron a pedir horas. Es una ciudad chica, hay mucha gente que se conoce, y resulta complicado tratarse allá. Y no había ningún psicoanalista.

La cuestión es que empecé a tratar gente y la veía una vez por mes. En esa vez por mes, los veía dos o tres veces en los días que yo estaba.

Un día viene un señor, de una localidad cercana a Villa Mercedes. Su motivo de consulta manifiesto era que tenía problemas con su pareja. Era una cosa así, con una novia, no sabía si casarse o no casarse. Me dijo que era hijo único. El padre había fallecido. En un momento dado, me dice "una señora me dijo que mi padre se volvió a casar". Lo dijo así, al pasar. Le digo "¿Cómo? ¿Qué señora es esta?". "Si, una señora de Río Cuarto". "¿Y le dijo que su padre se volvió a casar? ¿Usted averiguó algo de esto?". "No". "Pero, si su padre se volvió a casar, es posible que haya tenido hijos". Entonces el se quedó muy impactado. Me resultó sorpresivo, para mí, que quedó tan impactado. Empezó a lagrimear.

Me dice "algo voy a averiguar". Entonces, en otro viaje que hago, me dice que había contactado con esa señora, y que efectivamente su papá había tenido dos o tres hijos con ese nuevo matrimonio.

MS: Ya no era el hijo único.

JCS: Exactamente, ya no era el hijo único. Ahí fue cuando lagrimeó, porque yo le dije "pero si es así, Ud no es hijo único, sería el hermano mayor". Ahí fue cuando empezó a lagrimear. La cuestión es que averiguó y supo de una casa donde estaba un señor que era hijo de su papá. Toca el timbre, aparece un señor, y este le dice "disculpa que te tutee pero me parece que somos hermanos", y el otro le contesta "no se si somos hermanos pero vos sos más parecido a mi viejo que yo" (risas)

O sea, a esta persona la veía una vez por mes, y resulta que por el contacto con un psicoanalista, este hombre llegó a enterarse que no era hijo único y cambió completamente su vida porque pasó a tener hermanos.

Esto vino por lo de una vez por semana, en este caso era una vez por mes.

Siempre se puede hacer algo.

MS: En la APA ha sido clásico diferenciar los análisis que son de formación. ¿Sigue siendo así?

JCS: Es muy interesante eso. Al principio había una diferencia bastante importante entre los análisis de formación, los famosos llamados análisis didácticos, y los análisis comunes. Pero en ese sentido la institución ha mejorado, o progresado.

Cuando yo empecé mi análisis didáctico – lo empecé con Garma – al término del primer año de análisis, el analista tenía que mandar a la asociación la autorización para que su paciente empezara los seminarios.

GP: Tuviste que analizarte un año para empezar los seminarios.

JCS: Tal cual. Y siempre y cuando el analista diera el visto bueno.

GP: Y de cuatro veces por semana.

JCS: Y de cuatro veces por semana. Esto, impuesto por la IPA.

El analista tenía que dar la autorización al cabo de un año. Y si no daba la autorización, el paciente no podía empezar su formación. Era una cosa absolutamente antianalítica, esta disposición.

Y había otras disposiciones, como el número de sesiones.

Pero eso fue modificándose. Y ya es mucho mas libre. Ahora el análisis didáctico es un análisis como cualquier análisis.

MS: ¿Cómo lo diferencian ahora?

JCS: El que hace la formación tiene que hacer su análisis con un analista formado, que ha llegado a la titularidad. Son como los militares, hay distintas graduaciones. El individuo termina los seminarios y pasa a ser adherente. Se llama miembro adherente, de la APA, y de la IPA. Y después de miembro adherente, después de 3 años, cumpliendo una serie de exigencias reglamentarias - entre otras escribir trabajos - pasa a ser miembro titular.

GP: Y "candidato", ¿qué es?

JCS: El que está estudiando en seminarios.

GP: ¿Antes de ser adherente?

JCS: Si, antes de ser adherente. Tiene que hacer los seminarios. Son 22 seminarios. Hay seminarios tipo A, que son los de Freud, tipo B, que son autores postfreudianos, y tipo C, que son otros tipos de actividades - supervisiones, etc. Tiene que hacer 12 seminarios del grupo A, 8 seminarios del grupo B, y el resto del grupo C. Completa los 22 seminarios, que son - más o menos, si hace 3 seminarios por semana - unos 4 años. Y tiene que hacer dos supervisiones con analistas titulares o analistas didactas.

Tanto el análisis personal como la supervisión.

Termina eso y es egresado de seminarios, y pasa a ser adherente.

MS: ¿Cómo se correlaciona el análisis personal con esas instancias de verificación o evaluación?

JCS: Lo único que hay ahora es que la persona que quiere hacer la formación tiene que hacer su análisis con un analista didáctico.

GP: El analista informa que se analiza con él

JCS: Si. "Fulano de tal empezó su análisis en tal fecha conmigo". Ya hay una ficha en la APA - cada alumno tiene su ficha - y en ella figura con quien se analiza.

GP: ¿Y con qué frecuencia se analizan ahora?

JCS: Antes eran 4 horas semanales, fijado por la IPA. Se cumplían, hasta que dejaron de cumplirse, por razones puramente económicas. Es una realidad. Justamente, cuando era presidente, convoqué dos jornadas, porque pensaba que había que modificar el reglamento de la APA. Fui presidente del '86 al '88, y ya en ese momento no se hacían 4 horas por semana. El reglamento seguía diciendo eso, pero nadie hacía 4 horas por semana. Se hacían 3 horas, se hacían 2 horas. Todo el mundo sabía que no se hacían 4 horas.

GP: Una trampa instituida

JCS: Claro. Entonces, por ejemplo, el didacta decía "fulano empezó a razón de 4 horas por semana", y lo firmaba, y era una mentira. Entonces hice unas jornadas que se llamaban "del pasillo al salón butaca". El salón butaca es el salón de acto. En el pasillo, como en todos lados, se hablan las cosas verdaderas. Entonces, del pasillo al salón butaca. Mi esperanza era que en medio de todas estas reuniones pudiese surgir la necesidad de modificar el reglamento. Pero no pasó nada. Yo no podía imponer la situación, porque la situación tiene que venir por la asamblea, por los miembros. No pasó nada. Se prefirió seguir en la mentira. Y así siguió hasta hace pocos años, cuando se modificó el reglamento y se puso una expresión para mí, es una expresión "eléctrica". Dice "el análisis didáctico debe hacerse con una alta frecuencia semanal". Por eso digo, una expresión eléctrica: "alta frecuencia". No dice ni tres, ni cuatro, dice una "alta frecuencia semanal".

Y se están haciendo a razón de dos sesiones por semana.

MS: ¿A Ud. le parece que eso incide en la formación?

JCS: Sí, yo pienso que sí.

MS: Entonces, en cierto sentido, habría que mantenerse estrictos en la exigencia.

JCS: Lo que pasa es que, en general, la gente que va a hacer su formación analítica, es una gente que ya tiene bastante análisis. En general. Ahora cada vez menos. Pero en general era gente con bastante análisis, no era gente virgen. Entonces se podía aceptar que hiciera dos horas semanales.

Últimamente eso también se está modificando. Hay gente joven que no tiene ese background de análisis, entonces la formación se resiente, el análisis se resiente.

MS: ¿El análisis sigue siendo con un didacta?

JCS: Sí

MS: Entonces, hay gente que tiene que cambiar de analista. ¿Eso sigue funcionando así?

JCS: Es una pregunta interesante. No estoy tan seguro porque puede ser que siendo miembro, quizás adherente y no titular, quizás ya pueda ser aceptado. No estoy seguro.

Pero es cierto que alguien en formación, que tenía un analista durante varios años, y quería hacer su análisis didáctico, tenía que cambiar de analista.

MS: ¿Cuál es la razón de eso?

JCS: Se suponía que el analista titular era un analista con más formación psicoanalítica, tenía más experiencia, más formación teórica, que el adherente.

MS: Pero, si como decía Freud, de lo que se trata en un análisis, es de curarse de la neurosis de transferencia, ¿cómo funciona eso del cambio de analista?

JCS: Es anti analítico, no cabe ninguna duda (risas)

Yo creo que eso también se ha modificado. Lo cierto es que cada vez el análisis ha pasado a ser cada vez más análisis. Antes había demasiada interferencia institucional. Y eso era algo absolutamente antianalítico.

GP: Y en el pasaje de adherente a titular, y de titular a didacta, ¿está en relación a las instancias del análisis del analista?

JCS: No. El adherente pasa a ser adherente cuando termina su formación en los seminarios. Y después de tres años siendo adherente, y cumpliendo una serie de requisitos, trabajos, etc., cuando reúne la cantidad de 100 puntos, pide ser miembro titular, y pasa a ser miembro titular. Y cuando es titular, pide su función didacta, y se la dan. Antes había que hacer trabajos, pero ahora no.

MS: En todas estas modificaciones, en el reconocimiento del carácter antianalítico de varias de estas reglamentaciones, ¿Ud. cree que incidió la enseñanza de Lacan? Porque, de hecho, la crítica a esta intromisión institucional, como decía Ud., ha provenido de las escuelas lacaniana.

JCS: Pienso que sí. En ese sentido ha habido una evolución de las propias instituciones.

Las instituciones son como un mal necesario. Hay instituciones e instituciones. Son como un mal necesario porque, una organización, tiene importancia. Siempre y cuando no pase a ser lo princeps, porque entonces pasa a ser antianalítico. Muchas de las críticas han sido absolutamente razonables.

Ahora, en el mundo lacaniano, mucho no conozco. La impresión que tengo es que, como con cualquier esquema, hay situaciones o instituciones que son mucho más serias que otras. Eso es algo que tiene que ver con el ser humano.

MS: ¿El tiempo de la sesión se mantiene también en un tiempo fijo?

JCS: Sí. El tiempo de las sesiones es de 50 minutos. Se mantiene, más o menos, la cosa freudiana. Freud también atendía 50 minutos, porque descansaba 10. Eso se mantuvo.

MS: Bueno, pero eso fue la circunstancia particular de Freud, en un contexto diferente. Entre otras cosas, porque atendía todos los días los mismos pacientes.

JCS: Él atendía 6 veces por semana. Todos sus pacientes iban los 6 días. Por supuesto, los análisis eran mucho más cortos. Al principio la gente se analizaba 6 meses, 5 meses. Después se fue prolongando.

Hay una circunstancia interesante. Cuando Freud pasó de 6 a 5 días por semana fue porque había un grupo de 3 o 4 analistas, todos de cierta importancia, que querían analizarse con Freud. Pero Freud no tenía horas. Entonces decidió tomar a uno, y que entre ellos se arreglaran. Pero para tomar a uno, tuvo que rebajar los análisis de 6 horas semanales a 5. Para que pudiera entrar ese.

MS: No podía tener más de una decena de pacientes. Ahora hay gente que tiene 60 pacientes o más.

JCS: En cuanto a la duración de las sesiones, realmente, no conozco exactamente por qué hay algunos lacanianos – no todos – que son muy elásticos con el tema de la duración de las sesiones.

Se decía que venía de Lacan. Hace poco leí un libro de un analista muy importante, André Green, quien dice que Lacan, a raíz de su deseo de ser un maestro y tener cada vez mayor cantidad de discípulos, empezó a tomar muchos pacientes, y la cantidad de pacientes no le daba ya para tenerlos una hora o 50 minutos. Entonces se amontonaba la gente en el consultorio, y trataba pocos minutos. Y eso se fue transmitiendo y hay analistas, actualmente, que atienden muy pocos minutos.

Mi experiencia me dice que, en realidad, hay que ser un poco elástico. Rigurosamente, no vamos a estar 50 minutos porque sí, pero que hace falta tener una sesión larga, estoy seguro que sí.

MS: ¿Por qué?

JCS: Porque permite la asociación libre, y esta necesita, muchas veces, de cierto tiempo. No se puede tener en cinco minutos o diez minutos.

MS: Pero a veces también hay gente que boludea en la sesión.

JCS: Hay gente que boludea.

MS: Acortar la sesión puede ser un recurso, por ejemplo, para poner en juego ese problema.

JCS: Puede ser. Se puede hacer dos cosas. O se corta la sesión, o se le dice "a mi me parece que Ud está boludeando. Vamos a ver por qué. La impresión que tengo es que está dejando pasar el tiempo sin ninguna cosa de peso en este momento de su análisis". Son distintos criterios.

Yo creo que una sesión de 50 minutos, en general, es más conveniente que una de 10 o 15.

MS: ¿Qué piensa de la presión que hay en el sentido de dar lugar a la intervención estatal sobre la formación de los analistas? Por ejemplo, son varias las instituciones que han desarrollado acuerdos con universidades, para otorgar títulos de postgrado (maestrías, especialidades, etc.). Incluso, si no me equivoco, APdeBA ha creado su propio Instituto Universitario de Salud Mental con autorización de la

CONEAU (la comisión de evaluación y acreditación universitaria). Se supone que conservan por cuerda separada los dispositivos de formación propiamente analíticos. Pero la discusión que está detrás es la acreditación de la especialidad de psicoanalista.

JCS: A mi me parece que es una cosa importante. El punto de vista oficial, no hay un reconocimiento al psicoanálisis.

MS: Pero si hay un título reconocido...

JCS: Así si, claro. Me hizo acordar del tema de las prepagas. Les quiero leer un párrafo de un artículo del ex Decano de la Facultad de Medicina, Chester. El artículo se llamaba "La medicina, ¿arte o negocio?". Hablaba del sistema de las prepagas, y lo que quería leerles son unas palabras de un médico, que son muy impactantes. El médico decía: "Solía ser médico, ahora soy un prestador de salud. Solía practicar la medicina, ahora trabajo en un sistema gerenciado de salud. Solía tener pacientes, ahora tengo una lista de clientes. Solía diagnosticar, ahora me aprueban una consulta por vez. Solía efectuar tratamientos, ahora espero autorización para proveer servicios. Solía tener una práctica exitosa y colmada de pacientes, ahora estoy repleto de papeles. Solía emplear mi tiempo para escuchar a mis pacientes, ahora debo utilizarlo para justificarme ante los auditores. Solía tener sentimientos, ahora sólo tengo funciones. Solía ser médico, ahora no sé lo que soy"

En las prepagas se ve a un paciente, máximo 15 minutos.

MS: Si no, no cierran las cuentas.

JCS: Justamente, el sistema es tan perverso, que el médico, para poder subsistir, tiene que tratar a muchos pacientes por hora. Por ejemplo, tengo una entrevista con un otorrino mañana, y la secretaria me dice que atiende cada 20 minutos. Eso es una desvirtuación de la medicina.

GP: Vos hablas de los médicos, y hace un rato referías al arte. Me surge la pregunta, ¿la formación del analista, la ves más cercana al arte o a la ciencia?

JCS: Interesante la pregunta. Obviamente que si mencionas estos dos aspectos es porque los dos están. El tema del arte creo que tiene que ver con la cosa intuitiva, con la empatía. Hay personas que, a mi criterio, están mucho más dotadas para la empatía, el conocimiento del otro, saber ponerse en el lugar del otro, que otras personas. Hay otras personas que carecen de esa aptitud.

Pero eso no solo entre los psicoterapeutas. Cualquier persona tiene una mayor o menor aptitud para poder conocer al otro, entender al otro, ponerse en el lugar del otro.

Y con respecto a la ciencia, hay una vieja discusión epistemológica. No se puede medir al psicoanálisis con la misma vara que las ciencias positivas.

Yo creo que las dos cosas juegan: arte y ciencia.

MS: ¿Cuáles serían, a su modo de ver, los principales obstáculos que enfrenta la formación de los analistas, para que se sigan formando analistas?

JCS: Es una pregunta muy difícil de responder. Es como si me preguntara hacia donde vamos en el mundo. ¿Puedo permitirme hacerle esa pregunta a Ud? ¿Qué piensa Ud de eso?

GP: Eso es un truco de psicoanalistas (risas)

JCS: Porque si Ud. hace la pregunta es porque quizás ya pensó algo.

MS: Si, he pensado algunas cosas. Pero queremos saber que piensan nuestros entrevistados. Podría responderle lo que respondía otro entrevistado, que ponía el acento en las confusiones de pensamiento, es

decir, en que el uso de ciertos términos o lenguaje técnico no impide que el razonamiento de fondo, en realidad, corresponda a otro ámbito. Por ejemplo, hay gente que puede usar el discurso lacaniano pero tiene pensamientos anafreudianos, en la medida en que piensa algunos problemas en términos de déficit de constitución subjetiva y la necesidad de un refuerzo.

JCS: Esta pregunta me lleva a asociar con una revista que acaba de salir la semana pasada, la revista veintitrés, en la que está Freud en la tapa.

MS: Sí, la vi. Creo que tiene un título tipo "política y diván", o algo por el estilo.

JCS: Algo así. Hay un artículo muy interesante ahí. Menciona personas conocidas que se han analizado, entre ellos Bielsa. Pero subraya que la gente de la política prácticamente no se analiza, ni quiere analizarse. Una de las postulaciones de este artículo, cuando se pregunta porqué la gente que hace política no se analiza, dice que el análisis iría en contra de lo que el político pretende y quiere, que es tener el poder, y que el hecho de tener el poder supone actitudes que no tienen nada que ver, ni con la moral, ni con la ética, y se da de frente con el psicoanálisis.

MS: Psicoanálisis versus cinismo.

JCS: Yo creo que hay mucha deformación y perversión, en este momento, en el mundo. Por ejemplo, empezando por el aspecto económico ¿Cómo es posible que exista tanta gente que muere de hambre – y esto no es una metáfora, es literal – cuando hay tanta desproporción económica? Hay un sistema económico en el mundo que es totalmente perverso.

Yo creo que esto lleva a una deformación en muchos otros aspectos – intelectuales, culturales, científicos – y entre esos, el psicoanálisis también puede ser arrastrado. Por eso, uno de los peligros de la desaparición del psicoanálisis como tal, tiene que ver con esta deformación, esta perversión, en todos los aspectos que estamos viviendo en estos momentos.

MS: Muchas gracias

Reportaje a Adriana Rubistein

Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

Michel Sauval: Como punto de partida tenemos el trípode freudiano, al que las orientaciones lacanianas han sumado algunos dispositivos como el pase. Lo que nos interesaría pensar son los desafíos que enfrenta la formación de los analistas, porque en estos más de 100 años de psicoanálisis, ha pasado mucha agua bajo el puente. Por ejemplo, la introducción de la enseñanza de Lacan implica un cambio radical respecto de lo que era la formación en la IPA. Pero también cabría contemplar la incidencia de los fenómenos sociales modernos. La misma difusión del psicoanálisis, en algunos casos con alcances como los que vemos en Argentina, implica desafíos diferentes respecto de otros lugares sin tanta difusión.

Adriana Rubistein: Yo había pensado algunas cosas, como para enmarcar el tema, que quizás no responden inmediatamente a la cuestión del desafío actual – que pensaba dejarlo mas para el final – pero que van a permitir hacer un desarrollo un poquito mas ordenado, aunque sea para mí.

Arranco por una cuestión básica – incluso para entender el desafío actual – que es ubicar el lugar crucial que tiene la formación del analista, antes, hoy y mañana, ya creo que de la formación del analista depende la posibilidad de que el psicoanálisis se mantenga y mantenga su lugar en la cultura.

Ha sido básico eso desde Freud, y sigue siendo uno de los desafíos más importantes: cómo hacer para que haya gente que pueda ubicarse en ese lugar del analista.

Me acordaba de dos referencias al tema. Una es la que plantea Lacan en "Variantes de la cura tipo" cuando dice que *"el psicoanálisis - tipo o no - es la cura que se espera de un psicoanalista"* (Lacan, 1988 b, 317) Y pone el acento en el psicoanalista, es decir que pone el acento en algo que tiene que ver con la formación. También hay otras referencias, que me resultaron muy interesantes. Revisando textos de Freud en sus respuestas a la ciencia, él insistía, ya en aquél momento, en que la posibilidad de poner a prueba, de verificar algo del psicoanálisis, del concepto de inconsciente, dependía de la formación del analista y del empleo del método psicoanalítico. Él decía, ustedes, con sus métodos no pueden de ninguna manera validar lo que son los planteos del psicoanálisis; para eso tiene que haber gente formada en el método psicoanalítico 1.

Me parece que eso hace al desafío actual en el punto en que es por la vía de la formación y de la posibilidad de sostener algo de esa experiencia, que podemos validar algo de lo que el psicoanálisis sostiene.

Eso, me parece, como marco del interés del tema, a lo largo del tiempo.

La segunda cosa que me parece importante – que también está en relación con los desafíos – es que la formación del analista hay que pensarla ligada a la especificidad de la cura psicoanalítica, a la especificidad de la práctica del psicoanálisis.

Me acordaba del texto "Pueden los legos ejercer el psicoanálisis" (Freud, 1926), un texto que me parece cada vez más actual. Tiene que ver con cuestiones que hacen a la época, en el sentido de cómo legislar y cuál es la incidencia que puede tener el Estado en la formación del analista. Me parece que allí, uno de los ejes que Freud sostiene en la argumentación – y que creo que vale para esta época – es que no se puede comparar la terapia psicoanalítica – como decía él – con una curación médica.

Me parece que eso hace a los debates actuales con las psicologías cognitivas, las psicologías sistémicas, con todo lo que es más del orden de las terapias que quieren curar, más al modo médico que al modo psicoanalítico. Y creo que en ese punto el tema de la formación toma todo su peso, porque solamente puede estar formado quien reconozca la especificidad de la terapia psicoanalítica. Como planteaba Lacan *"el psicoanálisis no es una terapéutica como las demás"* (Lacan, 1966, 312)

MS: ¿En qué consiste esa especificidad?

AR: Consiste fundamentalmente en un modo de entender el síntoma y el sufrimiento. El psicoanálisis propone un tratamiento posible de ese síntoma, que no procede por la vía de acallarlo ni de eliminarlo rápidamente. Es muy largo hablar de esto, porque por un lado creo que hay, y tiene que haber, una preocupación por reducir el sufrimiento del síntoma. Pero al mismo tiempo es central pensar qué tratamiento hace el psicoanálisis del sufrimiento sintomático o del sufrimiento de la angustia o de las inhibiciones. Y es un tratamiento totalmente diferente del que dice "le damos la pastillita y lo eliminamos rápido". Y eso no implica que no interese producir efectos de reducción de ese sufrimiento.

MS: Pero si nos dejamos incluir dentro de la misma palabra "tratamiento", ¿por dónde pasa la diferencia?

AR: Es un tratamiento distinto - ahí nos metemos en la especificidad de la cura – tratamiento distinto en el sentido de que se trata de ponerlo a hablar a ese síntoma, y de ubicar allí qué deseo se cumple, qué goce se satisface, cómo cada uno puede saber de eso, y hacer de eso una solución un poquito diferente que la que le ha producido todo ese padecimiento.

¿Cómo hacerlo?, son las reglas básicas del psicoanálisis. Esas reglas básicas son: la asociación libre, una posición del analista, una lectura del inconsciente.

Uno puede preguntarse respecto de la formación del analista, formado, ¿para qué?

Un analista formado tiene que ser alguien que pueda escuchar algo diferente que el discurso del yo, que pueda escuchar en lo que se dice, algo de la posición del sujeto, de eso que su yo desconoce, de su posición de goce, de su posición deseante. Apuntar, a partir de los dichos, al decir.

Para eso, el analista tiene que estar formado, tiene que poder leer eso. Y en ese punto, seguramente, el mismo padecimiento y la misma consulta, si la escucha, si interviene un psicoanalista, será diferente que si la recibe un cognitivista, un psiquiatra o un sistémico. Es el oyente el que produce una diferencia.

¿Por qué? Porque ahí hay algo que empuja en una dirección al inconsciente, localizar al sujeto en lo que está diciendo.

Eso me parece que hace una diferencia, y tiene que ver, por un lado, con un deseo específico, que Lacan ha llamado deseo del analista, que implica una manera de intervenir – no solo de escuchar, sino de intervenir - intervenir para introducir algo, en eso que el sujeto sabe y no sabe, introducir alguna modificación en la relación del sujeto con lo real. La praxis del psicoanálisis implica operar con lo simbólico para producir efectos en lo real. Se trata, no solo de leer, sino de que el analista pueda intervenir desde un lugar que no es el de su yo, ni el de sus prejuicios, ni el de sus ideales, ni desde un saber puramente referencial. Significa tomar un lugar en la transferencia, y una destitución, podríamos decir, del yo mismo del analista. El deseo del analista - que es un efecto mismo del análisis, un efecto mismo de formación - implica que el analista pueda situar esa cura por fuera de lo que es el yo pienso, el yo creo, el yo quiero. Lacan habla en algún momento de destitución subjetiva, y me interesa pensarlo porque no es con el yo. Y creo que está en el origen mismo, con Freud, cuando Freud decía atención flotante. Y en las dificultades en las que se mete Freud, por ejemplo, en "Consejos al médico", cuando dice que es con el inconsciente que el analista está allí.

¿Qué quiere decir que es con el inconsciente que el analista está allí?

Con eso se dijeron muchas barrabasadas...

MS: La comunicación de inconsciente a inconsciente, por ejemplo.

AR: Claro. Entonces, se ha dicho que es con el inconsciente del analista que se interpreta. A mi me parece que el problema freudiano, y el problema del psicoanálisis, es cómo escuchar, intervenir y operar, desde algo que no sea la consciencia, que no sean los prejuicios, que no sean los ideales del analista.

Y eso requiere una formación. Y esa formación requiere una pata en el análisis personal. Eso no se produce si no hay alguien que ha pasado por el análisis.

Porque efectivamente hay una relación crucial entre lo que es la posición que se toma en la dirección de un tratamiento y lo que es la formación del analista. Hasta dónde ese analista puede situarse en una posición que no sea la de decir "tiene que hacer tal cosa", una posición que lo corra de la posición de amo.

MS: ¿Por qué el análisis daría la posibilidad de ese lugar? ¿Qué experiencia del análisis es la que lleva a que la posición del analista responda a esa experiencia? ¿Por qué no sería algo que se podría aprender por vía teórica? ¿Porque no sería suficiente lo que aprendemos en la facultad, que no hay que estar en la posición del yo, y todo lo demás?

AR: Es importante esa idea porque es la que sostiene, de Freud en adelante, el famoso trípode. No hay formación del analista sin análisis personal. ¿Por qué? ¿Por qué la teoría no alcanza?

MS: Hago la pregunta, incluso, porque en ciertas instrumentaciones del trípode freudiano, pareciera que el análisis personal estaría mas en serie que en contradicción respecto de la formación teórica. De hecho, la palabra misma "didáctico" subraya esta asociación. ¿Cuánto tiene entonces de común, o no común, el análisis, con la dimensión del "aprender"?

AR: Decís eso y se me dispara algo que es que, no solo adquiere ese nombre de didáctico, sino que ahora ha entrado en la universidad el didáctico también. El Instituto Universitario de APdeBA ha metido el didáctico en la Universidad.

MS: Ha creado su propia universidad, con autorización de la CONEAU

AR: Tiene su propia universidad, tiene autorización de la CONEAU, ha creado la especialización en psicoanálisis, y la especialización en psicoanálisis tiene el didáctico adentro.

Pero volvamos a la pregunta inicial. Cualquier cosa después volvemos a los problemas institucionales.

¿Por qué pienso que no alcanza con la teoría?

Freud decía, de entrada, por ejemplo en "Análisis terminable e interminable", que hay que tener cierta experiencia del inconsciente. "...se instila en el aprendiz la firme convicción en la existencia del inconsciente" y si eso acontece se otorga al analizado "aptitud de analista" (Freud, 1937, 250) ¿Quien podría correr ese eje del yo al inconsciente si no ha tenido la propia experiencia del inconsciente? La experiencia de sorprenderse por algo que no sabía y que estaba en eso que ha dicho, sin saberlo. ¿Quien podría, sólo con la teoría?

Es un riesgo. Por eso Freud dijo, el analista al menos tiene que haber tenido la convicción del inconsciente, que no es lo mismo que ser sano o normal.

El análisis, en ese sentido - ya que tomaste la cuestión del didáctico - no se trata de una enseñanza, es el análisis sostenido en lo que es el padecimiento de cada uno, sostenido, no en el "quiero conocerme", en el "quiero aprender psicoanálisis", sino el análisis en el punto mismo donde eso cambia la posición del sujeto, en su manera de responder al encuentro con lo real, con lo traumático. Eso tiene consecuencias, y quien no ha pasado por esa experiencia - no digo haberla terminado, no digo que haya que tener el final de análisis - quien no tenga esa experiencia, que implica estar atravesado, saber de la castración - (uno sabe de la castración en la vida cotidiana, pero el análisis te da una experiencia de la castración) no puede fácilmente situarse en la posición del analista.

Por ejemplo, me acuerdo de Lacan, en el Seminario VII, ¿qué es lo que sabe el analista? Sabe de lo imposible. No puede prometer la felicidad, pero está advertido de lo imposible 2. Y dirigir una cura sabiendo de lo imposible, es diferente que orientarla a partir de ideales, marca una divisoria de aguas,

enorme. Quien está aspirando a lograr un ideal de adaptación, de armonía, de eliminación del conflicto, es alguien que no está atravesado por el análisis.

MS: Hay muchas corrientes psicoanalíticas que no dejan de pensar las cosas desde ciertos ideales, sin que eso les impida cierto manejo de lo psicoanalítico, de la dialéctica de la demanda.

AR: Es importante lo que estás diciendo y es un problema de actualidad. Digo a la actualidad porque hay en este momento, una orientación, en algunos sectores del psicoanálisis, casi casándose con el cognitismo. Ahí el problema es cómo pensar la diversidad dentro del psicoanálisis. Y en ese punto, lo que yo digo, creo que se inscribe en lo que entiendo es la manera de situar las cosas de Freud a Lacan. Es verdad que también los analistas pueden engancharse con ciertos ideales.

Pero ahí lo que hay que ver es cómo cada uno, cada orientación, dentro del psicoanálisis, para decirlo de alguna manera, sitúa esta cuestión de la cura. Efectivamente no es para todos lo mismo. Hay diferencias dentro del psicoanálisis y entre los psicoanalistas.

MS: Lo planteaba para llegar a esta pregunta: ¿bastaría con la experiencia de la dialéctica de la demanda? Por ejemplo, las rectificaciones subjetivas, ciertos corrimientos de posición, que pueden tener efectos terapéuticos, pero que pueden no salirse de ciertos ideales de salud, amor, trabajo.

AR: No se si pesco adónde apuntas con la pregunta...

MS: ¿Cómo podríamos precisar mejor en qué consiste esa experiencia del inconsciente?

AR: Vos decías, si se trata solo de la dialéctica de la demanda. Me parece que no, que no se trata solamente de la dialéctica de la demanda. La dialéctica de la demanda puede ser el punto de partida, pero hay modos de responder a esa demanda. Cuando decía, antes, "deseo del analista", es porque Lacan dice que la dialéctica de la demanda se articula de un modo en la transferencia, y el deseo del analista lleva la demanda a la pulsión. Decir que el deseo del analista lleva la demanda a la pulsión implica que de lo que se trata no es solo de hacer una dialéctica de la demanda, sino de encontrar cuáles son las condiciones de lo real del goce en cada uno, y cómo cada uno ha encontrado la solución – si lo dijera con el último Lacan – al imposible de la relación sexual. En ese sentido el analista va contra los efectos de engaño de la transferencia que buscan una respuesta a la demanda.

Lo que se produce en la experiencia, en parte, tiene que ver con las referencias teóricas con las que uno se está moviendo en determinado momento. Es inevitable. El problema es cómo no transformar esas referencias teóricas en algo que funcione como ideal. Este es el tema que hace a la formación del analista, cómo cada analista se sitúa respecto de los saberes referenciales – Freud, Lacan, no importa – de un modo tal que eso no se transforme en un ideal. Porque si se transforma en un ideal nos vamos del psicoanálisis. El problema es cómo hacer del psicoanálisis, y de la formación del analista, algo que permita acompañar al sujeto en la búsqueda y el encuentro de una solución siempre singular. Una solución siempre singular, en vías de sufrir menos, lo que ya Freud decía como pasar de la miseria neurótica al infortunio de la vida. No prometer ninguna felicidad sino encontrar una manera de enfrentarse con ese sufrimiento, diferente. Eso no es del orden del ideal.

MS: Sufrir menos ¿no podría ser un ideal?

AR: Sufrir menos, si eso no es lo que le importa al paciente, a quien consulta, podría transformarse en un ideal. Es verdad. El punto crucial es ¿cómo acompañarlo en la búsqueda de una solución al encuentro con lo imposible, con lo real, que reduzca el efecto mortífero del goce?

No es el ideal del sufrir menos. Sufrir menos, es verdad, a veces es necesario e inevitable angustiarse un poco, pero no es cuestión de quedarse en eso.

En todo caso, ¿qué es lo que se busca con el psicoanálisis? ¿Por qué la cura psicoanalítica? ¿Qué sostenemos?

Hay dos referencias de Lacan que me han gustado mucho. Una es la del seminario XI cuando él dice que para satisfacer la pulsión el neurótico se da demasiado trabajo. Es ese "demasiado trabajo" lo único que justifica nuestra intervención 3. La pulsión se satisface siempre. Entonces el problema es encontrar el modo de una satisfacción que no produzca el padecimiento, el plus que es en definitiva lo que lleva a una consulta, a desear un cambio.

MS: En esos términos también se han planteado variantes idealizadas como, por ejemplo, la sublimación como solución para la satisfacción de la pulsión.

AR: Enseguida lo retomo. Pero quiero antes completar la otra referencia, que es de la "Apertura de la sección clínica" (Lacan, 1977), cuando él dice que el psicoanálisis "es lo mejor de que se dispone actualmente para hacer tener paciencia a esa incómoda situación de ser hombre". Hay en la condición humana un insoportable. Cada uno tiene que hacer algo con eso.

El punto mismo del psicoanálisis, sabiendo que no hay ideal, es un modo de hacer con lo insoportable. ¿Cómo? No se cómo. Cada uno encontrará su manera.

Escribí hace un tiempo un trabajo que se llamaba "El deseo del analista: saber hacer con lo que hay". Tiene que ver, justamente, con esta exigencia para el analista de partir de lo que han sido las soluciones de cada sujeto, para desde allí, ver si es posible – en caso de que haya algo que empuje para eso – acompañarlo en el camino de una solución, yo digo menos sufriente, pero no poniendo la reducción del sufrimiento como ideal. No poniendo nada como ideal.

Y este es el punto: cómo lograr que una orientación, que tiene que marcar un rumbo, no se convierta en un a priori de lo que hay que lograr. Si orientación podemos decir "bueno, venga, a ver, ¿qué quiere?"; pero decir que hay un deseo el analista, la formación del analista, implica que hay una política que apunta a saber de las condiciones de deseo y de goce de cada uno. Hay un deseo de que se sepa..., sino podríamos decir "olvidese de todo, ya se le va a pasar"...

MS: ¿Por qué deseo de que se sepa?

AR: Lo pongo en un ejemplo: las pastillitas, los que dicen, vamos a darles pastillitas para que se olviden de las situaciones traumáticas; o, hace un tiempo, salió una nota en el "Times", que decía lo malo que era recordar, que lo mejor era olvidar porque cuando se recordaba la situación traumática, eso era darle vueltas a la misma situación y no poder salir de ella. Frente a eso, un psicoanalista ¿qué dice? Un psicoanalista dice, no se trata de estar recordando todo el tiempo, pero hay que recordar para poder olvidar, porque lo que no se recuerda, o lo que no se sabe, insiste, retorna, y está allí, presente, en un modo de operar, sin que uno lo sepa.

En ese sentido digo saber, para poder olvidar, para poder darle algún destino a eso, que no sea el destino de lo que se repite o actualiza sin que uno pueda hacer nada con eso porque no hace mas que volver, en un retorno de la repetición.

Me parece que hay una chance, que en ese sentido, es un camino de saber. El camino del psicoanálisis es un camino de saber. Solo que no es un camino de saber intelectual. Es un camino de saber sobre cuáles han sido las situaciones traumáticas con las que uno se ha encontrado a lo largo de la vida, y cuales han sido las soluciones, y si hay alguna chance, decidir que es posible cambiar y que es lo que hay que aceptar. Eso implica un camino, que no es el camino de olvidar.

Cuando Freud le dice, "consienta a la asociación libre, hable, porque eso va a tener consecuencias", sostiene una posición. ¿Es un ideal? No, no es ningún ideal, es la experiencia misma que me confirma que si pongo esto a funcionar, hay consecuencias.

Entonces, no se trata de pensarlo como un ideal. El problema es cuando la teoría se vuelve un ideal, por el uso que se hace de ella, que es muy distinto de decir "tengo una orientación, no hago cualquier cosa". Cuando recibo una consulta, si estoy formado como psicoanalista, no hago lo mismo que un cognitivista. No porque en las tácticas no pueda hacer lo mismo. Me refiero a la política.

MS: Pero esa orientación, ¿surge de la teoría o surge del análisis?

AR: Hay que pensar ahí en una juntura entre lo que fue el descubrimiento freudiano – que implica que produjo, a partir de la experiencia, una teoría – y cómo esa teoría se recrea en la singularidad de cada análisis.

Si vos decís, voy a poner a todos en la misma máquina de picar carne, como en Pink Floyd, para todos lo mismo, diría, surge de un ideal.

El punto crucial acá, para la formación del analista, es cómo situarse, en el seno de la experiencia, y al mismo tiempo en relación a la teoría. Hay una tensión ineliminable. Freud decía, en "Consejos al médico" (1912), que el momento de analizar no es el mismo momento de investigar **AR:** *"La técnica que sirve al segundo se contrapone hasta cierto punto a la de la primera.... El éxito corre peligro en los casos que uno de antemano destina al empleo científico y trata según las necesidades de éste. Por el contrario se asegura mejor cuando uno procede como al azar, se deja sorprender por sus virajes, abordándolos cada vez con ingenuidad y sin premisa. Para el analista, la conducta correcta consistirá en pasar de una actitud psíquica a la otra al compás de sus necesidades, en no especular ni cavilar mientras analiza y en someter el material adquirido al trabajo sintético de pensar sólo después de concluido el análisis".* (FREUD, 1912, 114) Y Lacan dice, en RSI, *"...es indispensable que el analista sea al menos dos, el analista para tener efectos y el analista que, a esos efectos, los teoriza"* (LACAN, 1981) porque cuando está situado en la experiencia, está situado en la experiencia, y entonces estás comandado por lo que la experiencia trae, y cuando estás en la elaboración de eso, producís un saber. ¿Cómo pones en juego ese saber en la experiencia siguiente? No se puede anticipar. Y me parece que hay que sostener esta disyunción, porque si te sitúas en la experiencia sin ninguna teoría, ¿qué haces?, no sabes para donde correr. ¿Quién comanda eso? ¿Quién dirige el tratamiento?

MS: ¿La dirección no vendría dada por la posición que se toma respecto de lo que se dice en el dispositivo?

AR: Si, pero la posición...

MS: Es la que resulta del análisis.

AR: Es la que resulta del análisis y está ligada al resultado del análisis, y de la experiencia: Freud, Lacan, y otros analistas han intentado conceptualizar.

MS: ¿Qué es lo que va a pesar más? Por ejemplo, supongo que podría ser muy distinto un análisis con alguien que no ha leído nada de Lacan, que con un lacaniano.

AR: Se supone que la lectura de Lacan incide.

MS: ¿Qué es lo determinante: la concepción – por ejemplo, tener las referencias al deseo, al objeto a, etc. – o la posición que va tomando el analista, su método de lectura o intervención, es decir, algo más propio de una posición subjetiva – esto de no estar en el yo, esto de poner su deseo en función del deseo del Otro? ¿Cómo juega cada elemento?

AR: Si me preguntas ¿qué juega más?, no te sabría contestar, porque a mi me parece que ahí está la trampa. El lenguaje no te ayuda, porque vos armas clases, armas un ordenamiento. Yo lo pensaría más – sin entrar en la teoría de los nudos – me gusta más pensar en algún modo de anudamiento entre la posición del analista a partir de su propio análisis, el modo en que se sitúa en la transferencia, el modo en que puede ubicarse en la experiencia, el modo en que se relaciona con la teoría. Me parece que eso arma un anudamiento especial. Y si me preguntás ¿qué importa más?, no sabría decir, porque están anudados, y donde los soltás, te quedás sin psicoanálisis.

¿Cómo podes tener alguien situado en la experiencia si no sabe lo que es el psicoanálisis?

Es verdad que saber mucho Lacan no te asegura situarte en la experiencia. No te lo asegura. Y, a lo mejor, alguien que no sabe tanto Lacan, puede situarse mejor en la experiencia porque puede seguir mejor ciertas condiciones del discurso. Así que la teoría no te asegura. El análisis, ¿te asegura? No se si te lo asegura, porque ¿quién garantiza lo que pasa en esa experiencia?

Es un anudamiento muy especial entre lo singular del que consulta, tu modo de responder y el modo en que la teoría entra allí. No hay garantía, porque el mismo analista, muy bien formado, o muy mal formado, a lo mejor con un paciente funciona, y con otro paciente no funciona como analista.

Si dejamos la teoría de lado, en el momento mismo de la experiencia, yo creo que hay que dejarla, porque si estás pensando si está el objeto o no está el objeto, te extravías. Pero si no tenés algo que te oriente para poder intervenir, ¿hacia dónde intervenís? ¿En qué dirección intervenir? Es lo que Lacan llamaba política.

Es complejo.

MS: ¿Esa dirección en la cuál intervenir no la da la propia lógica de lo que dice el paciente?

AR: Si, pero la propia lógica, ¿cómo la lees? ¿Cómo hacés? Cuando escuchas algo que es un modo de defenderse, ¿qué haces? ¿Convalidas la defensa?, ¿o la movés un poquito? Eso, ¿quién te lo da?

Si vos escuchas allí que de esa manera alguien está escapándole al bulto, haciendo la política del avestruz, ¿intervenís o no intervenís, para poner en juego algo de eso? Eso no te lo va a decir el paciente, porque el paciente está convencido que eso que dice es lo mejor que puede hacer. Tiene que haber algo, y me parece que ahí está el deseo del analista, que implique conmovir cierta posición.

En algunos casos, porque en otros, mejor no mover.

Entonces, ¿cómo saberlo anticipadamente?

Hay un punto ahí que es de arte. Cuando Lacan decía el arte del ejecutante, las tácticas - en las tácticas no hay regla, en las interpretaciones, en las intervenciones, no hay regla. Y eso depende de la formación del analista. Depende de poder encontrar, para cada quien, si movés la defensa, o la dejás ahí para que no se desencadene, por ejemplo, una psicosis. Eso te lo manda el paciente, pero si vos sabes leer en la lógica de sus soluciones, qué lo alivia, qué lo enloquece, qué es lo que no lo angustia, cómo puede manejar su angustia de una manera diferente, hasta donde está en condiciones de tomar ciertos riesgos. Es una filigrana, en cada caso.

Entonces, no sabría responder qué es más importante.

Vos me preguntabas algo, antes, sobre la sublimación, que quedó perdido.

MS: Si tomamos el problema de la posición del analista como resultado de la experiencia del análisis, tiene que haber algo en términos de modificación respecto del sufrimiento

AR: Así es.

MS: Cuando hablabas de la posibilidad de hacer del sufrir menos, también un ideal, recordaba que ya ha habido teorías que ubican el cambio de la posición respecto del goce en función de un ideal que es la sublimación.

AR: Si

MS: La pulsión se tendría que orientar por la sublimación. Alguien se curaría cuando su pulsión se satisface por la vía de la sublimación.

AR: Sería otro ideal, que no está planteado de esta manera ni en Freud ni en Lacan. Freud decía, explícitamente, que no se trata que las metas del análisis tengan que terminar en una sublimación; cada uno hará con lo que trae en sus propias alforjas lo que pueda.

Es verdad que a través del curso de un análisis, si algo de la fijación, de lo que queda detenido en las fijaciones, en el síntoma, en su cara mas penosa, se suelta, hay una chance de encontrar caminos sublimatorios. Pero no necesariamente. En algunos casos se trata de eso, y en otros no.

Hay una referencia de Lacan que me parece interesante para esto, que es una respuesta que Lacan le da a una intervención de André Albert sobre la regla fundamental. Es una cita donde él plantea que hay que sudar la gota para aislar el nudo del síntoma. Hay que sudar de tal forma que uno pueda hacerse a un nombre...y es lo que conduce en algunos casos a lo máximo que puede alcanzarse, una obra de arte. Pero inmediatamente agrega *"no es esa nuestra intención, conducir a alguien a hacerse un nombre o una obra de arte, nuestra intención consiste en incitarle a pasar por el buen agujero de aquello que lo constituye como singular"* (Albert, 1975) ¿Qué quiere decir con eso? Me parece que apunta a este modo muy particular, que en algunos casos dará soluciones más sublimatorias. Ahí si, hace falta, un trabajo de lectura, para encontrar alguna veta o camino sublimatorio propio de cada sujeto, que el análisis pueda sostener, potenciar.

Me estoy acordando de un caso de una colega – que fue publicado – de alguien, cuyo padre quería que fuera contador para trabajar en su empresa, pero a él le gustaba escribir. Entonces escribir era como una especie de traición a su padre. Y en un momento aparece la equivocidad entre el "contador" y el "contador". Y él encontró la manera de ser "contador", de contar cuentos, y escribir. Pero eso porque deseaba escribir, porque encontraba allí una satisfacción. Eso no quiere decir que para todo sujeto haya que decir, entonces hágase contador de cuentos.

Me parece que ahí está el borde de la formación del analista, en ese saber hacer con lo que hay. Porque ahí es donde hay alguna chance de desarrollar, de potenciar una solución sublimatoria, que no lo tiene cualquiera.

MS: En realidad, esta pregunta por la sublimación era una trampita para plantear esta otra pregunta. Decías que el deseo del analista es un efecto del análisis. La pregunta sería: ¿cómo pensar esa modificación de la posición respecto del goce? ¿No se ha planteado a veces al deseo del analista como LA solución a esa problemática del goce, como el lugar donde se verifica el resultado del análisis? De hecho, hay dispositivos institucionales que dan títulos, o al menos algún valor a esto del deseo del analista, en términos de "ahí hay un analista". ¿Cuánto no se transforma esto, también, en un ideal, a semejanza de la "solución" por la sublimación? ¿En qué consiste ese cambio en la posición respecto del goce que permite que haya análisis?

AR: Aahhhh!! Nos metemos en el punto álgido de la cuestión.

Empiezo por esto. El deseo del analista, efectivamente, es un efecto del análisis. Pero creo que no es solo un efecto del análisis. La formación del analista, a mi me gusta pensarla como un efecto de formación. Creo que en la propia experiencia del análisis, y de la práctica, cada uno hace de sus experiencias en el análisis, de sus lecturas, de sus supervisiones, algo que contribuye a eso que sería formarse como analista. El deseo del analista es un nombre que Lacan le ha dado a eso. Que es, por un lado, un efecto del análisis, y además, es algo que no es una cualidad, sino que se pone en acto en la experiencia. Por un lado tiene una pata ligada al propio análisis y a los efectos de formación, y por otro lado, se trata de algo que se pone en acto en cada experiencia.

Lacan no sigue usando el deseo del analista hasta el final. Con lo cual hay una pregunta que tiene que ver si alcanzó con el concepto mismo de deseo del analista para dar cuenta de la posición del analista en la experiencia. Está todo el tema del acto analítico. Me parece que ahí hay una cuestión, pensándola en la experiencia, que implica que hay alguien que se dice analista – marco la cuestión: ¿quién es un analista? – y que eso se pone en acto en la experiencia.

Vamos entonces al punto del pase. ¿Quién se dice que es un analista? ¿Quién ha obtenido ese deseo?

Se inventó el pase – volvemos al punto de la disyunción entre lo real y el ideal, punto que está en Freud en "Análisis terminable e interminable" – se inventó el pase, no a partir de que ya se sabe qué es un analista, sino porque no se sabe. El pase tiene todo su valor si uno lo toma como un dispositivo – debe ser un dispositivo de prueba – para poder saber algo más de qué cambios ha producido el análisis en cada uno, que implique algo de eso que se llama analista.

Y ahí es donde vienen todos los líos institucionales, las escisiones, etc.

Si uno pone, en el centro de la escuela, un "no se sabe" lo qué es un analista, y esperamos de los pasantes, de la experiencia del pase, la posibilidad de producir algún saber sobre eso, el pase tiene un valor distinto que si ya se sabe qué es un analista, y qué es lo que tiene que lograr, y entonces hay criterios que si los cumple pasa y si no los cumple no pasa. Me parece que lo interesante de la experiencia es abrir la posibilidad de una elaboración, tanto para el pasante, como para los pasadores y para el cartel mismo del pase. Si eso no produce una elaboración de saber – que, además, no es replicable, porque no es que vamos a hacer el estándar – el pase no funciona. Creo que todas las dificultades institucionales de las escuelas de Lacan, a lo largo de la historia, han pasado por ese punto. Tiene que haber una confianza basada en que no hay uno que sepa todo y que eso requiere una elaboración colectiva.

MS: Pero ahí también se plantea el mismo problema al que nos referíamos respecto del análisis: ¿incide, o no, y cómo, el saber previo que se tenga de la experiencia del pase? ¿Hasta qué punto se han podido instrumentar los pases sin pensar a priori algunas cosas?

AR: hay un punto de imposible y un obstáculo que vencer. Está el peso de las instituciones, y cómo cada institución, cada asociación, la IPA por un lado, y las escuelas sostenidas en la enseñanza de Lacan por otro, se han dado dispositivos y formas para poder poner a prueba algo.

Miller ha plantea, en algún momento, la necesidad de pensar el pase desde las perspectivas clínica, epistémica y política, tres perspectivas que tienen que encontrarse.

Y también va cambiando, porque la misma experiencia del pase te va dando matices respecto de cómo pensarla. Yo creo que ahí hay un punto ineliminable, porque cuando uno sostiene una política, se para en algún lado. El arte del buen político es encontrar la posibilidad de cambiar, si la experiencia te muestra que vas por el mal camino. El fracaso de la política es cuando alguien se empeña en sostener la política como un ideal, que es inviable.

La política de lo real es una política también. Es una política que funciona si es que se verifica que es mejor orientarse por lo real que orientarse por el ideal. Me acuerdo, en este punto, una referencia que me gustó en su momento, de Freud en "¿Por qué la guerra?", cuando le pregunta a Einstein qué se puede hacer para evitar la guerra, y dice, lo que sí sabemos es que está la pulsión de muerte y que no se puede manejar eso con ideales, *"el intento de sustituir el poder objetivo por el poder de las ideas está hoy condenado al fracaso"*, cuando uno lo piensa en términos de ideales desconoce lo real: la pulsión de muerte está y se encuentra en diferentes aleaciones con Eros en diferentes fenómenos de la vida Y Freud pone una esperanza en la cultura, *"entre tanto...todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja contra la guerra"* (Freud, 1932 [1933]) ¿Cultura, porqué? Porque hay algo a sostener en una producción de saber, por un lado, y al mismo tiempo en un lazo social. Entonces, las instituciones, el pase, implican que cada institución supone un modo de pensar los lazos asociativos, los modos de procesar allí lo que se va a entender como analista.

MS: Te propongo retomar mas adelante esta cuestión del lazo social. Pero, para no quedar atrapados en la problemática institucional en relación al pase, quisiera retomar cómo piensas tú esta relación entre el cambio de posición respecto del goce y la cuestión del deseo del analista.

Deseo del analista, Lacan lo plantea como una función en la dirección de la cura en la medida en que, así como para algunos la relación analítica es una relación de yo a yo, para los lacanianos, es una relación de deseo a deseo. Es decir que, en cierto sentido, el analista dirige la cura, con su deseo. Es decir, con lo más inconsciente que "tiene".

AR: Con el deseo del analista, que no es su deseo personal.

MS: Si y no, porque implica ofrecer su deseo – como lo plantea en el seminario VIII – suficientemente vacante o vacío, para que pueda hacer lugar al deseo del Otro singular de cada paciente.

AR: Si.

MS: Y eso, por ejemplo, es lo que daría una posición. La pregunta, entonces, es ¿de qué manera el análisis da lugar a ese deseo del analista?, mas allá de las verificaciones, o certificaciones, que cada institución quiera instrumentar.

AR: Te digo hasta donde pueda y cómo pienso el problema. Porque lo que vos traes es importante, en términos de cómo pensar al final del análisis, en función del analista, la articulación deseo y goce.

Recién pensaba que, a eso habría que agregarle algo del amor.

Vos lo planteaste en términos de deseo y goce, y para empezar, está bien.

La primera enseñanza de Lacan pone el acento en el deseo, y la segunda enseñanza pone el acento en el goce, en lo real del goce. Yo entiendo que cada final de análisis debiera encontrar algún modo de hacer con el goce, algún modo de encontrar un arreglo con el propio goce, un arreglo con las condiciones de goce. A mí me parece que el final del análisis pone en juego algo del orden del deseo, articulado, enganchado a las condiciones de goce. No el deseo loco que va tras lo prohibido, como dice Lacan en el Seminario XI. Sino el deseo que está "accionado en la pulsión". Un deseo que engancha con lo real. (Lacan, 1987, 247)

En ese sentido, ahí es donde digo que la solución es singular. Lacan dice, saber hacer con el síntoma.

Saber hacer implica un modo de arreglo con el goce sostenido en alguna posición deseante.

Digo esto – capaz que es muy arriesgado, pero es una hipótesis de lectura que me surgió en algún momento, no la exploré, pero me parece interesante – cuando Freud hablaba en "Mas allá del principio de placer" de algún grado de aleación entre Eros y Tánatos, cómo cada uno pone en juego Eros y Tánatos.

Eros solo, sin Tánatos, no existe. Tánatos sin Eros, llevado a su extremo, es el mas allá, es el goce llevado a su punto más destructivo. ¿Qué es lo que frena esa destrucción, si no hay algo del deseo que se sostenga? Lo pienso, a veces, en las experiencias de toxicómanos, o de situaciones cualesquiera de excesos de goce, que no se detienen porque les digan "mirá que te hace mal". Se detienen solo si se sostienen en un deseo que encuentre la posibilidad de ubicar allí un límite.

Hay ahí una cuestión, muy difícil de poner en un a priori también, pero que implica un modo de arreglárselas entre deseo y goce. Un goce que esté marcado por la castración. Y cómo ahí, meter también, algún modo del amor que no sea el modo más imaginario, un modo del amor y del lazo con el otro que ponga en juego la condición misma del vacío, de lo real. Ahí, digo, no hay ideal. Es muy importante, porque hay que encontrar algún modo de arreglo.

Cuando Lacan decía en el seminario de la Angustia (Lacan, 1963) que , "sólo el amor permite al goce condescender al deseo" ¿qué decía?

Es algo que me parece muy interesante explorar.

MS: ¿Podríamos aplicar eso al análisis?

AR: Creo que si. Porque ahí está el tema del amor de transferencia, y de cómo ciertas condiciones del amor de transferencia, sosteniendo a alguien como analista, pueden crear las condiciones para hacer al goce condescender al deseo. Que no es renunciar al goce. Goce hay. No se puede pensar un análisis -

como en algún momento se decía – como una renuncia al goce para sostener el deseo. Ahí hay un arreglo donde el deseo tiene que estar anclado en algún punto real, porque sino sería un ideal,....

Pero la pulsión se satisface. Goce hay. Y hay también castración real. Cómo hacer con ese real para que ese real del goce – que no es el mismo real del no hay, del imposible, de la no relación sexual; en ese vacío hay algo que hay – cómo evitar que ese goce que hay no se juegue en un Tánatos que destruye todo, que destruye al sujeto, que destruye al lazo, que empuja a un más allá.

Ese es el drama humano. Porque, si tuviéramos la solución universal para eso, no habría guerra, no habría malestar.

Me parece que con esa cuestión hay que convivir, y que hay arreglos, ahí, siempre sintomáticos.

Yo entiendo de esa manera cuando Lacan dice que hay que arreglárselas con el síntoma, que hay algo del síntoma, ineliminable.

Es el drama que Freud planteaba en el malestar en la cultura: si hay satisfacción de la pulsión, sin límite, se rompe la cultura, y si la cultura es excesiva, hay pérdida de satisfacción, y aparece todo el drama del neurótico, el superyó, etc.

MS: ¿Cómo pasar tan rápidamente del individuo a la cultura? Freud lo hacía, muchos analistas lo hacen, y veo que vos también lo planteas. Porque cuando pasamos a lo social, ¿qué sentido tiene allí, hablar de goce? Porque goce es una noción ligada a la repetición, extraída de la experiencia analítica. Sino es lo mismo que decir que hay inconsciente también fuera del análisis, en cuyo caso tenemos el inconsciente freudiano, que es ontológico, que está en todos lados. Uno tiene su hígado y también su inconsciente. Y cuando uno está amarillo es porque tiene hepatitis y cuando uno comete un fallido es porque tiene neurosis. Pero el inconsciente es una noción propia del dispositivo analítico.

Por eso me pregunto cómo utilizar goce en lo social, ya que al pasar del dispositivo analítico a lo social, pasamos de goce como noción articulada a la repetición que se plantea en ese caso, al goce como una substancia que se mide por cantidades (mucho, poco, etc.) y totalmente desligada de la repetición. Por ejemplo, se hablaba de goce en Bosnia porque ahí se mató a mucha gente y de modos muy crueles. ¿Cuál sería ahí la pulsión en juego, cuál sería la repetición que permitiría delimitar esa pulsión, cuál sería la repetición que conformaría el objeto?

Me pregunto si con esos saltos no hacemos del psicoanálisis una sociología, es decir, un travestimiento de posiciones políticas.

Planteo esto porque, quizás, tiene que ver también con lo que conversábamos al principio. Ese amor que permite al goce condescender al deseo, en el análisis, sería el sujeto supuesto saber. Entonces, si esa estructura del sujeto supuesto saber no ha caído, ¿podríamos pensar esa generalización del goce en puntos de vistas sociológicos, por ejemplo, en el contexto del impulso propio de la estructura del sujeto supuesto saber a hacer teoría unificada? ¿No tendríamos ahí un ejemplo de ese impulso – al que refiere Lacan en el seminario sobre el acto analítico – que lleva a los analistas a hacer teorías unificadas?

AR: Has dado ahí con un tema al que quizás te he llevado yo misma por lo que decía. Yo vengo de la sociología. Soy socióloga, y soy psicóloga. Y me he formado como analista.

Con lo cual me ha interesado mucho, siempre, todo el tema de la articulación individuo/ sociedad.

A mi me parece absolutamente importante lo que planteas, porque creo que no se puede hacer una extensión universal, una teoría unificada, tipo cosmovisión, donde el psicoanálisis valga para todo de la misma forma.

Hay una referencia de Freud en "El malestar en la cultura", donde él se pregunta si se puede aplicar el psicoanálisis a las culturas y a las sociedades de la misma manera que a los individuos.

MS: Recuerdo que una de las cosas que dice al respecto es que no se puede porque no tenemos la posición autorizada que pudiera darle valor a nuestras interpretaciones o comentarios.

AR: Dice que no, pero también dice que vale la pena intentar algo que podría ser una clínica de las culturas. No considera insensata la tentativa de investigar las neurosis propias de ciertas culturas aunque advierte que es necesario proceder con prudencia *"sin olvidar que se trata únicamente de analogías y que tanto para los hombres como para los conceptos es peligroso que sean arrancados del suelo en que se han originado y desarrollado"*. Pese a esta advertencia concluye que *"podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales."* (Freud, 1930 [1929], 139)

MS: A Freud le gustaba meterse con lo social.

AR: A él le gustaba. El problema es cuando se extrapola el modo en que utilizamos un término de la experiencia, y se lo emplea sin mediaciones para entender otra cosa. El psicoanálisis no es una cosmovisión y conviene evitar extensiones que creen la ilusión de que el psicoanálisis tiene respuesta para todo. Soportar que "no todo" es psicoanálisis hace a las posibilidades de incidir de alguna manera en las condiciones del malestar en la cultura, tener algo para decirle a los otros campos del saber y de la práctica social, intervenir en diferentes dispositivos. Pero la exigencia es no perder los límites de un campo. Creo que hay que hacer la diferencia y yo la pienso en términos de lo que Freud hace cuando dice que hay un método psicoanalítico que no se reduce al trabajo terapéutico sino que puede servir para leer algo de la cultura.

Y también utiliza el término Lacan cuando hace la lectura de Gide.
Hay un método de lectura. Pero partamos de esto – coincido -, no se puede extrapolar.

Segundo punto, dialecticemos el "no se puede".

A mi me parece que la cultura misma, y las instituciones, y la sociedad, se pueden leer, si uno no hace de eso toda la lectura sino sólo una perspectiva, como modos de regulación del goce.

El goce lo pienso en términos de la pulsión, me ubico en "El malestar en la cultura" como referencia. ¿Por qué tiene que haber una ley? Porque si me excedo y te mato, satisfago mi pulsión, te maté, es la ley de la selva. Hay algo que hace a las condiciones del lazo. En este punto, Lacan articuló los discursos, como modos de lazo social, y los discursos son modos de metabolizar goce. Yo creo que hay que pensar como en una banda de Moebius, sabiendo la diferencia que hay cuando uno hace psicoanálisis aplicado a la experiencia analítica y cuando uno hace psicoanálisis leyendo el malestar en la cultura – hay que hacer diferencias sino vale todo para todo. Pero hay algo, que Lacan planteó cuando decía que el inconsciente es transindividual. ¿Qué es el inconsciente? ¿Depende del instinto o el inconsciente está ligado a lo que es el discurso del Otro?

Yo creo que con mucho cuidado – está bien hacer el cuidado, no extrapolar – hay algo que implica un tratamiento del goce por la cultura. Cada cultura tiene un modo de crear condiciones para la satisfacción pulsional, casi al modo de un síntoma. Eso no quiere decir – porque sino seríamos conductistas – que entonces dime tu época y te diré como es cada uno. Porque en esas condiciones de la cultura, cada uno encuentra su propia singularidad.

Me parece que hay que tironear de los extremos porque, sino, el riesgo es hacer un dualismo individuo sociedad.

MS: Aquí se estaría haciendo un dualismo en espejo, porque estaríamos transformando las dimensiones pulsiones, o las referencias al goce, en principios de análisis de los modos de organización de la sociedad.

AR: No, se trata para mí de un eje de lectura, nada más, una perspectiva. Si con eso uno cree que puede reducir la cultura a eso, ahí perdimos, ahí hacemos del psicoanálisis un todo. Me parece que es a eso a lo que vos apuntas y coincido que en ese punto no se trata de decir que es lo mismo analizar a alguien que leer la cultura. Hay muchas determinaciones para entender el problema de la cultura. Yo creo que desde el

psicoanálisis puede contribuirse a entender algo que hace a las condiciones del tratamiento del goce en una sociedad. Hay algo de ciertas condiciones que tiene que ver con cómo cada sujeto se las va a arreglar con su goce en distintas épocas, y cuales son los instrumentos con los que cada sociedad arma instituciones, derechos, leyes, que contribuyen a una regulación del goce.

Ahora, cuando Freud dice que no hay ninguna ley, ningún derecho, nada, que asegure que se va a regular, y que la pulsión insiste, está hablando de una manera de pensar la relación entre el goce singular, de cada uno, y lo que son las condiciones de la cultura para satisfacerse.

Me parece que el tema es apasionante, si uno no reduce una cosa a la otra.

El tema tiene que ver con el fin del análisis. Uno podría preguntar ¿el fin del análisis, sería el saldo cínico, cada uno goza como quiere? ¿O hay que pensar en cómo, ese que termina un análisis, que se arregla con su goce, eso afecta, o no afecta, su lazo con el otro? Es una pregunta.

¿Afecta su posición en las instituciones? ¿Afecta su lazo?

MS: Se me ocurre plantearlo de otro modo: ¿debería resultar un modo de hacer lazo en particular?

AR: ¿Debería?, No. La pregunta es ¿lo afecta? ¿Tiene consecuencias? ¿Cuáles son?

A mi no me gusta el saldo cínico del análisis. Puede ser que alguien sostenga lo que sería un saldo cínico, donde yo ya me analicé, encontré mi arreglo con el goce, y no me importa nada el otro.

¿Es una solución? Bueno, para algunos será esa.

MS: Insisto con el "debería", porque me parece que en algunas instituciones se ha planteado la escuela analítica como el tipo de lazo alternativo al discurso capitalista, como "EL" lazo, en línea con la causa analítica y el fin del análisis.

AR: A veces se ha pensado. Ahí nos metemos en cómo, en cada institución, y en las analíticas también, coexiste algo de los efectos de grupo – inevitable – me refiero a relaciones de poder, relaciones de competencia, jerarquías, todo lo que implica el modo de arreglárselas con el manejo de las instituciones, y cómo, y hasta dónde, es posible un lazo de analistas, mas ligado a lo que Lacan buscaba por el lado del uno por uno. El desafío del post analítico.

Yo no creo que se puedan eliminar los efectos de grupo. Me parece que hay modos de irles en contra.

Como dice el dicho, en todas las instituciones se cuecen habas.

MS: Podríamos retomar esto por el lado de los desafíos que considerás que enfrenta, en la actualidad, la formación de los analistas.

AR: Los desafíos de la formación del analista. Cuando hablábamos de estas cosas, recién, pensaba más en la escuela y en Lacan. Pero están también las asociaciones analíticas que han pensado el lazo analítico de una manera diferente de cómo lo ha pensado Lacan en su escuela. Justamente, lo han pensado mas del lado de grupos institucionales, identificaciones. Incluso han pensado la formación del analista con ciertas salidas identificatorias con ciertos grupos y posiciones analíticas, y a ellos no les ha hecho problemas.

Es Lacan quien ha dicho que no se trata de eso para la formación del analista.

Pero voy al desafío.

El desafío actual creo que tiene varias aristas: el Estado y la legislación, la Universidad, las Asociaciones psicoanalíticas.

La difusión del psicoanálisis en la cultura ha hecho que el Estado se interese en el psicoanálisis. Es decir, que tiene una pata que es el Estado y la legislación. Eso ha entrado en relación con la Universidad. Eso quiere decir que la Universidad ha creado postgrados en psicoanálisis. Hay todo un tema que querría hacer pasar la formación del analista por la Universidad. Y hay – por lo menos hoy es una pregunta, un espacio abierto – cómo se van a situar, cómo se sitúan, las asociaciones psicoanalíticas y las escuelas, en ese horizonte.

A mi me parece que hay distintas posiciones. Yo voy a decir algo de lo que pueda en relación a la mía.

Veíamos que la de APdeBA, y de algunos sectores de APA, ha sido crear una especialidad en psicoanálisis que tenga su lugar entre las especialidades médicas, que tenga un lugar entre las especialidades en psicología, y que eso tenga una acreditación universitaria.

El tema acá, no hay que simplificarlo. Creo que habría que diferenciar la habilitación, que está en el grado, de la autorización del analista mas como la pensaba Lacan. Por otro lado está la posible acreditación a través de posgrados. Hoy, la legislación dice que médicos y psicólogos están habilitados por el estado para practicar el psicoanálisis. En realidad la legislación no habla de psicoanálisis, habla de psicoterapias – entre las incumbencias del psicólogo están las psicoterapias.

Hay libertad teórica, y el psicoanálisis está metido ahí. Y hay un empuje a regular eso, a meter el psicoanálisis en algún orden de regulación. ¿Cuál es el problema? El problema es cómo se garantiza, cómo el Estado garantiza – sobre todo desde que la psicología ha entrado en el artículo 43, del interés público – cómo el estado garantiza que los que puedan practicar la psicología estén bien formados.

Entonces el tema de la formación está en el centro de la cuestión. Y el Ministerio de Educación, y la CONEAU, están ahí, evaluando.

Hay toda una movida, que ha dado todos esos debates en Francia, con intentos de que no se regule la práctica del psicoanálisis.

En nuestro país han aparecido muchas notas de gente – recuerdo la nota de un abogado - que empuja a la regulación del psicoanálisis en nombre de que no se puede decidir si hay mala praxis o no. Es decir, ¿cómo se puede saber si hay mala praxis, si alguien está bien o mal formado, si no hay una regulación del Estado?

MS: Es el problema jurídico con las mercancías y servicios en relación a los "derechos" de los consumidores.

AR: Creo que hoy, por suerte, todavía no tienen los criterios estándares para decir si hay mala praxis o no hay mala praxis. Cuando eso esté, ¿qué va a pasar con la práctica del psicoanálisis?

Es gravísimo. ¿Quién va a animarse a atender sin hacerle firmar un papelito? Eso va a tener efectos en el campo de la experiencia del análisis. Me parece que el desafío, para los analistas, justamente, es encontrar la manera – que no es fácil – de argumentar por una garantía que no sea la regulación del estándar que permita decir "bien o mal" para que cualquier abogado pueda dirimir eso, sino que haya algo que precise más las condiciones de la garantía a la sociedad, que puede dar la formación del analista, sostenido en el psicoanálisis mismo.

No es fácil.

MS: La solución de APdeBA consiste en disponer del instituto mismo de acreditación. No relegan a la Universidad. La institución analítica misma se hace cargo de la acreditación, con autorización estatal de la CONEAU

AR: Es una institución que se ha convertido en Universidad. Ellos han convertido el Instituto en Universitario, para ser ellos la institución que esté reconocida por la CONEAU para poder decir quien si y quien no.

Es un problema para el que no se si puedo dar la respuesta. Es un problema al que hay que encontrarle soluciones. No me parece que la mejor sea meter todo – ley, universidad, formación del analista – y reducir la formación del analista a eso. Eso sería decir que la formación del analista quedó en la universidad, y el psicoanálisis es didáctico, educativo, y tendrá su evaluación. Es trastocar todo lo que ha sido la enseñanza de Lacan que es ver quien puede transmitir algo del análisis, de lo que ha sido su experiencia de análisis, uno por uno, en un dispositivo muy preciso.

Pero aún así, en la escuela de Lacan, el pase no es el único modo de la garantía. El hecho de que haya gente que sea miembro de la escuela... en fin, no quiero entrar en eso. Pero hay como modos de crear ciertas condiciones para ofrecer una garantía de formación

El problema de la formación, siempre lleva a la pregunta respecto de quien la garantiza. En definitiva, Lacan decía, no hay garantía absoluta. Sin embargo, la sociedad exige una garantía. Entonces estamos, por un lado, con un imposible, que es que no hay garantía absoluta, y por el otro lado, cierta necesidad de asegurar una formación.

MS: Vos decís que la sociedad civil exige una garantía, y que el Estado presiona. ¿No podríamos pensar de otra manera? ¿No serán los analistas mismos los que presionan por esto? Porque, ¿Quién es "el Estado que presiona"? ¿Quién es "la sociedad civil que exige"? Hoy, por hoy, no veo una demanda de la sociedad civil. La gente no se anda preguntando si su psicoanalista pertenece o no a tal institución o tal otra. No me parece que la pertenencia o garantía institucional sea el criterio con que la gente elige a un analista para hacer su consulta.

AR: Tenés razón.

MS: Me pregunto si esto no es una demanda de las propias instituciones psicoanalíticas. Pienso más bien en cómo se han metido los problemas propios del mercado – es decir, el campo de las mercancías y sus regulaciones jurídicas de calidad – en el campo del psicoanálisis. Y en cuanto a los grupos, como suele ocurrir, el problema, muchas veces, no es tanto el papa como los papistas.

AR: Estoy de acuerdo. Es interesante lo que decís, porque yo hablé de la sociedad civil, y me equivoqué. No es la sociedad civil. Es el Estado por un lado, y los analistas.

MS: Pero, el Estado, ¿quién es?

AR: El Estado son los organismos de Salud Pública y los organismos de Educación.

MS: Yo tampoco los veo preocupados por el psicoanálisis. Para el caso, me parece que hacen más cosas por la regulación del psicoanálisis las instituciones psicoanalíticas – como el caso de APdeBA – que los organismos del Estado. No veo demasiada acción por parte del Estado.

AR: Todavía no. Pero está la CONEAU y el artículo 43 de la Ley de Educación.

MS: El Estado interviene cuando hay problemas de plata.

AR: Es verdad que hay algunos sectores entre los psicoanalistas – no todos – que están queriendo encontrar un lugar en esa regulación, por problemas de mercado.

MS: Podríamos, incluso, retomar el problema de la incidencia de la estructura del sujeto supuesto saber, en sus aspectos colectivos o sociales. Por ejemplo, me pregunto cuánto no estará incidiendo en todo esto el tiempo que demora un análisis, los ritmos de una sola vez por semana, cuánto incide el aumento que va

teniendo – respecto de tiempos anteriores – dentro de la masa de analistas, la proporción de los que no han terminado su análisis – si es que alguna estadísticas de esas puede ser válida - , cuánto incide la desocupación laboral – por ejemplo, en la difusión de los postgrado – , cuánto incide la necesidad de un padrinazgo para ponerse a practicar – por ejemplo, la necesidad de atender en un hospital, o una pasantía, o estar en relación de dependencia, estar incluido en un Otro que de cierta garantía.

Quizás en otros tiempos la práctica del psicoanálisis era una práctica mas focalizada en el consultorio. Esta expansión, que tiene sus ventajas, quizás tenga también ciertos efectos problemáticos. Quizás los pedidos de regulación sean algunos de estos efectos de retorno, y por eso estarían mas sostenidos por los propios analistas antes que por la sociedad civil, o la gente que quiere hacer una consulta, una psicoterapia, o un análisis.

AR: Está bien poner la cuestión en toda su complejidad. Lo que vos decís me parece importante. Vuelvo a lo de la sociedad civil porque sino se agita el fantasma de que la gente estaría reclamando alguna garantía. Y no es la gente la que reclama eso. Eso creo que es el punto de partida.

¿Quien la reclama? Ciertas exigencias de la extensión del psicoanálisis a las obras sociales, a los hospitales, que son un campo de la práctica donde el tema legal es el que interviene, presionando a que haya alguna cosa mas clara en términos de regulación. Eso por un lado.

Y por otro lado, para cerrar esta cara del problema, hay algunos médicos psicoanalistas que empujan a transformar el psicoanálisis en una especialidad porque están en desventaja con los psiquiatras, que tienen una especialidad. En sus trabajos en las obras sociales, hay una acreditación de Salud Pública y Universitaria, que les vendría bien en la competencia con los médicos psiquiatras. Es una de las aristas del problema por las cuales algunos analistas empujan a regular las condiciones de la especialidad.

Quiero decir dos cosas más.

Una es el tema de los postgrado, me parece que en esta misma vertiente, pero más complicada todavía. Los postgrados están empujados, todavía hoy, mas bien desde la vertiente académica que desde la práctica.

MS: Pero la primer presión es por la desocupación. La gente hace postgrados porque no tiene salida laboral.

AR: Eso también. Pero hoy, todavía, los postgrados valen más para quien quiere trabajar como docente, o en investigación.

MS: La carrera académica.

AR: Eso es, la carrera académica. Está la carrera profesional y la carrera académica. Y el tema de los postgrados tiene un lugar importante en la carrera académica – si no tenés una maestría o un doctorado no entras en ninguna universidad. El riesgo sería creer que el postgrado en psicoanálisis es la formación del analista. Entonces, haces una maestría, tenés un título, y transformás el psicoanalista, no en algo del orden de la experiencia del análisis, y todo lo que veníamos diciendo antes, sino en un título universitario.

Ese es uno de los desafíos: mantener esa diferencia.

No se puede ir en contra de los postgrados, porque eso ya es imposible, hay un real que ya está funcionando en la sociedad. Pero mantener abierta la formación en postgrados, de carácter académicos, no puede desconocer lo que sería lo más central de la formación del analista, que es preservar, en algún punto, el "no se sabe". Y que no sea el estado ni la Universidad quien pueda responder por si está formado o no está formado.

Ahí hay un punto bien difícil de mantener, y de no poner toda la formación del analista del lado de la universidad. Creo que en ese punto es donde se equivoca APdeBA. Porque APdeBA ha puesto toda la formación del analista en un Instituto Universitario.

Tendremos que entrar, probablemente en el camino de los postgrados, pero una cosa es entrar – porque uno vive en esta sociedad – y otra cosa es reducir la formación del analista a la formación de postgrados.

Me parece que ese es un desafío actual importante.

El tema de las residencias y la formación en los hospitales también es interesante. Hace a las condiciones de inicio de la práctica. Uno de los tripodes es la supervisión, ¿pero cómo vas a supervisar si no trabajas?

¿Dónde trabajas y dónde te formás? ¿Me formo como psicoanalista en el hospital?

Ahí rescataría una cuestión que es la de los caminos singulares de la formación de cada uno. Que dependen de las posibilidades de iniciar la práctica por algún lado – llámese hospital, llámese obra social, o cómo sea – y las transferencias de trabajo y formación con las que cada uno vaya haciendo su recorrido.

Yo creo que esto es como casarse. Si nos ponemos en cómo cada uno empieza su camino, y dónde me voy a meter – que es la pregunta de los jóvenes: ¿dónde me meto para formarme? – creo que ahí hay que buscar novio y decidir con quien uno se casa. Pero si te precipitas rápido para casarte, por ahí no sabes si elegiste bien. Cada uno se tiene que dar sus espacios. Son siempre elecciones transferenciales, de transferencias de trabajo.

En la época actual, entrar en una concurrencia, o una residencia, en alguna institución donde empezar a trabajar, es un camino posible para empezar a trabajar. No es la formación del analista. Yo no diría "vaya y hágala en el hospital". Pero recojo lo que decía de los efectos de formación que se producen en cada uno a partir de los recorridos singulares que cada uno hace. Entonces, de la experiencia en el hospital se aprende algo, de la supervisión en el hospital se extrae algo, de las transferencias que se pueden hacer en el hospital o en una institución, con tal o con tal otro, eso va marcando experiencias en la formación de cada uno.

Acá hay otro tema que es el que cae de maduro, si seguimos desarrollando esto, que es si sería esperable para la formación que cada uno entre en una asociación psicoanalítica. Volvemos al lazo. Ahí el problema es si conviene o no conviene estar solo. Lacan decía que el analista se autoriza de si mismo, y de algunos otros.

MS: En realidad es "de él mismo" – "*de lui même*", y no "*de soi même*".

AR: De él mismo. El se autoriza, y de algunos otros. Y cuando dice "algunos otros", me parece que hay ahí una cuestión que es problemática, porque en algún momento se entendió el autorizarse de si mismo como una autorización para que cada uno hiciera lo que quisiera, sin tener que rendirle cuentas a ningún otro.

Me parece que eso tiene sus riesgos.

Me parece que conviene tener algún tipo de interlocución con otros, no creer que cada uno se las sabe todas. Uno se autoriza de su análisis, se autoriza de los efectos que va produciendo, se autoriza de algunos otros con los que trabaja. Cada uno decidirá en algún momento con qué otros se autoriza.

MS: En esto quizás tenemos nuevamente una incidencia de los problemas económicos. Me parece que hay gente que se decide a atender por cuestiones de plata antes que a partir de alguna reflexión o decisión en términos de autorizarse como analista. De la misma manera, antes de derivar un paciente con quien la cosa no camina, más de uno lo va a pensar dos veces, en términos de ingresos.

En suma, la plata reduce las frecuencias de las sesiones, estira el tiempo de los análisis, precipita decisiones respecto de atender, empuja a consumir postgrados, atemoriza ante las responsabilidades,

introduce exigencias, presiones, etc. Me pregunto si las crisis económicas no van a arrastrar consigo al psicoanálisis, por la vía de todos estos efectos.

AR: El desafío para los psicoanalistas es evitar que el psicoanálisis quede arrasado.

Me parece que sí, que incide la cuestión económica, en los caminos de la formación.

A mi me parece que no se podría esperar que alguien esté totalmente formado – la formación no termina, la formación del analista es una formación abierta – para empezar a trabajar.

Vos señalabas que empiezan a trabajar aunque no estén del todo formados.

MS: Pero no en el sentido de que haya que esperar a un grado de formación sino en el sentido que la autorización es suplantada por una decisión de otro orden.

AR: Me parece interesante que la gente pueda empezar con su práctica. Siempre tiene un costo arrancar.

Sabiendo de los riesgos que tiene empezar a trabajar cuando uno está recién recibido.

Me parece que ahí también hay un margen de hasta donde cada uno puede autorizarse, hasta donde pueda supervisar, orientarse, encontrar algún apoyo. Ahí, cada uno, según los recursos que tenga, pagará por su formación. Efectivamente, la formación se paga. De una manera o de otra, todo se paga. Cualquier decisión se paga. Sostener un deseo tiene un costo. A veces es en plata, a veces es en consecuencias de otro tipo. Pero el costo de la formación del analista es alto.

Para ir mas a lo concreto, empezar a trabajar se va dando en las condiciones de posibilidad que cada uno cuente. El tema económico afecta. Pero no es eliminable. Siempre está.

MS: La cuestión económica también pesa a la hora del propio análisis. En otro reportaje, Juan Carlos Suárez, de APA, nos contaba de un momento en que tomó un nuevo paciente, a un ritmo de 5 veces por semana, y era un enfermero del hospital ferroviario. Es decir, antes, alguien con un sueldo de enfermero se podía pagar un análisis de 5 veces por semana.

AR: En estas situaciones económicas, lo que cambia son las condiciones mismas de la formación.

La IPA ha tenido que cambiar. Estaban en trasgresión permanente respecto de la regla de las 4 sesiones semanales.

Cambian las condiciones de formación. Incluso, la pregunta por el análisis: ¿dónde se analiza alguien que quiere formarse como analista? ¿Podría pensarse que alguien termine su análisis en un hospital?

Lo hemos pensado en la escuela, en la red asistencial. Llegan algunos psicólogos buscando formarse como analistas, no tienen dinero, y consultan en la red asistencial. Y surge la pregunta: ¿ahí va a terminar su análisis? No es un tema sencillo. No se sabe.

Pero quiero plantear algo más. No es necesario haber terminado la formación para comenzar a practicar, porque eso es imposible. Tampoco es imprescindible haber terminado el análisis. ¿Cuántos terminaron su análisis?

Sobre esto se ha hecho especulación, porque si el deseo del analista se produce con el análisis, y uno no terminó su análisis, esto es una trampa retórica. Creo que son momentos, son escansiones, momentos de la formación. Creo que lo que uno puede hacer ahí es estar advertido y no estar solo, tener la posibilidad de compartir la experiencia con otros para rectificarla.

MS: ¿Hay algún otro desafío que quieras señalar?

AR: Creo que hemos hablado casi de todo.

MS: Muchas gracias por todo.

Notas

1 "No es posible contradecir los resultados... dejando a un lado este método y sirviéndose tan sólo de los hasta aquí habituales. Ello equivaldría a querer rebatir los descubrimientos de la técnica histológica por medio de los datos logrados en la investigación macroscópica" (Freud, 1896)

2 "He ahí, entonces, lo que conviene recordar en el momento en que el analista se encuentra, en suma, en posición de responder a quien le demanda la felicidad. Demandarle la felicidad; él no puede olvidar que esto, ancestralmente, para el hombre, plantea la cuestión del soberano bien y que él, el analista, sabe que esta cuestión es una cuestión cerrada. No sólo lo que se le demanda, el soberano bien, él seguramente no lo tiene, sino que sabe que no lo hay; porque ninguna otra cosa es haber llevado a su término un análisis sino haber asido, reencontrado, haber chocado rudamente con ese límite que es donde se plantea toda la problemática del deseo."..."Lo que el analista tiene para dar, - nos dice - ... es su deseo advertido. No puede desear lo imposible" (Lacan, 1988a)

3 "... para esta clase de satisfacción, se dan demasiado trabajo. Hasta un cierto punto, este demasiado trabajo es la única justificación de nuestra intervención... Si nos mezclamos en ello, es porque pensamos que hay otras vías, más cortas, por ejemplo En todo caso... al nivel de la pulsión el estado de satisfacción debe ser rectificad" (Lacan, 1987, 172)

Bibliografía

Albert, A. (1975) "El placer y la regla fundamental". En *Scilicet*, 6/7, EFP, París, Seuil.

Freud, S. (1896) "La etiología de la Histeria". En *O.C.*, T. I, Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1912) "Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico". En *O.C.*, T. XII, Amorrortu.

Freud, S. (1926) "¿Pueden los Legos ejercer el Psicoanálisis?" En *OC*, T. XX, Amorrortu.

Freud, S. (1930 [1929]) "El malestar en la cultura". En *O.C.*, T. XXI, Amorrortu.

Freud, S. (1933 [1932]) "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)". En *O.C.*, T. XXII, Amorrortu.

Freud, S. (1937) "Análisis Terminable e Interminable". En *OC*, T. XXIII, Amorrortu.

Lacan, J. (1966) "Variantes de la Cura Tipo". En *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1976.

Lacan, J. (1977) "Apertura de la sección clínica", en *Ornicar?* 3, Buenos Aires, Petrel.

Lacan, J. (1981) "RSI", en *Ornicar?*, 3, Barcelona.

Lacan, J. (1987) *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As.

Lacan, J. (1963) *El Seminario. Libro X. La Angustia*, Inédito.

Lacan, J. (1988a) *El Seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As.

Lacan, J. (1988b): "Variantes de la cura tipo", en *Escritos I*, Bs. As, Siglo XXI.

Reportaje a Marta Nardi

Realizado por Sara Elena Hassan

Sara Elena Hassan: Freud incluye al psicoanálisis entre las tres profesiones imposibles: gobernar, educar y psicoanalizar. Por otro lado está el trípode clásico de la formación: análisis personal, supervisión y estudio de la teoría. Tenemos la institución psicoanalítica construida por Freud, la IPA, y su obra escrita. Con este legado, después de toda una vida de seminarios, después de la experiencia del pase y de la disolución de la Escuela Freudiana de París, Lacan afirma en el 78, que el psicoanálisis es "intransmisible". ¿Cuál sería el punto de partida que vos elegirías?

Marta Nardi: Voy a tomar una fórmula de Lacan: El analista se autoriza de él mismo y con algunos otros¹. La frase puede ser traducida de diferentes maneras dada la dificultad para encontrar una traducción unívoca en castellano para "*lui même*", ya que admite ser traducida por "por sí mismo", "de sí mismo" o "de él mismo". Una decisión en la traducción, debida al trabajo en la Escuela², nos lleva a optar por "él mismo", pero cualquier otra podría tenerse en cuenta siempre y cuando consideremos que el sí, el él del él mismo no remite al yo. Esto indica que la autorización necesaria para el analista no parte de una decisión yoica. La originalidad de Lacan consiste en poner otro topos entre ese que se autoriza y los otros. Digo topos porque esto no es ningún "tercero", estrictamente es un "tres", un cardinal no un ordinal. En este topos podemos ubicar la experiencia del real que se atraviesa en un análisis y en relación a esta experiencia el deseo del analista.

Pero en primer lugar me interesa remarcar que esta autorización no es sin "algunos otros" pero no en el sentido que "los otros me autoricen"; no hay para el psicoanalista "título" emitido por alguna institución oficial o no oficial. Este "algunos otros" remite al lazo social. Si consideramos que el psicoanálisis es una práctica de discurso, y el discurso hace lazo social me resulta casi imposible pensar la formación del analista aislado de los otros.

Pero con "algunos otros", no con cualquier otro, sino con aquellos otros que me afectan, me interrogan, me "hacen falta"- con todas las connotaciones que este término tiene en nuestro campo - en lo que al psicoanálisis se refiere. Este lazo social entre analistas toma diversas formas según los intereses de cada uno o según las posibilidades del lugar donde cada analista desarrolla su práctica: grupos de trabajo, grupos con mayor formalización, instituciones, escuelas de psicoanálisis. También se intenta - por lo menos en Argentina - llevar adelante la formación de analistas en ámbitos como el hospital o los centros asistenciales.

SH: Este punto de partida presupone toda una densidad conceptual que puede no resultar inmediatamente accesible a lectores no familiarizados con el psicoanálisis lacaniano. Por ejemplo, la lectura que haces del tres, no como tercero sino como real que remite a la experiencia del propio análisis, especie de tierra incógnita, en la medida en que no hay, a priori, nada nombrado, crea un espacio para lo que es de lo particular o hasta singular del sujeto. ¿Pondrías allí lo no institucionalizado...?

Por otro lado está la cuestión del psicoanalista aislado. Creo que al final de lo que escribís se aclara que "aislado" no se entiende como "diferente de Escuela" en la medida en que afirmas que la formación del psicoanalista circula, al menos en la Argentina, por diferentes ámbitos, como ser grupos de estudio, hospitales, u otros sui generis. Si vamos al caso "aislado" sería impensable, en la medida en que, mínimamente, un análisis presupone analista y analizando. ¿Sería entonces, nuevamente, "no institucionalizado"?

MN: En relación al tres yo no pondría allí ni lo no institucionalizado ni lo institucionalizado. Pondría la posibilidad del pasaje de analizante a analista. Quien atraviesa esta experiencia puede tener el deseo de ofrecer ese deseo como objeto, para que otro se analice.

Hay una cuestión en tus preguntas que me plantean un orden de dificultad: ¿qué entendemos por institución? Si hay dos sujetos en juego ya estamos en el campo de "Psicología de las Masas" y los efectos

que Lacan llama en un momento "obscenos" del grupo. En el transcurso de la sesión analítica - y por la particular posición del analista – este lazo entre dos, supuestamente dos, da lugar a otro lazo que el del grupo. Da lugar al nuevo lazo social que el discurso del psicoanálisis propone. Pero un analista es analista en esa sesión, o en las sesiones con los analizantes que nos van dando un determinado lugar por la transferencia analítica.

Fuera del consultorio no hablamos como analistas, podemos hablar desde el psicoanálisis, pero no como analistas, hablamos como podemos y en el mejor de los casos hablamos como analizantes.

Entonces, fuera de la sesión analítica, si hay por lo menos dos ya hay efecto de grupo y yo entiendo, institución más allá del grado de formalización que esta tome. Y con la institución la tendencia unificante, la tendencia a constituir un Todo que resiste al discurso del psicoanálisis. Me parece que siempre hay una tensión insoslayable entre discurso del psicoanálisis e institución. Por lo menos estas son cuestiones a las que procuramos estar atentos en la EFA. Los dispositivos de Escuela, cartel y pase, intentan barrar lo que de institución hace obstáculo, resiste al discurso del psicoanálisis.

Y esta resistencia se escucha en los trabajos presentados o en la ausencia de trabajo, en las clases, en los seminarios, etc. Y cuando esto se escucha hay que replantearse varias cuestiones contando siempre con el obstáculo, contando siempre con la resistencia al psicoanálisis, con nuestra resistencia al psicoanálisis.

Me parece que cualquier institución, y tomo institución en el sentido que decía más arriba, se encuentra con esto y se dará los medios o dispositivos para seguir con el trabajo.

SH: ¿Que más podrías decir sobre los dispositivos de Escuela, cartel y pase que mencionaste antes, en relación a la formación del psicoanalista?

MN: ¿Qué tiene que ocurrir con el deseo del analista para que opere de manera correcta?", se pregunta Lacan en el seminario XI, "Los Cuatro Conceptos" (1964) y agrega que la manera como respondamos esta pregunta hace a la formación del analista, decide lo que entendamos por formación del analista ya que sin este deseo no hay experiencia y la analítica es una experiencia. No es que el deseo esté ausente en otros campos, en la ciencia por ejemplo sino que la ciencia rechaza el deseo del experimentador, convierte toda experiencia en experimento.

Si el deseo es el deseo del Otro, ¿cuál es el Otro del deseo del analista? Freud, Lacan.

¿Estoy planteando una suerte de alienación en los significantes de aquellos que por su deseo fundaron el campo del psicoanálisis? Sí en tanto no es posible pensar la operación separación sin alienación, en realidad y a partir de "La Lógica del Fantasma" son dos caras de una misma operación. Precizando un poco más: para un analizante podríamos pensar esa separación en ese pasaje de analizante a analista (de su inconsciente); podemos plantear que una vez que este pasaje es producido, y no es producido de una vez y para siempre - y tampoco implica necesariamente un fin de análisis, - una vez que se ha tenido la experiencia de este pasaje se plantea la cuestión de si se quiere conducir un análisis, es decir si se quiere tomar a su cargo la función deseo del analista, si se quiere tener ese deseo.

Y también se puede plantear, sea analista o no, dar testimonio de este pasaje dentro del marco del dispositivo del pase. El Cartel de Pase (empleo las denominaciones y dispositivos que usamos en la EFA) tiene la función no sólo de nominar o no al pasante sino la de brindar un informe que implica no una interpretación sino una teorización en relación a los testimonios escuchados. Y esto es sumamente importante porque posibilita ir avanzando en lo que se refiere a la experiencia analítica. Sin esta teorización el pase no tiene sentido. Podrá significar algo particular para el que hace la experiencia - y sin duda lo significa - pero no aporta, no contribuye al avance del psicoanálisis, es decir no cumple con la función para la cual fue inventado.

Es este cruce de testimonio, experiencia y teorización, lo que a mi criterio hace a la formación del analista. Me parece importante que ese lugar exista, más allá que se quiera o no hacer la experiencia.

En lo que refiere al cartel: Es un dispositivo que agrupa entre tres y cinco integrantes que se dan un tema y eligen un "más uno" que tiene la función de facilitar el trabajo, destrabando los puntos de obstáculo o detención. Es decir un cartel no es un grupo de estudio con un coordinador. Lo aclaro, aunque supongo que esto ya se sabe, porque muchas veces se tiende a tomar esta forma, con lo cual se evita hacer un trabajo con otros. Porque este es el sentido de los carteles: un trabajo con otros del cual resulta un trabajo individual. Si esto se va dando la función del "más uno" va perdiendo la consistencia que a veces se le da en términos del que más sabe o el que puede resolver todas las cuestiones, o el lugar del Otro sin castrar. El "más uno" es un otro que a los efectos del trabajo está en otra posición. Si acordamos con Lacan que el análisis va "De un Otro al otro" (1969), a la construcción del pequeño otro que no es yo -y bien sabemos que el neurótico tiene serias dificultades para hacer este pasaje - quizás quede más claro la relación entre el dispositivo de cartel y la formación del analista.

SH: Pensando en los dispositivos de Escuela, ¿querrías contar algo tu experiencia personal en relación a la designación de AME?

MN: Para responder tu pregunta voy a tener que mencionar una instancia que hace a la organización de la Escuela: La Comisión de Garantía que tiene entre sus funciones la de designar los A.M.E. Tiene otras funciones en relación al Cartel de Pase, pero no las voy a detallar ahora. Si alguien tiene un interés particular en este punto puede consultar nuestros Estatutos que están en la página Web. Sólo quiero agregar que los integrantes son elegidos en asamblea de miembros. Y es designado A.M.E. aquel que es "constituido simplemente por el hecho de que la Escuela lo reconoce como psicoanalista que ha hecho sus pruebas". Aceptar esta designación - porque se puede no aceptar en tanto uno no la ha solicitado - implica también aceptar las responsabilidades que ella implica; entre ellas seguir dando las razones de la práctica y en su defecto, si esto no se llevara a cabo, saber que la Escuela puede llamarlo a darlas.

Transcribí una parte de los Estatutos, una parte que me parece muy interesante porque es trabajo de la Comisión ir interpretando cuales son esas pruebas. Por lo menos fue un trabajo muy interesante para mí cuando formé parte de la Comisión porque designar A.M.E. implica un replanteo de lo que entendemos por "psicoanalista" en el marco de nuestra Escuela. Como indica el párrafo que transcribí implica un reconocimiento entre miembros que han escuchado las presentaciones, las clases, las intervenciones, en fin la práctica en la Escuela de sus colegas y concluyen con este reconocimiento. Me parece importante esta dimensión del reconocimiento - que no sólo pasa por la designación de A.M.E - entre analistas que comparten un trabajo porque implica la posibilidad de construir un otro como tal es decir un otro que no cae dentro de los objetos de interés del yo, que no es necesariamente un objeto "amable" en términos del narcisismo. Yo decía en un momento de este reportaje que un análisis se juega en ese pasaje de un Otro al otro, es decir sin la construcción de la dimensión de este otro no hay caída del Otro - esta es una manera posible de decir castración -. Algo de esto se puede poner en juego en el lazo entre analistas vía esta dimensión de reconocimiento al trabajo y al compromiso de nuestros colegas.

SH: ¿Como piensas la cuestión de la transmisión en relación al estilo en la formación del analista?

MN: En relación a tu pregunta "transmisión y estilo", es todo un capítulo, si lo queremos tratar seriamente. Voy a hacer una diferencia un tanto grosera entre enseñanza y transmisión. Digo grosera porque supongo que es conocida por todos. La enseñanza implica una decisión, una intención más o menos clara de hacer pasar la teoría y la clínica del psicoanálisis. Ahora bien: Se pueden dar "buenas clases" y esto no implica que haya habido transmisión porque la transmisión no es "voluntaria". Depende de la relación de cada analista con el discurso del psicoanálisis y con la deuda contraída con los fundadores. Hay psicoanalistas porque hubo deseo de Freud y Lacan y con ellos hemos contraído una deuda simbólica que como sabemos sólo se salda pasándosela a los otros, a la próxima generación. Entiendo que todos los analistas están comprometidos con la transmisión de esta deuda, se desempeñen donde se desempeñen, se dediquen a la enseñanza o no. No hay una única manera de transmisión y dedicarse a la enseñanza no es ninguna garantía.

La manera como yo intento hacer algo en relación a la transmisión-y digo intento porque nunca puedo estar segura a priori- es hacer de los textos de Freud y Lacan "letra viva". Lo intento en las clases, en los trabajos que presento, lo estoy intentando en este reportaje, en fin cada vez que puedo hablar de psicoanálisis.

Muchas veces la repetición de los textos - y no digo que en un momento no sea necesaria -, los transforma en "letra muerta" y de la letra muerta no se puede extraer ningún decir. En el momento que no podamos producir un decir que sea efecto del discurso del psicoanálisis, un decir que nos afecte, que nos concierna, que nos sorprenda, en ese momento el psicoanálisis habrá muerto, más allá de la afluencia poca o mucha de pacientes, más allá incluso de la injerencia del estado o de los ataques (disimulados bajo la forma de nuevas teorías) de los laboratorios medicinales.

SH: Voy a precisar un poco más mi pregunta sobre el estilo. Es algo que, hasta donde recuerdo, no ha sido tocado por otros entrevistados, tal vez porque es algo que hace a algo propio de cada analista, ya "formado", algo que dice de un punto de llegada. Y en ese sentido el estilo tendría mas que ver con la separación que con la alienación. Se transmite a partir de un estilo, lo cual es diferente de lo que podemos tomar como el trazo en común de aquellos que pasaron por "la misma" formación, y de lo que podría resultar la mimesis de un estilo (léase identificación).

MN: Efectivamente tratar la cuestión del estilo merecería un capítulo aparte. Sólo puedo acercar algunas reflexiones en relación a lo que estamos trabajando en el Curso Introductorio de la Escuela. En el Seminario I-en la clase VII- Lacan deja caer una frase sobre el estilo: dice, refiriéndose al niño, "el estilo de esta incorporación es un estilo de destrucción"; es decir me parece que pone en relación estilo y destrucción lo que me parece particularmente claro en el arte. Y recordé una frase de Martha Graham, bailarina y coreógrafa que inventó un estilo particular dentro del campo de la danza contemporánea. Ella dice: "*Para crear hace falta, primero, destruirse interiormente. Este despojarse de todo se repite a cada nueva obra y alimenta una especie de vacío interior, un estado de inocencia de donde surge el acto creador*" (CF Baril, Jacques: "*La Danza Moderna*" Editorial Paidós, Barcelona, 1987). Es interesante porque esta destrucción no es ningún negativismo-estoy pensando el estilo en relación al artículo de Freud "La Negación"-sino que está en relación a la negación y la negación implica la afirmación de una existencia. En este caso la existencia de su arte, de su saber-hacer allí con esa destrucción. Si asociamos-muy rápidamente por cierto-la destrucción a la pulsión de muerte el estilo sería la manera singular del saber-hacer allí de cada hablante con la pulsión de muerte.

En el caso particular de los analistas este estilo implicaría un saber-hacer, para hacer existir el deseo del analista. Y esto es singular, es decir para cada analista será distinto aunque hayan compartido los mismos maestros, pertenezcan a la misma institución. Se puede tener rasgos en común pero no un estilo, si estilo es lo que estoy intentando articular hoy en este reportaje. Y sí, como vos indicás en tu pregunta, implica la separación y una relación a lo real. Quizás lo que se pueda transmitir es que cada uno ha forjado su estilo, pero el suyo y que esta transmisión impulse a otro a preguntarse por el propio.

SH: Te agradezco tu participación en este "reportaje" a distancia, que, de alguna manera da continuidad a una interlocución iniciada hace muchos años sobre estas y otra cuestiones sobre la formación del psicoanalista.

MN: Quiero agradecer a Acheronta por este reportaje en esta modalidad de e-mail que para mí fue una experiencia totalmente nueva y muy fructífera. Y especialmente a Sara Hasan por sus preguntas y reflexiones que me ayudaron a plantearme una serie de cuestiones que seguiré trabajando.

(Reportaje realizado entre diciembre 2005 y enero 2006)

***f*ormación del analista**

Presentación de la sección "Formación del analista"

Albert García i Hernandez, Sara Elena Hassan y Michel Sauval

SUMARIO

- Ver editorial de este número
- La invención del psicoanálisis y la formación del psicoanalista - *Luis Tamayo* (México)
- A ciência e a verdade na formação do psicanalista lacaniano - *Tania Coelho dos Santos* (Brasil)
- Acerca de la formación de los analistas - *Silvia Quesada* (Argentina)
- Algumas palavras sobre a formação do psicanalista, *Sonia Leite* (Brasil)
- El analista y los lazos de trabajo, *Marisa Fenochio y Laura Squillario* (Argentina)
- Una aproximación a la formación en psicoanálisis - *Luciana Lagioiosa, Paula Torres, Natalia Attademo y Carola Lagunas* (Argentina)
- La formación del analista: un *Bildungsroman*, *Teodoro Lecman* (Argentina)
- Acerca del mito de Teseo y el hilo de Ariadna - *Carolina Ackerman* (Argentina)
- El agobio de las certezas del psicoanálisis en extensión, con una presentación recortada, *Edwin Sánchez Ausucua* (México)
- Formação profissional: ¿da economia capitalista à libidinal? - *Gilvânia de Fátima Araújo* (Brasil)

Algunos artículos publicados en números anteriores de Acheronta (referidos especialmente al tema de *la formación de los analistas*)

- La formación del analista. Los impasses de Freud y la IPA - *Michel Sauval* (Acheronta n° 9) (Argentina)
- La formación del analista - *Francisco Pereña* (Acheronta n° 17) (España)
- ¿Porqué supervisar un caso? - *Norma Ferrari* (Acheronta n° 16) (Argentina)
- Formar, deformar, conformar (*Acerca de las categorías de lo transmisible y lo intransmisible en el advenir (institucional) del psicoanalista*) - *Jose Perres* - (Acheronta n° 4) (México)
- Las instituciones psicoanalíticas en México (Un análisis sobre la formación de analistas y sus mecanismos de regulación) *Guadalupe Rocha* (Acheronta n° 14) (México)

Algunos seminarios y artículos en otras áreas de PsicoMundo (referidos especialmente al tema de la formación de los analistas)

- La formación del analista - Seminario por internet, coordinado por Mario Pujó, en EduPsi
- La supervisión en las residencias - Elida Fernandez - Relatos de la Clínica n° 1

Dentro de esta sección, donde reunimos los trabajos que responden a la temática específica de este número ("*La formación del analista*"), proponemos varios agrupamientos en función de ciertos contrapuntos y/o subtemáticas.

Comenzamos con los trabajos de *Luis Tamayo*, *Tania Coelho dos Santos* y *Silvia Quesada*, que presentan desarrollos diferenciados sobre las relaciones de la formación del psicoanálisis con el saber. Mientras *Luis Tamayo* articula formación del analista a la invención del psicoanálisis, el saber el caso por caso, y la problemática del ser del analista (en asociación con referencias heideggerianas), *Tania Coelho dos Santos* articula el final de análisis con el pasaje del saber supuesto al saber expuesto, el lugar de la verdad, y el funcionamiento de estas referencias en la institución psicoanalítica, y *Silvia Quesada* analiza, a partir de lo considera ciertas "capilaridades" entre el discurso universitario y el discurso analítico, el funcionamiento de diferentes dispositivos de producción de saber y la función del más uno.

- En **La invención del psicoanálisis y la formación del psicoanalista**, *Luis Tamayo* recorre varios de los problemas planteados en la formación del analista, desde "*la formación 'universitaria de la Policlínica psicoanalítica de Berlín'*" hasta el "*L'analyste ne s'autorise que de lui même*" de J. Lacan. Incluye algunas cuestiones filosóficas, en particular una articulación con Heidegger, lo que lo lleva a pensar al analista por la vía del ser: "*el analista se juega su autorización en cada intervención, en cada sesión, en cada análisis. Y ello sólo se puede sostener porque el analista no **sabe** ser analista, sino que **es** analista*".

Luis Tamayo es Dr. en Filosofía. Miembro de l'*école lacanienne de psychanalyse* y de la *Heidegger Gesellschaft*. Actualmente Director académico del CIDHEM y responsable del seminario *Fundamentos filosóficos del psicoanálisis* del Postgrado en Filosofía de esa misma casa de estudios
Email: tamayo58@hotmail.com
(México)

- Em **A ciência e a verdade na formação do psicanalista lacaniano**, *Tania Coelho dos Santos* centra suas reflexões sobre a formação do psicanalista nas relações do sujeito da psicanálise com o sujeito da ciência, com ponto de partida nas afirmações de Lacan em "Ciência e Verdade". Articula nesse sentido questões relativas ao final de uma análise para Freud e para Lacan, as relações com o grupo psicanalítico, e com diferentes saberes: saber suposto/saber exposto no âmbito de uma comunidade psicanalítica, bem como nos avatares do saber e da singularidade do sujeito na formação e na carreira acadêmica ("*o dispositivo do passe (...) tem uma afinidade com o momento da defesa de uma tese*")

Tania Coelho dos Santos es Psicanalista, Membro da *Escola Brasileira de Psicanálise* e da *Associação Mundial de Psicanálise*. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro Coordenadora do Núcleo Sephora de Pesquisa
Email: taniacs@openlink.com.br
(Brasil)

- En **Acerca de la formación de los analistas**, *Silvia Quesada* aborda la función del saber en la formación del analista. La pregunta de fondo: "*¿que hacer con este real que se instala en la formación misma?*" conduce a la autora a analizar algunos de los impasses institucionales e intentar pensar cierta "*capilaridad entre el discurso analítico y el discurso universitario*". En el análisis de los diferentes dispositivos de producción de saber subraya la función del mas uno, ya que "*no se puede producir, ni investigar, ni compartir con otros un saber, desde el discurso de los ideales y la autoridad*".

Silvia Quesada es Psicoanalista, Profesora Adjunta de Psicoanálisis Freud Cátedra II Facultad de Psicología Universidad Nacional de Buenos Aires. Investigadora Ubacyt, evaluada y con categorización III
Email: squesada@fibertel.com.ar
(Argentina)

- A este agrupamiento podríamos asociar también los siguientes artículos publicados en números anteriores de Acheronta:
La formación del analista. Los impasses de Freud y la IPA - *Michel Sauval* (Acheronta n° 9) (Argentina)
La formación del analista - *Francisco Pereña* (Acheronta n° 17) (España)
¿Porqué supervisar un caso? - *Norma Ferrari* (Acheronta n° 16) (Argentina)

Siguen los trabajos de *Sonia Leite*, *Marisa Fenochio* y *Laura Squillario*, y *Luciana Lagioiosa*, *Paula Torres*, *Natalia Attademo* y *Carola Lagunas*, que abordan diferentes modalidades de un punto de vista aparentemente común: la importancia del lazo de trabajo entre analistas.

- En **Algumas palavras sobre a formação do psicanalista**, *Sonia Leite* analiza la pregunta "Para que serve uma instituição psicanalítica?", y propone la idea de un análisis permanente (interminable?), de la institución psicoanalítica. Para Leite, lo que se revela a lo largo de un análisis es "a precariedade dos ideais, dos saberes e dos lugares construídos, abrindo-se uma aposta permanente na invenção da existência". De ahí que el "espaço institucional se coloca como lugar privilegiado"; "o lugar do analista só pode ser pensado de um modo mítico e sempre dependente de um outro (analisante, pares, etc) que assim o reconheça a partir dos efeitos de uma práxis".

Sonia Leite es Psicanalista. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Membro do *Corpo Freudiano do Rio de Janeiro*. Coordenadora do Estágio em Psicanálise e Saúde Mental do IASERJ (Instituto de Assistência dos Servidores do Estado do Rio de Janeiro)
Email: soniacleite@uol.com.br
(Brasil)

- En **El analista y los lazos de trabajo**, *Marisa Fenochio* y *Laura Squillario* coinciden en parte con el artículo anterior, pero amplían el espectro institucional. Retomando el planteo de Lacan de que el analista es al menos dos, los autores subrayan el lazo de trabajo que implica el tiempo en que el analista teoriza sobre los efectos de su práctica: "es que así como el sujeto es un efecto, algo a advenir vía la transferencia, el analista en el acto analítico no es un a priori, sino que se efectúa vía los lazos que establece y la producción que de ello resulte, con lo cuál: el analista no es sin el lazo de trabajo".

Marisa Fenochio y **Laura Squillario** son residentes del Hospital de Emergencias Psiquiátricas T. de Alvear
Email: mfenochio@tutopia.com
(Argentina)

- Como en un eco del artículo anterior, en **Una aproximación a la formación en psicoanálisis**, *Luciana Lagioiosa*, *Paula Torres*, *Natalia Attademo* y *Carola Lagunas* analizan algunos avatares en la formación de los analistas en el contexto de la experiencia de una residencia hospitalaria, avatares ligados, principalmente, a las diferentes modalidades que toma la actividad de presentación y discusión de casos clínicos, ya que ahí es donde los autores ubican los efectos de formación.

Luciana Lagioiosa - Lic. En Psicología, UNLP. Residente de 2º año del HIAEP "Sor María Ludovica" de La Plata
Email: lucianalagioiosa@hotmail.com
Paula Torres - Lic. En Psicología, UNLP. Residente de 2º año del HIAEP "Sor María Ludovica" de La Plata
Email: pau_torres75@hotmail.com
Natalia Attademo - Lic. En Psicología, UNLP. Residente de 4º año del HIAEP "Sor María Ludovica" de La Plata
Email: attademonatalia@hotmail.com
Carola Lagunas - Lic. En Psicología, UNLP. Jefa de Residentes del HIAEP "Sor María Ludovica" de La Plata
Email: lagunasc@hotmail.com
(Argentina)

- A este agrupamiento podríamos asociar también los siguientes artículos publicados en números anteriores de Acheronta:
Formar, deformar, conformar (*Acerca de las categorías de lo transmisible y lo intransmisible en el advenir (institucional) del psicoanalista*) - *José Perres* - (Acheronta n° 4) (México)
Las instituciones psicoanalíticas en México (Un análisis sobre la formación de analistas y sus mecanismos de regulación) *Guadalupe Rocha* (Acheronta n° 14) (México)

Completamos con los trabajos de *Teodoro Lecman*, *Carolina Ackerman*, *Edwin Sánchez Ausucua* y *Gilvânia de Fátima Araújo*, en los que prima un estilo personal para dar cuenta de sus propias experiencias

respecto de diferentes aspectos de la problemática de la formación ¿Cuanto refleja, o no, este contrapunto de posiciones, algo del espectro de experiencias de formación de quienes buscan inscribirse en la práctica del psicoanálisis?

- En **La formación del analista: un Bildungsroman**, *Teodoro Lecman*, en un lenguaje poco habitual, cargado de juegos de palabras y de referencias a un "común saber", pone en duda la autorización de los analistas y las virtudes de la difusión popular del psicoanálisis: "*¿qué formación del analista para una formación del inconsciente, sin que caiga en la canallada o lo halle a Lacan por el camino convertido en slogan snob y a Freud en palmada famillonaria, en congreso de semejantes?*". La "penuria social" también se hace presente cuando el autor señala que "*la precariedad laboral reinante en el neocapitalismo salvaje, hace que toda formación consecvente vaya a contrapelo, sea cosa de locos o ilusos utopistas*".

Teodoro Lecman es Psicoanalista, Supervisor y Coordinador en distintas instituciones, Profesor de Escuela Francesa y gestor y profesor de la Maestría en Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la UBA, Autor de *Cuestiones de la Clínica*, ed. Tekné y *Cuerpo y símbolo*, Ed. Lugar y numerosos artículos, Colaborador del Diccionario del Psicoanálisis de Roudinesco y Plon, ed. Fayard y Ed. Paidós y Revisor crítico del Diccionario del Psicoanálisis de Chemama, ed. Larousse y ed. Amorrortu, Ex-Fundador de la *Escuela Argentina de Psicoanálisis*, Fundador de *Lecturas del Psicoanálisis*

Email: teolec@yahoo.com

(Argentina)

- En *Acerca del mito de Teseo y el hilo de Ariadna* - *Carolina Ackerman* analiza la supervisión desde el punto de vista de la "triada de crianza" de Winnicott y la asocia al resto del trípode freudiano por la vía del mito de *Teseo y el hilo de Ariadna* como metáfora de la relación entre el análisis personal y la formación del analista.

Carolina Ackerman es Lic. en Psicología UNMDP

Email: carolinackermann@gmail.com

(Argentina)

- En **El agobio de las certezas del psicoanálisis en extensión**, con una presentación recortada, *Edwin Sánchez Ausucua* habla de cierta imposibilidad de transmisión allí donde se manifieste una pérdida radical, una diferencia máxima.

Edwin Sánchez Ausucua es Psicoanalista, Miembro de la Clínica Psicoanalítica Yotán.

Email: sanausucua@hotmail.com

(México)

- En **Formação profissional: ¿da economia capitalista à libidinal?** - *Gilvânia de Fátima Araújo* presenta algunas de las dificultades y problemas que presenta la "formación" en ciertos institutos privados.

Gilvânia de Fátima Araújo es estagiário na Escola de Psicologia do Estado de São Paulo

Email: gilvaniafaraujo@hotmail.com

(Brasil)

La invención del psicoanálisis y la formación del psicoanalista

Luis Tamayo

Resumen

La pregunta ¿cómo debe formarse una analista? o, dicho en otros términos, ¿cómo transmitir la experiencia analítica? ha sido planteada de manera continua desde que Freud catalogó al psicoanálisis, junto con la educación y la jurisprudencia, como "profesión imposible". Esta pregunta no abandonó nunca la reflexión de los psicoanalistas. Y en la tradición abierta por J. Lacan también se encuentra presente y de manera relevante. 2 Entre la formación "universitaria" de la Policlínica psicoanalítica de Berlín y el *L'analyste ne s'autorise que de lui même* de J. Lacan se ha recorrido un largo camino. En este trabajo revisaremos algunos de los momentos fundamentales y trataremos de orientarnos con el modelo epistémico freudiano.

Introducción

Es bien conocido que cuando Freud se refería a los orígenes de su práctica no reconocía fuentes psicológicas o filosóficas, de esas tan caras a P.-L. Assoun y otros,³ sino que indicaba un dato preciso: el sueño ocurrido en la noche del 23 al 24 de julio de 1895, ese denominado por la tradición: el sueño de la inyección aplicada a Irma, 4 sueño que Freud mismo pudo leer de manera suficientemente convincente para generalizar la hipótesis, luego desplegada en la *Traumdeutung*: "el sueño es una realización de deseos". 5 Con dicho sueño, Freud inaugura un método que dará lugar nada menos que a lo que en la actualidad es denominado, a lo largo del mundo, como "psicoanálisis". Dicho método determinará, asimismo, la manera como se forman los terapeutas pertenecientes a dicha tradición. Estudiémoslo con cuidado.

Los orígenes del psicoanálisis

El sueño de la inyección aplicada a Irma inicia con una reunión en la cual Freud se acerca a su entonces paciente Irma para reprocharle que aún no acepte su "solución" ("*Lösung*"), diciéndole: "si todavía tienes dolores es por tu exclusiva culpa" a lo cual ella responde con una frase que hace dudar a Freud sobre su diagnóstico: "si supieses los dolores que tengo ahora en la garganta, el estómago y el vientre, me siento oprimida". A continuación Freud inspecciona la garganta (*Hals*) de Irma hallando unas formaciones rugosas semejantes a los cornetes nasales con abundantes escaras blanco grisáceas. Preocupado llama a otros colegas —el doctor M., Leopold, Otto— quienes repiten el examen y finalmente indican: "no hay duda, es una infección, pero no es nada; sobrevendrá todavía una disentería y se eliminará el veneno".

En ese momento Freud escribe:

"Inmediatamente nosotros sabemos de dónde viene la infección. No hace mucho mi amigo Otto, en una ocasión en que ella se sentía mal, le dio una inyección con un preparado de propilo, propileno, ácido propiónico, *trimetilamina*... 6 No se dan esas inyecciones tan a la ligera... Es probable también que la jeringa no estuviera limpia".⁷

En su estudio de este sueño Freud señala que lo que buscaba con el mismo era evitar la culpa que sentía por la ausencia de resultados satisfactorios en el tratamiento de Irma, vengándose así de Otto — Oscar Rie, su excolaborador y pediatra de sus hijos— el cual, en un encuentro realizado la víspera, había respondido a la pregunta de Freud acerca del estado de Irma: "está mejor, pero no del todo bien", lo cual Freud interpretó como un reproche. En el sueño, Freud tomó venganza de Rie al responsabilizarlo del malestar de Irma por su "descuidada inyección" de trimetilamina y una sustancia considerada por Freud y Fließ como fuertemente ligada con el líquido seminal.

Resumamos. Al inicio del sueño, Freud reprochaba a Irma no aceptar su solución (*Lösung*) y, al final, la causa del malestar de Irma era también una solución (*Lösung*) de trimetilamina. Freud, por tanto, dado que era el que indicaba la "solución" que la aliviaría de sus malestares, seguía siendo el responsable. Como

podemos derivar fácilmente (aunque Freud nunca lo reconoce en el texto) el médico se estaba culpando por sus deseos eróticos respecto a su paciente — y amiga — Irma.

No me extenderé más en la interpretación freudiana de este sueño, la cual ha recibido numerosas lecturas y críticas,⁸ tan sólo recordaré lo planteado por Jacques Lacan en la sesión del 16 de marzo de 1955 como interpretación de dicho sueño en la cual hace decir a Freud:

"Yo soy ese que quiere ser perdonado por haber osado comenzar a curar tales enfermos, que hasta el presente no se les quería comprender y a quienes se prohibía curar. [...] Yo soy ese que no quiere ser culpable, pues es siempre culpable el que transgrede un límite impuesto, hasta entonces, a la actividad humana. [...] Mi ambición fue más grande que yo. La jeringa estaba sucia sin duda. Y justamente en la medida en que he deseado demasiado, en que he participado en esa acción donde he querido ser, yo, el creador y no soy el creador. El creador es alguien más grande que yo. Es mi inconsciente, es esta palabra que habla en mí, más allá de mí".⁹

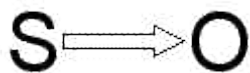
El modelo epistémico del psicoanálisis freudiano 10

Ubiquémonos en la situación del Freud que se encuentra ante su sueño princeps, ante el asombro de las imágenes y aún bajo el influjo de las emociones concomitantes. Ese Freud no aceptó considerar su sueño, tal y como hacían los neurólogos de la época, como una "actividad errática del cerebro", Freud prefirió considerarlo como un fenómeno cargado de sentido y se abocó a descifrarlo. Acto seguido inició el análisis: divide al sueño en escenas y asocia respecto a los elementos presentes en cada una de ellas, dejándose llevar por su pensamiento y tratando de no omitir detalle alguno. Al final del proceso Freud tenía un texto mucho más amplio que le obligaba a reconocer un deseo reprimido por él mismo, un deseo que sólo a contramano admitía y cuyo rechazo de su parte era una prueba más de su validez.

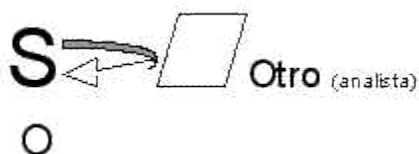
Y eso que Freud descubriría se lo comunicaba, por vía epistolar, a su amigo berlinés, al otorrinolaringólogo y sexólogo aficionado W. Fliess, quien le contestaba (no sabemos qué, su correspondencia está perdida) lo necesario, y con el tino suficiente, para que Freud siguiera escribiéndole.

En resumen, en esa situación, tenemos a un Freud que se busca y se rebusca a sí mismo¹¹ ante otro con el fin de encontrar el sentido de sus sueños y demás formaciones del inconsciente. Freud no estudiaba un objeto externo, sino que lidiaba con una parte, oscura y enigmática, de sí mismo, con una parte de su subjetividad reprimida. Freud no era un sujeto que investigaba un objeto sino un sujeto que se miraba a sí ante otro.

Como se puede apreciar en el modelo epistémico del psicoanálisis se deja atrás el esquema que las ciencias utilizan para pensar la relación con su objeto:



para establecer otro modelo:



En el cual el sujeto (el analizante) se investiga a sí mismo gracias a la pantalla de la transferencia que constituye el analista.

Resumiendo, en el psicoanálisis existe una inmanencia entre el sujeto y el objeto, en el psicoanálisis no se deja fuera al sujeto, se trata de una investigación del analizante sobre sí mismo ante otro, la cual conduce

a modificar la propia vida, a generar un analista. Y analista es aquél —y esto hay que decirlo con claridad— que ha cursado hasta el fin su análisis, descubriendo en tal experiencia la existencia de procesos inconscientes propios, y por ello comunes; analista es aquél que ha establecido un compromiso con la verdad, con su verdad, y que se aboca a su libertad y entendida no como el *liberum arbitrium* o "capacidad electora" sino como lo que Heidegger despliega en el § 74 de *El ser y el tiempo*, es decir, como la "asunción de la tradición heredada, lo cual puede escribirse con la fórmula: *werde was du bist!* (¡illega a ser lo que eres!).

El psicoanálisis es un espacio en el cual el analizante, conminado por sus síntomas, se pregunta por el sentido de su vida, por su ser. En el diván aparecen, "aterrizados", los grandes problemas filosóficos y es ahí donde encuentran solución, en acto, dichos enigmas (si es que realmente merecen esa denominación).

En el psicoanálisis, lo reitero, dado que el analista no opera como un sujeto que estudia a un objeto "exterior" —el paciente — se construye un espacio donde el impaciente analizante se estudia a sí mismo, en tanto "*sujetobjeto*", ante ese Otro denominado "analista". Situación que culmina, según la tradición abierta por J. Lacan, en una "destitución subjetiva" del analizante, en el paso de analizante a analista. Toda situación analítica es, en principio, formativa. Revisemos esta tesis con cuidado.

La formación de los psicoanalistas¹²

En el capítulo III ("La Asociación Psicoanalítica Internacional") del tomo II de la *Vida y obra de S. Freud* elaborada por E. Jones, éste realiza no sólo un recuento de lo acaecido en esos años al "movimiento psicoanalítico" sino también un largo resumen de un texto peculiar de Freud: *Tótem y tabú*.

De tal texto Freud opinaba en 1913:

"escribo el Tótem con la sensación de que es mi obra mas importante, la mejor, quizá mi última gran obra [...]. No he escrito nada con tal convicción desde La interpretación de los sueños". 13

Recordemos los elementos de tal texto. Después de analizar con detalle las características de los diversos tipos de tótem de los aborígenes australianos, Freud estudia sus tabúes, relacionando todo esto con el carácter obsesivo e infantil. Posteriormente desarrolla lo que ha sido denominado "un mito freudiano": la comida totémica. 14

La comida totémica consiste —a grandes rasgos— en lo siguiente: Freud considera que en los albores de la sociedad humana existía un amo, el padre primordial, el cual era el tirano de su comunidad, era dueño de todas las hembras y sometía por la fuerza a todos sus hijos varones. Situación que condujo a que, en un momento dado, los ultrajados se amotinassen derrocando, asesinando y devorando al padre, instituyendo así una sociedad de iguales. Según Freud, en los carnavales, donde está permitido violar las leyes e incluso comer al tótem se recuerda ese evento parricida que dio origen al "clan fraterno".

Ahora bien, ¿esto es un mito? Recordemos lo que indica Claude Levi-Strauss en el volumen I de sus *Mitológicas* subtítulo *Le cru et le cuit*: "un mito proviene de la sociedad" 15, el carácter social del mito, su transmisión generacional, es un elemento indispensable para que un mito pueda ser considerado como tal.

La comida totémica freudiana no posee tal carácter, es decir, no sería entonces un mito, entonces ¿qué es?

Considero que la comida totémica es una fantasía de Freud derivada de la realidad en la cual vivía. La comida totémica tiene un asidero en esa realidad. ¿En qué realidad? ¿En la de desear matar a su propio padre? ¿al pobre Jacob que tantas tuvo que aguantar? Sí, pero no sólo eso. Me parece que esa fantasía de Freud se refiere, como deja entrever Jones, directamente a su "movimiento psicoanalítico", al asesinato y devoración que temía de sus discípulos debido a su posición como "padre de la horda". ¿No será que ese gobernar "tras bambalinas", ese no asumir nunca la presidencia de la Internacional psicoanalítica, se debió al temor que sentía de ver realizada dicha fantasía?

Sus discípulos, la posterior Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), por tanto, actualizaban la fantasía freudiana. Ahora bien, ¿qué era la IPA? ¿cuáles fueron las causas de su surgimiento?

En el artículo titulado "El control, una dificultad de nominación", 16 M. F. Sosa narra que la IPA fue creada a instancias de Freud, quien, en 1910, pidió a S. Ferenczi que elaborara un proyecto de constitución de una Asociación Psicoanalítica Internacional. En dicho texto Ferenczi escribe:

"[...] el peligro que nos acecha, por decirlo así, es el de ponernos de moda y que el número de los que se llaman analistas sin serlo aumente rápidamente".

Mas no podrán impedirlo, Freud mismo lo contradirá, por lo menos eso hizo cuando su encuentro con Groddeck.

Analicemos ese evento.

G. Groddeck, médico masajista de Baden Baden, envía a Freud, el 27 de mayo de 1917, una misiva donde, después de disculparse por publicar en 1912 un texto donde efectuaba "un juicio prematuro [y negativo] sobre el psicoanálisis", realiza un elogio de la obra freudiana y le plantea que, en su práctica clínica, ha notado que existe un "Ello", "una fuerza por la que somos vividos mientras creemos que somos nosotros quienes vivimos", un Ello que "forma al hombre, que hace que piense, actúe y enferme", hallando correspondencias entre ese Ello y el Inconciente de Freud. A continuación le pregunta lo siguiente:

"Tras la lectura de la Contribución a la historia del psicoanálisis se me ha apoderado la duda de si debo contarme entre los psicoanalistas de su definición. No desearía considerarme como partidario de un movimiento si por ello he de correr el riesgo de ser rechazado". 17

Hasta aquí la solicitud de Groddeck a Freud, lo curioso es lo que le responde —apenas una semana después— Freud:

"[...] observo que usted me pide con urgencia que le confirme oficialmente que no es usted psicoanalista, que no pertenece usted al grupo de los adeptos, sino que más bien debe pasar por algo original, independiente. Evidentemente le proporcionaría un grato placer si le apartara de mí y le pusiera donde se encuentran Adler, Jung y otros. Pero no puedo hacerlo, tengo que reclamarle a usted, tengo que afirmar que es usted un espléndido psicoanalista que ha comprendido plenamente el núcleo de la cuestión. Quien reconoce que la transferencia y la resistencia constituyen los centros axiales del tratamiento pertenece irremisiblemente a la horda de los salvajes. Que al `Ic' [inconsciente] lo llame `Ello' no es objeto de la menor discrepancia". 18

Freud conocía a Groddeck sólo por esa primera —y no precisamente extensa— carta. Así, Groddeck se convirtió en el hijo pródigo que Freud defendía contra el odio fraterno.

Sus discípulos más antiguos no podían permitir que Freud siguiese aumentando la fraternidad con tal ligereza.

Dos años más tarde, en 1919, M. Eitingon y E. Simmel fundan la Policlínica psicoanalítica de Berlín donde, además de proporcionar atención a bajo costo, se formaban "sistemáticamente" psicoanalistas. En 1925 Eitingon plantea el proyecto que dio origen a los ITC (siglas en inglés de los Comités internacionales de entrenamiento). Ahora bien, ¿por qué fue precisamente Eitingon quien se encargó de este asunto?

Recordemos que, ante el inminente fallecimiento de Anton von Freund, Freud prometió a Eitingon el anillo que el enfermo aún portaba, y que, cuando murió, su mujer se negó a entregar a Freud, lo que hizo que éste le diese su propio anillo a Eitingon. Este acto tuvo consecuencias, durante varias décadas Eitingon fue el pastor de la horda, el que "uniformó" a los psicoanalistas.

Y ello derivó en una clínica uniformada.

Años después, en ocasión de las discusiones relativas a la obra *El trauma del nacimiento* de Otto Rank — texto que implica una vuelta a la teoría traumática— Freud escribirá, tolerante, que nada impedía que pudiesen cohabitar bajo el techo del psicoanálisis aquellos que considerasen como lo central al complejo de Edipo y castración y, por otro lado, aquellos que pensarán que lo era el trauma del nacimiento. Poco tiempo después, Freud cambiará de opinión y rechazará abiertamente la concepción de Rank, produciéndose un fuerte desagraviado que produjo el exilio de Rank hacia los U.S.A.

Antes de que eso ocurriese hay un evento que considero importante resaltar. Una vez que Rank hubo tomado la decisión de partir a los U.S.A. no logra hacerlo. Inicialmente —ya hechas sus maletas— Rank no puede salir de Viena; en un segundo intento vuelve a la capital austriaca desde París.

Transcurría el año 1926. En ese retorno Rank arrepentido visitará a Freud y le abrirá su corazón. Freud — si confiamos en sus palabras — lo "analizará" y "curará" en unas cuantas sesiones. Acto seguido hará saber esto al resto de los miembros del Comité (un escogido grupo de psicoanalistas conformado, en aquel entonces, por Freud, Abraham, Jones, Eitingon, Sachs, Ferenczi y Anna Freud) pero ellos no perdonarán a Rank y el cual, dicho sea de paso, ya había sido reemplazado al interior del Comité por Anna Freud misma — no dejándole otra salida que el autoexilio.

Si examinamos la "cura" de Freud efectuada en Rank no podemos sino estar de acuerdo con el comentario que E. Lieberman plantea en su biografía de Rank *Acts of Will, the life and work of Otto Rank*, donde cuestiona la concepción de "cura" de Freud, dado que a Rank sólo lo sometió y obligó al abandono de sus más profundas convicciones:

"De un solo golpe, Rank niega su teoría y la experiencia que la vida le había aportado y esta es una muy triste observación respecto a un análisis `logrado"'. 19

Rank fue considerado "curado" por Freud cuando se sometió a las ideas del patriarca. Y de ahí derivará el objetivo terapéutico de los postfreudianos de la *Ego psychology*: la identificación con el terapeuta.

Freud favorecía que el final del análisis fuese concebido como una identificación a su persona. Y no sólo favorecía la identificación en el plano teórico. Paul Roazen en su texto *Hermano animal, la historia de Freud y Tausk 20* comenta no sin asombro el enorme parecido de muchos analistas con respecto a Freud, la misma barba, los mismos anteojos, etc.

Desde 1912 Freud señalaba la conveniencia del análisis personal del analista practicante, pero en aquél entonces él no entendía, como ya se dijo, por "psicoanálisis del analista" sino el estudio cuidadoso de los propios sueños.

En otros casos —vgr. el de Siegfried Bernfeld que estudiaremos a continuación— Freud incluso desaconsejó el análisis personal y la formación en los ITC de Berlín indicando tan sólo una supervisión con él mismo.

Años atrás quizás había recomendado lo mismo a Otto Rank: en 1923 Freud escribirá a Jones —a partir de un altercado de Jones con Otto Rank— que el "pequeño Otto" era una persona respecto a la cual, en el curso de muchos años, él *no había pensado, en ningún momento, que requiriese análisis*. No pasará ni un año antes de que Freud reproche a Rank proyectar en su libro *El trauma del nacimiento* sus complejos inanalizados.

Pocos años después el análisis del analista será requisito indispensable en todas las asociaciones psicoanalíticas del mundo.

Al ubicar a sus pacientes como seguidores fieles, es decir, al desear enamorados de su teoría, el deseo de Freud se convertía en un deseo no analítico, lo cual, desgraciadamente, se reflejará en la institución forjada bajo su auspicio: la I.P.A.

En su texto *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, 21 M. Safouan realiza el estudio de un interesante disidente de la IPA: Siegfried Bernfeld.

Bernfeld plantea —en 1950— que la historia de la formación de los analistas es divisible en dos periodos: uno, que va de los orígenes a 1923-24 —cuando se creó el Instituto psicoanalítico de Berlín— y la otra que va de esa fecha en adelante.

Lo que diferencia a esos periodos es que en el primero no era obligatorio hacer un análisis didáctico.

Bernfeld, que se formó en el primer periodo, ofrece su testimonio: en 1922 preguntó a Freud si debía realizar un análisis didáctico antes de iniciar su práctica clínica como recomendaban en Berlín. Freud, en su respuesta, a la vez que desautorizó a los berlineses, aconseja a Bernfeld iniciar su práctica diciéndole:

"Es absurdo, vaya. Seguramente encontrará dificultades. En ese momento veremos qué podemos hacer para sacarlo del apuro". 22

No me extenderé más con el testimonio de Bernfeld; está claro que los Comités Internacionales de entrenamiento (ITC) de la IPA se constituyeron como un intento de solucionar el problema de la probable falta de coherencia futura del discurso analítico, derivada a la formación independiente a la ofrecida por la Asociación Psicoanalítica Internacional. Los ITC de la IPA surgieron debido a un afán normalizador, uniformante.

¿Cuáles fueron las consecuencias de tal sistematización de la formación de los analistas?

Para los ITC de la IPA la formación del analista se desarrollaba en tres ámbitos: el análisis didáctico, el análisis de control y la formación teórica. Esto, que a primera vista parece una formación "integral", ante la mirada cuidadosa se derrumba, hace agua por todos lados. Estudiémoslo con cuidado:

El análisis didáctico. Un analista *debe* analizarse pregona la institución; analizarse es *un deber*. ¡Qué pronto se olvidó al Zolá de *La obra maestra*! En dicha obra el poeta nos muestra que el deseo sucumbe ante el imperativo. Por ello no puede ser sino infortunada la formalización de la relación de Claude y Christine, los protagonistas de la obra: "la esposa había destruido a la amante y el matrimonio parecía haber liquidado el amor".

Cuando un *deseo* se convierte en *deber* se esfuma.

Al hacer los ITC del deseo de analizarse un deber ocasionaban su desaparición. La formación corría el riesgo de devenir una farsa.

Además, los ITC indicaban al candidato la lista de didactas, la lista de elegibles, es decir, pretendían incluso domeñar la transferencia. Los ITC, en última instancia, en algún caso llegaron a prohibir la transferencia. Y si —por último— a esto le sumamos que los ITC prescribían que los análisis didácticos debían durar un número predeterminado de horas o de años, lo cual implica negar la particularidad de cada caso, nos damos cuenta de lo insostenible de esa "solución".

El análisis de control. "Un analista debe controlar sus primeros análisis" [otra vez el imperativo] pero... ¿con quién? Desde 1949 se estableció que debía ser con un analista diferente al analista didacta lo cual, sabemos, difunde la transferencia dificultando su "efectuación". 23 Tal análisis de control, por tanto, más que favorecer la formación del analista la dificulta, haciendo de la formación del analista en el control un mero *savoir faire* que, en su versión más degradada —pero no por ello más rara— se reduce al aprendizaje de una serie de reglas terapéuticas. En su artículo: "Sobre el control/supervisor analítico", Pasternac concluye:

"[...] un control institucional impuesto como una condición administrativa no puede ser otra cosa que una actividad formativa que modela en función de una ortodoxia y se inserta en un mecanismo

pedagógico de reproducción. En suma, una actividad que constituye la negación de la experiencia analítica". 24

La teoría analítica.

A la muerte del patriarca, las diversas versiones de la teoría analítica hicieron su aparición, ya no existía el riesgo de expulsión. En el "clan fraterno" ninguno se asumía, inicialmente, como el dueño del saber. Así aparecieron diversos "uniformados": kleinianos, freudianos "ortodoxos" y annafreudianos... Donde algunos eran seguidores fieles y otros "continuadores" o reformadores. Tales versiones se diferenciaban en sus saberes, no en lo relativo a la formación de sus candidatos. Los institutos que incluso dejaron de pertenecer a la IPA conservaron el mismo cuadro formativo: análisis didáctico, análisis de control y formación teórica. En muchos de tales institutos se olvidó, también, lo que Freud indicó claramente: que la formación analítica no tenía nada que ver con la médica. 25 Por tal razón, llegaron a exigir a sus candidatos tal título universitario como requisito de ingreso a la "formación". Freud no opinaba de esa manera. Para él los legos *sí* podían ejercer el análisis. Para Freud el psicoanálisis no era una especialidad médica o psicológica.

J. Lacan va a subvertir el modelo de la formación de la IPA, se dio cuenta de que un análisis se revela didáctico no al iniciarse —funcionando como un requisito— sino al terminar: si el análisis produjo un analista *fue* un análisis didáctico, si no, pues no. Desde la concepción lacaniana no se puede nominar, con antelación, a un análisis como didáctico.

Como podemos apreciar, el modelo de formación de analistas de la IPA de aquél entonces sufría graves anomalías, por ello Lacan, quién llegó a ser didacta de la IPA francesa, propondrá otro modelo, el cual desarrolló a lo largo de 15 años, desde su "excomunió" de la IPA en 1953 hasta su "Proposición del 9 de octubre de 1967". A continuación plantearé tan sólo las modificaciones de Lacan al modelo de formación de los analistas de la IPA.

El modelo lacaniano de la transmisión del psicoanálisis

En primer lugar, como decíamos, para Lacan un análisis se revela didáctico no al iniciar sino al terminar. El deseo de convertirse en analista es un síntoma más, un elemento más a *analizar* al interior de dicho tratamiento, no a *canalizar* a un instituto de "formación de analistas". Asimismo, la práctica lacaniana del control permite su realización con el mismo analista, facilitando así la efectuación de la transferencia. Por último, la formación respecto a la doctrina analítica no está ordenada con base en el discurso universitario con su *curriculum* fijo y uniformante, sino que se desarrolla en seminarios y *cartels* 26 que dejan en total libertad al interesado que, por serlo, puede asumir responsablemente su deseo de reflexionar acerca de la doctrina analítica.

Otro elemento que subvirtió verdaderamente la concepción de la formación analítica de la IPA, fue el planteamiento lacaniano de que el analista "*ne s'autorise que de lui même*" (no se autoriza más que por *el* mismo 27), es decir, que el candidato no debía esperar a que el didacta le indicase cuándo podía iniciar su práctica (cuándo consideraba que ya interpretaba "bien", es decir, como él, según una lógica de la duplicación), sino que el analista se autoriza a realizar el análisis por *Lui même* [El mismo]. Acto que no es efectuado en soledad sino ante otro, *Lui* [E]. Dicho de otra manera, es su analizante el que lo constituye como analista.

No sobra señalar que no cualquier paciente es "analizante". Un analizante se reconoce por el estilo, por el trato a sus lapsus, sueños y demás formaciones del inconciente, trato que no puede sino reiterar el de Freud. Cuando, por ejemplo, un analizante "comete" un lapsus no puede sino detenerse y otorgarle la máxima atención, pues sabe que a través de él se expresa una región desconocida de sí mismo. Un "no analizante", al contrario, simplemente lo considera un "error" y pretende pasarlo por alto tan pronto como le sea posible.

Las modificaciones realizadas por Lacan a la formación de los analistas conducirán a una manera muy peculiar de concebir la clínica analítica.

El psicoanálisis es un delirio que quizás porte una ciencia, indicó Lacan. Ese delirio, que Freud inicia, permite a los analistas percatarse del inconsciente y llega a generar, en su versión más degradada, "saberes" sobre cómo interpretar, cómo establecer el encuadre, qué mirar, etc., lo cual permite establecer una tipología de analistas: "si interpreta de tal manera es kleiniano, si lo hace de tal otra es lacaniano", etc.

Dicho "saber analítico" llega a reproducir la banalidad nosográfica... se podría establecer una tipología, una especie de *DSM-IV* (siglas en inglés del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales IV*) con dichos tipos de saberes.

Y la tipología nosográfica, como bien sabemos, no es sino una inyección de psiquiatría en la práctica analítica. 28 La nosología se opone frontalmente a la práctica del "caso por caso", esa que Freud sostenía cuando afirmaba que al afrontar cada nuevo analizante era menester poner en suspenso todo el saber anterior, pues esa posición era la única que garantizaba la aparición del fecundo asombro.

Si se recorta el texto de Lacan también se le puede convertir en un saber teorizable, esquematizable, en un saber seriable —Lacan I, Lacan II, Lacan III, Lacan IV— uno en el cual los "amos del discurso lacaniano" indicasen los elementos importantes, olvidando lo que el propio Lacan escribía en su texto titulado: "Variantes de la cura tipo": el problema de los institutos es que enseñan un saber "predigerido" 29.

Se pueden imaginar que no es una práctica muy agradable consumir lo ya "predigerido". Para dichos saberes sobre Lacan siempre será imposible la comprensión de la existencia del analista.

El psicoanálisis es un arte *di levare*, 30 una práctica "caso por caso", que no permite "métodos de enseñanza" que permitiesen configurar una tarea docente tradicional. El modelo artesanal,³¹ por tanto, asienta, en esta práctica, sus fueros.

Afortunadamente ello no implica que en las instituciones denominadas psicoanalíticas no pueda haber psicoanálisis efectivo y, por tanto, la formación de un analista. Pero ello ocurre, hay que decirlo con claridad, a pesar de las instituciones. No es raro, desgraciadamente, encontrar analistas "titulados" que, ante la imposibilidad de sostener la transferencia de sus "pacientes", terminan refugiándose en teorías psicológicas no castradas³² que indican recetas claras a su actuar: bioenergética, terapia racional emotiva, gestalt, biofilia frommiana, incluso Reiki japonés.

Sin embargo, si los Institutos de enseñanza del psicoanálisis y las Universidades con Escuelas de psicología "orientadas psicoanalíticamente" *admiten que no forman psicoanalistas* —como una Facultad de filosofía sabe que no forma filósofos sino, a lo sumo, "críticos de la filosofía"— *podrían encontrar su lugar preciso: el de espacios que poseen la gran virtud de reunir* —y, por tanto, de poner a pensar juntas— *a personas interesadas en temáticas similares, generando sinergia y crítica fecunda, posibilitando la emergencia del discípulo en su seno*. Instituciones así, que tendrían que despojarse del aparato universitario de las evaluaciones y los títulos, podrían contribuir claramente al desarrollo del psicoanálisis.

No fue otro objetivo el que orientó a la concepción clínica de Jacques Lacan, la cual hace decir recientemente a J. A. Miller:

"la formación lacaniana, por ser menos formalista que la de la IPA es tanto más exigente". 33

La clínica del caso

Como ya se ha señalado, el estudio "caso por caso" es lo característico de la clínica lacaniana. Dicha clínica no tiene más fundamento que la presencia del analista.

Esa clínica sólo es posible gracias a la operación que Lacan denomina su "retorno a Freud", en la cual Lacan se asume freudiano, operación que hace decir a Lacan: "Yo, la verdad, hablo", incorporándose no al saber de Freud sino al ser que, por ello, es un *des-ser*. La frase "Yo soy freudiano", me parece, es la marca de la destitución subjetiva de Lacan. M. Viltard, en "El ejercicio de la cosa freudiana" apunta algunos elementos en esa dirección:

"Con *La cosa freudiana*, Lacan puso en juego el real, y por el hecho mismo del dispositivo por él construido y de la prosopopeya proferida, 'freudiano' nombre común se convirtió en un nombre de Lacan. ¿Quién eres?, yo soy freudiano, confesión de no ser sino eso que va al polvo[...]. He aquí a Lacan deviniendo freudiano, no como resultado de una construcción arbitraria o de un comentario más o menos literario de Freud o de una sumisión al texto de Freud sino por el ejercicio de *La cosa freudiana*. El se convierte en lo contrario de un seguidor incondicional de Freud: 'el texto de Freud, incontestablemente explosivo, está lejos de ser satisfactorio, ¡eso confunde todo!' exclama. Y si habla de la lectura de Freud lo hace ahora en los términos propios de los ejercicios espirituales: exhorta a una lectura de Freud como 'búsqueda en acción', como 'ejercicio para formar los espíritus' recomienda 'la vigilancia' respecto a la verdad." 34

Esta operación conducirá a una clínica peculiar, a una clínica imposible de generalizar.

Prueba de esto lo hallamos no sólo en los testimonios que recoge E. Roudinesco en su *Histoire de la Psychanalyse en France* 35 sino también en el texto de Allouch: *Hola... ¿Lacan? Claro que no.* 36

En la clínica lacaniana no hay sesión tipo, no hay encuadre fijo ni un modo común de la actuación del analista. Lo único común es la presencia del analista.

El analista se juega su autorización en cada intervención, en cada sesión, en cada análisis. Y ello sólo se puede sostener porque el analista no **sabe** ser analista, sino que **es** analista.

La formación de un analista no consiste en llenarlo de saberes "analíticos", sino en realizar una destitución subjetiva, la cual M. Safouan, un importante discípulo de Lacan, definió así:

"El fin del análisis concierne a las relaciones del analizante no con la persona de su analista sino con el análisis. Es, si cabe la expresión, el momento en que el algoritmo del sujeto que supuestamente sabe entrega su secreto de que es también el algoritmo de lo que Lacan llama "el constituyente terciario de la función analítica", o bien del objeto (a), del que entonces se pone de manifiesto que el analista no era más que el depositario. Así es como por gracia del analizante el analista se ve afectado por un 'des-ser', mientras que por su parte el analizante recibe una 'destitución subjetiva', que estaba ya implícita en la 'primera norma fundamental'" 37.

En *Letra por letra*, J. Allouch afirma que en el fin del análisis el sujeto ve despedazarse su nombre propio en pequeñas letras, destitución subjetiva que le permitirá realizar esa operación textual denominada psicoanálisis. Sólo ello posibilita el estar atento a la letra y la realización del análisis "caso por caso".

Lacan, gracias a su "retorno a Freud", no es más una versión, un saber, sino que *es* analista, acto que tiene efectos de saber, pero de saber del inconsciente, de saber textual, no de un saber teórico, universitario. ¿Cuál es la diferencia entre el saber del analista y el propio del discurso universitario, es decir, de las "versiones" de analista? Esta pregunta Safouan la responde con una cita de Lacan:

"El analista 'experimentado' es, de acuerdo con la fórmula lacaniana, aquel que 'no está sin su ignorancia'" 38.

Con su "retorno a Freud", Lacan —sin salir del campo freudiano— deja de ser un seguidor fiel y, por ende, anulado, para ubicarse del lado de Freud; Lacan no forma parte de la fraternidad producto del asesinato del Padre primordial. Lacan no es un miembro más del "Clan fraterno", lo cual no impide que algunos que se autonombren "lacanianos" constituyan un nuevo tipo de cofradía parricida.

Y no crean que es sencillo escapar de esa tendencia. Afortunadamente la transmisión realizada por Lacan mismo nos apoya en esa dirección. En su último seminario realizado en la Ciudad de México, 39 Jean Allouch inició su exposición con la pregunta: ¿qué insulto dirigirían a Lacan? El objeto de Allouch con esa pregunta no era generar animadversión contra Lacan ni tampoco estimular una catarsis sino, simplemente, mostrar un rasgo característico de la obra lacaniana: su "*anthorisme*", es decir, su tendencia a hablar de manera tal que, de dos afirmaciones sucesivas, la segunda corrigiese o, incluso contradijera, a la primera, produciendo lo que Lacan mismo denominó las "*varités*".⁴⁰ Esta característica de la obra lacaniana impide

que sea referida de manera dogmática, pues lo único que podría, sin contradicción, citarse de la obra de Lacan sería lo que dijo inmediatamente antes de morir. Esa cualidad hace "no existir" a Lacan (si "existir" consiste en sostener resueltamente una proposición). Lacan "existe" gracias al otro que lo hace existir. La tarea de sus discípulos es hacer existir a Lacan: ¿qué dijo Lacan? Lo que yo digo que dijo. Al obligar, por el tipo de transmisión que realizó, a que solo pueda citársele de esa manera, Lacan permite a sus discípulos no perder su responsabilidad cuando refieren la obra de su maestro.

En resumen, Lacan subvirtió, como espero haberlo mostrado con claridad, la transmisión del psicoanálisis y la formación de los psicoanalistas de manera definitiva gracias a la recuperación cuidadosa y decidida del modelo originario freudiano, ese donde el paciente no es un objeto a reeducar o a adaptar por un sujeto, el terapeuta, sino un analizante que se investiga a sí mismo ante Otro y que, por tal razón, está obligado a reiterar el camino freudiano.

Cuernavaca, Morelos, 12 de diciembre del 2005

Notas

2 Entre múltiples estudios cabe citar: Safouan, M., *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, Paidós; Sosa, M., "El control, una dificultad de nominación" en *Puntuación y estilo*, SITESA, México, 1989; Millot, C., *Freud Antipedagogo*, Paidós; así como el volumen titulado: "La transmisión del psicoanálisis", *Artefacto 3*, México, 1992.

3 Assoun, P.-L., *Introducción a la epistemología freudiana*, Siglo XXI, México, 1982; Tappan, J.-E., *Epistemología y psicoanálisis*, México, 2004.

4 Freud, S., "Traum vom 23./24. Juli 1895" en *Die Traumdeutung*, Fischer, Frankfurt am Main/Hamburg, 1964, pp. 98-109.

5 "Der Traum ist eine Wunscherfüllung" en *Die Traumdeutung*, *op. cit.*, p. 110 ss.

6 Me permito poner en *itálicas* este vocablo porque Freud también lo subraya, a la manera alemana en el original, es decir, separando las letras, lo cual no es respetado en las versiones castellanas.

7 Grinstein, A., *Los sueños de Sigmund Freud*, SXXI, México, 1982, p. 19.

8 Entre los numerosos estudios escritos al respecto (Anzieu, Grinstein, Schur, Erikson) cabe destacar los brillantes ensayos que Manuel Hernández García ha publicado en *me cayó el veinte* 4, 5 y 6 (2001 y 2002), los cuales permiten situar, de manera convincente, el deseo inconsciente de Freud presente en dicho sueño: pagar con la vida de su hija mayor, Matilde, por haber provocado, con sus inyecciones de sulfonal, la muerte de una paciente del mismo nombre, así como sus deseos eróticos respecto a su paciente Anna Hammerschlag / Emma Eckstein (desde mi punto de vista, y en esto difiero de lo planteado por Hernández García, la identidad de la Irma del sueño corresponde, al menos, a estas dos pacientes de Freud)

9 Lacan, J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Sesión del 24 de noviembre de 1954.

10 Este trabajo apareció en la Revista de la Universidad, UNAM, México, noviembre de 2003.

11 No fue otra la manera como Heráclito denominó la actividad que lo hizo filósofo (Fragmento 101). Cfr. *Los presocráticos*, versión J. D. García Bacca, FCE, México, 1980.

12 El siguiente apartado resume lo afirmado en el capítulo 3 de mi libro *El discipulado en la formación del psicoanalista*, ICM/CIDHEM, México, 2004.

13 Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 94.

- 14 Freud, S., "Totem y tabú", en *Obras completas, Vol. XIII*, Amorrortu, Bs. As., 1976, p. 135ss.
- 15 Levi-Strauss, C., *Mitológicas*, Vol. I, F.C.E., México, 1986, p. 47.
- 16 Sosa, M. F., "El control: una dificultad de nominación", en *Puntuación y estilo en psicoanálisis*, SITESA, México, 1991, p. 61.
- 17 Groddeck, G. y Sigmund Freud, *Correspondencia*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 33.
- 18 *Ibidem*, p. 38.
- 19 Lieberman, E. J., *La voluntad en acte. La vie et l'oeuvre d'Otto Rank*, PUF, París, 1991, p. 297.
- 20 Roazen, P., *Hermano animal, la historia de Freud y Tausk*, Alianza editorial, Madrid, 1973, p. 12.
- 21 Paidós, Bs. As., 1984.
- 22 *Ibidem*, p. 17.
- 23 Cfr. Allouch, J., *La efectuación de la transferencia*, Ediciones psicoanalíticas de la letra, México, 1988.
- 24 Pasternac, M., "Sobre el control/supervisor analítico", en *Artefacto 1*, México, 1990, p. 74.
- 25 Freud, S., "¿Pueden los legos ejercer el análisis?" en *Obras completas, Vol. XX*, Amorrortu, Bs. As., 1979. p. 165-244.
- 26 Lacan denominó "cartel" a una especie de grupo de estudio que poseía dos cualidades esenciales: en primer lugar su tarea era elegida por los participantes independientemente de toda administración; en segundo lugar, tenía un objetivo preciso: transmitir "a cielo abierto" los resultados de las investigaciones del cartel, por lo cual, desde el inicio de su operación contaba, en el mejor de los casos, con un "más uno", es decir, con la presencia de alguien que fungía como el público que censaba lo avanzado por el cartel.
- 27 En la lengua castellana se identifica inmediatamente el *él mismo* con el *sí mismo* lo cual, en este caso, implicaría que un analista se autoriza desde la primera persona lo cual no es lo que Lacan pretendía establecer. Lacan pretendía resaltar la *TERCERA* persona. Se podría generar un poco ese efecto en castellano traduciendo la frase lacaniana como *el analista no se autoriza más que por el mismo*, así, sin acento en el *el*, lo cual es gramatical y ortográficamente incorrecto pues *el mismo* necesita un sustantivo al cual calificar, aunque, así escrita, al menos produce una frase extraña que hace al lector esperar un sustantivo *otro* (¿el mismo qué o quién?) el cual sería el responsable de la autorización.
- 28 Cfr. Tamayo, L., *Del síntoma al acto*, UAQ/CIDHEM, México, 2001, Cap. 4.
- 29 Lacan, J., "Variantes de la cura tipo", en *Escritos I*, SXXI, México, 1982, p. 343.
- 30 Un arte *di levare* es aquel que no "añade" elementos a la obra (como sí hace la pintura, arte *di porra* que "añade colores" al albo lienzo) sino que "quita lo que sobra", es decir, a la manera de la escultura, la cual "quita lo que a la piedra sobra para que emerja la obra".
- 31 Enrique Moreno y de los Arcos denomina de esa manera a la forma mediante la cual se transmitieron diversos artes y oficios durante buena parte de la historia humana. Cfr. *Hacia una teoría pedagógica*, UNAM/CPM, México, 1993, pp. 27-56.
- 32 Denomino "teorías psicológicas no castradas" a aquellas que olvidaron la afirmación freudiana de que *un solo caso* puede derrumbar todo el edificio del psicoanálisis, teorías que *saben* con antelación como "debe ser" el otro y, por ende, como debe comportarse.

33 *Libération*, 7 de septiembre del 2001.

34 Viltard, M., "El ejercicio de la cosa freudiana", en *Artefacto 3*, México, 1992, p. 13.

35 Roudinesco, E., *Historie de la Psychanalyse en France, Vol. II*, Seuil, Paris, 1986.

36 Allouch, J., *Hola... , ¿Lacan? Claro que no*, Epeelee, México, 2000.

37 Safouan, M., *op. cit.*, p. 65.

38 *Ibidem*, p. 58

39 Seminario *L'amour Lacan*, organizado por la Revista Litoral de l'école lacanienne de psychanalyse en el Auditorio Jaime Torres Bodet del Museo Nacional de Antropología e Historia (25-27 de febrero del 2005).

40 "El nombre retórico de las *varités* es el *anthorisme*". En la entrada "varité" de los *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Marcelo y Nora Pasternac escriben: "varité, sustantivo. Neologismo en forma de sustantivo por condensación de *variété* (variedad) y *vérité* (verdad)", Epeelee, México, 2003, p. 299.

A ciência e a verdade na formação do psicanalista lacaniano

Tania Coelho dos Santos

1- Introdução

Como introduzir esse tema sem evocar os acontecimentos que conduziram à cisão da Sociedade de Psicanálise de Paris, instituição filiada à IPA à qual Lacan pertenceu até o ano de 1963? Neste ano, Lacan foi objeto de uma excomunicação, isto é, foi impedido de continuar sustentando a qualificação de analistas didatas. Em 1964, ele funda uma escola e não uma nova sociedade, a Escola Freudiana de Paris o que merece, a título de introdução, que nos perguntemos o que é uma Escola de psicanálise por oposição a uma Sociedade de psicanalistas.

De acordo com Miller, em seu Seminário de 14-1-2001 1, a International Association of Psychoanalysis, fundada por Freud visava impedir a proliferação das heresias, instalando uma ortopraxia – garantindo a uniformidade de procedimentos formais no manejo do dispositivo analítico: mesmo número de sessões semanais, a mesma duração de cinquenta minutos de sessão. Em contraste com essa ortoprática reinava na IPA uma certa liberdade de interpretação com respeito ao pensamento freudiano. A Escola de Lacan instala uma ruptura com essa tradição. Esse acontecimento, do ponto de vista da formação, reconhecimento e associação de psicanalistas, é um recomeço, uma nova origem. Diferentemente da IPA, a Escola de Lacan, não referenda uma mesma maneira de praticar a psicanálise. Por outro lado requer uma transferência com o ensino de Lacan. Essa orientação, como pretendemos sustentar ao longo deste texto, tem raízes sólidas, profundas no seu ensinamento.

Em "*La science et la vérité*", texto publicado nos Escritos em 1966, Lacan articula precisamente qual é o sujeito que se espera como efeito de uma análise. Como ele não diferencia uma análise com fins terapêuticos da análise didática, uma análise só termina com a produção de um analista. Neste texto ele declara que: "o sujeito sobre o qual a psicanálise opera não pode ser senão o sujeito da ciência" e que "*a psicanálise reintroduz na consideração científica, o Nome-do-pai*". Se o sujeito da ciência nada quer saber do Nome-do-Pai é precisamente, porque a invenção da ciência tende a instalar-se como uma nova tradição, promovendo o esquecimento do arbitrário, do acaso, do começo, da novidade da origem. Lacan opõe a ciência no sentido forte, à tradição. A tradição é o esquecimento das origens.

A fundação da Escola tem uma afinidade de estrutura como o gesto da ciência. Ela repete a origem, interroga o Nome-do-Pai, isto é o desejo do fundador da psicanálise, Freud. Ela questiona o escopo de sua principal articulação teórica: o Complexo de Édipo. Ela toma esse mito como um sonho freudiano, algo que tem relação com o desejo "não analisado" de Freud. Enquanto que a instituição fundada por Freud se propunha a perpetuar o Nome do seu fundador, transmitindo uma tradição, a transferência com Lacan, no ato de fundação da Escola pretende reviver o gesto inaugural de Freud. Enquanto que a identificação ao líder, ao Nome-do-Pai, ao pai morto enquanto guardião da origem e garantia do laço fraterno, são o eixo e a base de uma organização como a IPA, a Escola de Lacan estrutura-se em torno do ensino de Lacan que, nesta época, não é um ensino concluído mas prossegue.

Na instituição fundada por Freud prevalece o mito, a tradição. Ela toma de empréstimo o modelo institucional da Igreja e do Exército, instituições que ele mesmo analisou em sua "Psicologia de massas e análise do eu", sem chegar a encontrar uma solução nova para o laço entre analistas. A IPA reproduz a lógica das relações familiares, pode-se dizer que se orienta pelo mito de Édipo. A fundação da Escola de Lacan implica uma posição crítica com respeito à estrutura das relações entre colegas, alunos, pacientes, público leigo e à própria psicanálise em jogo na IPA. Sem ser anti-edípica, o laço social na Escola, funda-se para além do Édipo. É a vontade de novos começos própria ao funcionamento da pulsão e não a repetição do mito edípico que orienta sua estrutura. Se tomamos o ponto de vista do mito, a repetição é interpretável, estamos sob o domínio da tradição, do Nome-do-pai, como Outro que guarda um sentido. Se tomamos a perspectiva da pulsão, não há nenhum Outro que lhe convenha, o "*Outro não existe*", pois a origem é puro acaso e não tem sentido prévio, é um acontecimento sem nome. Por essa razão, as relações entre os membros na Escola deveriam ser, em princípio, igualitárias. A relação de cada um à Psicanálise não obedece a nenhuma hierarquia. Todos iguais diante do novo. Ainda uma vez, de acordo com Miller 2, o novo começo, em jogo na fundação da Escola, assenta-se sobre a transferência com a

transitoriedade do ensino de Lacan. A vivacidade desse ensino refunda o retorno à Freud, colocando em questão a relação ao saber suposto ao inconsciente, renovado pelo laço a um objeto inédito, o próprio Lacan.

Esse ensino que não cessou de criticar, e denunciar a hierarquia e a cooptação dos sábios que reinava na IPA. Esse gesto adquire seu sentido pleno se levarmos em conta que ele criou um organismo onde não deveria reinar nem a hierarquia, nem a cooptação dos sábios, porque seria o reino da transferência suscitada pelo estado de inacabamento do seu ensino. Há um certo liberalismo nessa proposta. Em consequência, há duas questões delicadas que ficam aguardando uma definição. Como é que se reconhece alguém como analista? Que provas ele deve dar dessa condição e a quem? Que laço social convém a uma instituição integrada por psicanalistas? Essas são questões, sem dúvida, espinhosas. Em primeiro lugar porque, como assinalei acima, a fundação da Escola instala um certo liberalismo que tem o ar dos nossos tempos. Depois dos acontecimentos de maio de 1968, que balançaram os pilares da autoridade social, da tradição cultural e do poder do pai de família, vimos nascerem novas modalidades de laço social, menos ordenadas hierárquicamente e mais flutuantes ao sabor dos investimentos pulsionais. Nos primeiros tempos de sua Escola, o consentimento dos pares - tal como na IPA - decidia quem devia ser designado Analista da Escola. Esse mecanismo, não permite distinguir um analista de um analisando, por meio de um critério interno ao próprio processo analítico. Um critério propriamente psicanalítico capaz de fazer a diferença entre um analista e um analisando requer uma teoria do final da análise e um dispositivo que permita verificá-lo. Um dispositivo capaz de verificar o final de uma análise não pode deixar de ser é ao mesmo tempo a invenção de um novo laço social entre psicanalistas. Em 1967, Lacan lança uma proposição, a Proposição de 9 de outubro sobre o Passe, que vem responder a essa exigência de um princípio que pudesse regulamentar, o real em jogo na formação do analista, diferenciando-o de outras práticas baseadas na tradição e no consentimento dos pares.

Miller reconhece que a invenção institucional do passe introduz uma nova definição do que seja um psicanalista: "*Com o passe, Lacan muda alguma coisa na psicanálise, primeiramente, porque ele propõe que há fim de análise. O passe consiste em dizer qual é esse fim de análise mais, primeiramente, em dizer que ele é, que existe um final de análise e mesmo, para me servir da maneira como se costuma traduzir erradamente, uma análise perfeitamente terminável.*"³

Resta confessar qual é o meu interesse em propor esse tema, o da política lacaniana, para reflexão. Esclareço primeiramente, que meu interesse não reside na crença numa instituição livre de relações hierárquicas, muito antes pelo contrário. Tendo a pensar que quanto mais insistimos em declarar que o Outro não existe, que não há mais poder sob a forma da hierarquia e que somos todos iguais perante a vida e a morte, mais as relações de poder se exercem de maneira velada, irreconhecível para aquele que sofre seus efeitos e que se engana mais ainda ao se representar como livre delas. Para compreendermos o que enuncio aqui, basta atualizarmos um pouco o que dizia Freud a esse respeito. Freud ensinou que o desejo de matar o pai tem efeitos de constrangimento psíquico muito mais poderosos, ele reforça a consciência de culpa, o super-eu, a moralidade. Segundo Freud, o pai morto torna-se muito mais poderoso que vivo. A clínica freudiana demonstra que os constrangimentos do poder paterno retornam seja pela via da proliferação de cerimoniais, normas e regras que como sintoma social, visam imortalizar a memória do pai morto. Eu ousaria acrescentar que modernamente, não presumimos que o pai está morto e sim que ele não existe. As relações de poder tendem a se exercer de forma negada, não-dita, não regulamentada, insidiosamente e sem o amparo visível dos regimentos, estatutos, normas e investiduras legais. Faço, de passagem, esse registro, apenas para desencorajar a crença ingênua numa instituição fora-das-relações-de-poder, capaz de resisitir à força das hierarquias derivadas dos direitos adquiridos de alguns.

Para além de uma avaliação realista das relações de poder na Escola de Lacan reconheço na proposição do passe um projeto de pesquisa ousado, original, á altura de um ensino profundamente renovador como o de Lacan. Herdamos de Freud uma questão não resolvida, a do término de uma análise. Com base no meu próprio percurso como psicanalista e no estilo de formação que me vi incentivada a perseguir, à rigor nunca pensamos em término de análise e sim em términos. Rigorosamente, do ponto de vista de uma análise freudiana, terminamos uma a uma as nossas análises sem nunca podermos afirmar que não haverá outra ainda, uma pequena parte a mais. A proposição de Lacan sobre o passe, na medida em que reivindica que um analista que acaba de terminar uma análise, formalize o resultado de sua experiência singular e contribua para a pesquisa institucional do que é um psicanalista, implica cada candidato à

psicanalista com uma exigência nova, a de promover o avanço da psicanálise produzindo uma elaboração sobre os problemas cruciais que compõem na experiência analítica.

Como ensina Miller 4 a elaboração acerca do que seja um final de análise para Lacan, apresenta-se sempre redefinida na sequência do seu ensino. Primeiramente, ele situa o problema em termos que me parecem apenas formalizar o final de análise freudiano, em torno da desidentificação ao falo. Esta teoria repousa sobre quatro argumentos:

- 1) Argumento que concerne a sexualidade feminina. O nome do desejo da mulher é o desejo do falo.
- 2) Argumento segundo o qual a criança é chamada a tomar um lugar a partir desse desejo feminino, logo, equivalência entre criança e falo e o sujeito universalmente é nada menos que a criança fálica.
- 3) Argumento de que metáfora paterna tem um efeito desidentificante sobre a criança fálica, separando-a dessa identificação.
- 4) O fim da análise é antes de tudo centrado sobre a noção da metáfora paterna, com seu efeito de desidentificação fálica, uma vez que a neurose é o resultado da insuficiência dessa metaforização.

Essa concepção do final da análise, embora, formalizada em termos indiscutivelmente novos, não é diferente essencialmente daquela que Freud teorizou. Essencialmente, ela reconhece que o falo é o obstáculo (o rochedo da castração) e que homens e mulheres têm que subjetivar o ter ou não falo em termos de identificação sexual. O mais difícil é ir além. De que fracasso se trata? Trata-se, justamente para homens e mulheres de não poder identificar-se com nada além do pai. Não ser o falo é atribuí-lo ao outro que o possui e pode dá-lo. Por isso as mulheres se apegam ao desejo de recebê-lo de um homem. Um homem, por sua vez, só poderá portá-lo como uma insígnia paterna com a condição de privar-se dele em benefício de uma mulher. A equação entre o Outro, o inconsciente e o falo, preserva o Outro como sentido, como tradição, como ficção, como saber suposto. Ela institui uma hierarquia legítima e fundamenta a autoridade, preservando o sujeito como inconsciente em detrimento do sujeito da ciência.

Para além dessa definição do Outro como metáfora paterna é onde poderíamos reconhecer, penso eu, um final de análise propriamente lacaniano. De acordo com Miller 5, somente na Proposição de outubro de 1967, quando Lacan procura instituir um dispositivo para a verificação do final de análise, visando regulamentar a passagem de analisando a analista é que ele formula também uma nova vertente do Outro, para além da metáfora paterna ou da desidentificação ao falo. Lacan introduz o final da análise como a "queda do objeto a", ou seja, um mecanismo distinto da identificação. Enquanto que a desidentificação ao falo promove o Outro, o inconsciente, como sujeito suposto saber, a queda do objeto a é a consequência do esvaziamento do Outro, da dessuposição de saber feita ao Outro. O Outro como Nome-do-Pai, como sentido, como tradição, como saber suposto, como portador do falo como insígnia - que para Freud parecia um rochedo não ultrapassável - revela-se após a queda do objeto a, inexistente, não-essencial, apenas uma ilusão produzida pelo desejo. Nessa vertente o fundamento da autoridade carece de sustentação, se desvanece. No lugar do Outro barrado do inconsciente, no lugar do sujeito marcado pela divisão, surge a face de objeto, de coisa, de gozo de um ser escrito na materialidade de um corpo, indicando que a condição de "sujeito de desejo", marcado por uma falta -à-ser, não é mais que uma máscara do segredo de uma singularidade. Para além do sujeito do inconsciente, o sujeito da ciência se revela ter uma relação com o gozo, com a origem, com um evento inédito irreduzível à qualquer tradição.

Essa formulação do final da análise está muito mais de acordo com a época em que vivemos, na qual se aprofundam os efeitos do discurso da ciência e sua vocação para o esvaziamento da tradição. O declínio da autoridade paterna e da tradição verifica-se na proliferação de novos laços sexuais, afetivos, familiares muito mais igualitários e muito mais permeados pela singularidade de cada sujeito. Essa formulação, por outro lado, está muito mais de acordo com a ideia de que um analista se autoriza de si mesmo e no máximo de alguns outros que se prontifiquem a reconhecer o efeito inédito de uma análise. Entretanto, como pretendo demonstrar mais adiante de modo algum inocente o novo, um analista em vias de advir de suas relações com o a tradição, o Outro barrado do inconsciente, com a falta-à-ser, e finalmente com a autoridade. O saber suposto e o inconsciente não podem ser completamente destituídos em benefício de um regime de saber derivado completamente da singularidade do sujeito tal como é exposto no passe.

2- O que é um analista e como ele se institui?

O que é um analista, como se forma um psicanalista, como reconhecer um analista?

É possível que um analista só se possa dizer analista para uma certa comunidade onde ele realiza as provas que lhe permitem se fazer reconhecer enquanto tal. À rigor, não há alguma coisa como o psicanalista e sim psicanalistas dessa ou daquela instituição. Pretendo contornar assim a crença ingênua na universalidade do saber científico por oposição ao saber suposto. Proponho que um saber inédito, a diferença pura que se extrai da análise de um sujeito, que é único, tem o mesmo estatuto que o saber da ciência. Se isso pode ser obtido, cada análise produziria uma mudança de regime do saber suposto ao saber exposto. Entretanto, isso só se faz reconhecer enquanto tal, para uma comunidade em que esse saber funciona efetivamente no regime do saber suposto. Para que alguém chega a ser reconhecido como psicanalista, na experiência do passe, não basta que ele tenha extraído de sua análise um saber inédito, eu insisto, que esteja á altura do gesto da ciência. Algo portanto que participa da forma universal da ciência. É preciso também uma comunidade que o reconheça, pois comunga com ele uma genealogia ou tradição à qual todos suponham um saber. Deixo a questão nesse ponto. Será que há algum saber universal, exposto, possível em psicanálise? Lembro que Lacan nos ensinou a tomar a própria psicanálise na ordem dos efeitos de um desejo, uma invenção do desejo de Freud. Depois de Lacan, sabemos o quanto o desejo do pai da psicanálise deve ao sintoma enquanto agente do discurso da histórica. Depois de Lacan não podemos mais ignorar o que a psicanálise freudiana deve ao sintoma de Freud e seu desejo de restabelecer a consistência do pai num mundo que se laicizava progressivamente. Dificilmente, poderemos deixar de concluir que o saber suposto ao inconsciente é ele próprio objeto da crença de um grupo, os psicanalistas que descendem dessa tradição e que se confessam integrantes dessa genealogia de pesquisa. Se reintroduzimos na consideração científica o Nome-do-pai, o desejo do fundador, tal como Lacan nos convidou a fazer, não há, rigorosamente falando, nenhum saber que se possa pretender universal. Todo saber depende, para ser reconhecido, de uma comunidade de fundamentos, de uma crença fundadora, da identificação ao significante de um desejo. Dizendo isso limitamos toda universalidade científica à particularidade do nome em que repousa a crença que constitui um grupo.

De volta ao ponto de partida, o dispositivo do passe verifica o término da análise, no âmbito preciso da comunidade de analistas que crê no ensino de Lacan. Podemos até acreditar que ao final de uma análise se produz a referida "*queda do objeto a*" com o efeito de descrença no Outro que lhe é próprio mas, não haverá investimento no dispositivo do passe, a menos que acreditemos ainda no ensino de Lacan. Se a análise é didática, se ao final deve produzir um analista, o dispositivo do passe serve para verificar o efeito de uma análise e para autorizar por meio do reconhecimento de alguns outros a passagem de alguém de analisando a analista. O dispositivo do passe serve ainda para transportar o saldo dessa experiência para o domínio público, ensejando ao mesmo tempo um saber sobre como se produz um analista e que seja transmissível fora do dispositivo analítico. Deste modo temos uma abertura entre intensão e extensão ou uma passagem de um saber suposto a um saber exposto 6.

Retorno então à questão das relações do sujeito do inconsciente com o sujeito da ciência. Esse parece ser o osso da posição subjetiva particular de um psicanalista. Nesse campo, o sujeito, isto é a singularidade do desejo, que pode permanecer desconhecido em outros campos de saber, é consubstancial à formação. Nesse caso, o da pesquisa em psicanálise, vou explicá-lo parodiando um aforismo bastante conhecido entre lacanianos: "*Lá onde estava sujeito do inconsciente – sujeito do saber suposto - o sujeito da ciência, sujeito do saber exposto, deve advir*".

Ocorreu-me retomar a diferença entre saber suposto (dispositivo analítico) e saber exposto (dispositivo do passe) recordando uma intervenção de Miller 7 onde ele o compara o primeiro com a instituição psicanalítica e este último ao dispositivo de apresentação de doentes. Prossigo, traduzindo o mais fielmente possível suas próprias palavras: "*Vou dizer uma coisa para provocar revolta: na apresentação há qualquer coisa do passe. O neurótico no passe, aquilo que foi seu íntimo, ele o coloca num circuito de transmissão que escapa à análise. Isso provocou urros, afinal daqueles que urravam porque Lacan fazia apresentação de doentes, urraram um ou dois anos depois, quando o passe entrou em atividade. São consubstanciais. A apresentação não é certamente um passe mais, é a introdução do Outro numa esfera que desejaríamos que fosse protegida, reservada*". (pag. 60/61)

3. Uma inversão de perspectiva: o advento do saber científico nas teses universitárias

Prossigo minha interrogação, por meio de uma inversão de perspectiva. Como circunscrever a singularidade do sujeito, que é irreduzível ao saber já consagrado, no domínio, por exemplo, das teses universitárias. Será que o saber exposto na universidade sucumbe à tentação da crença num saber absoluto? Para avançar essa interrogação eu gostaria de voltar à questão mais essencial que antecipei: a das relações do sujeito do inconsciente com o sujeito da ciência. De acordo com Miller, o grupo analítico tem em comum com o dispositivo analítico propriamente dito, o culto ao sujeito suposto saber. Todo mundo merece crédito. Se questionamos um raciocínio, se pedimos demonstrações, ou referências acerca do que é afirmado, isso pode ser interpretado como uma agressão. É o exato oposto do que se passa na universidade onde, eu acrescentaria ao comentário de Miller o que se aprende, essencialmente, é a prestar contas, sustentar, demonstrar, o que se diz. Vou um pouco mais longe e afirmo com base na minha própria experiência, que a maior parte do trabalho de um orientador na pós-graduação consiste em separar o candidato a mestre ou à doutor do saber que ele adquiriu e que pensa ter inventado, para reconduzi-lo à sua dívida com este ou aquele texto. Esse procedimento, em geral bastante doloroso, possibilita que um sujeito recorte, diferencie, sua própria questão e possa então produzir sua contribuição. Em defesa desse tipo de procedimento (em geral muito criticado pelo grupo analítico) Miller recorda que Lacan; "*...ao longo dos anos, contra os importantes de sua Escola, impôs instrumentos universitários e para-universitários*". (pag.60)

O dispositivo do passe, segundo me parece, tem uma afinidade com o momento da defesa de uma tese. Nesse sentido, sua invenção poderia classificar-se entre os referidos "instrumentos universitários" que Miller acredita que Lacan introduziu em sua Escola para limitar os efeitos do saber suposto. Então, eu concluiria que a apresentação de doentes, o dispositivo do passe e a defesa de teses universitárias têm em comum uma mesma estrutura de exposição que, ao contrário do que poderíamos imaginar, convoca a singularidade de um sujeito.

Em apoio dessa aproximação evoco ainda uma vez a intervenção de Miller que volto a traduzir: "*Lacan via no passe uma maneira de assegurar a cientificidade da psicanálise. Fazendo expor e recolher os resultados da experiência a mais íntima, ele esperava, do meu ponto de vista, impedir a auto-absorção da psicanálise, afogada no saber suposto*". (pag.61)

Se o passe requer uma certa passagem do saber suposto ao saber exposto, não devemos deixar de perceber que isso se faz de um modo bastante limitado. O funcionamento do dispositivo circunscreve-se a uma comunidade muito particular de analistas. Não se destina a comprovar e garantir a universalidade da atribuição do título de analista à alguém. Um analista, mesmo que venha a dar provas dos efeitos de sua análise à maneira do saber exposto da ciência, só pode ser reconhecido como analista perante a comunidade daqueles que acolhem seu testemunho, e o aceitam como prova de sua passagem de analisando a analista.

Volto a exercitar o paralelo com as teses universitárias. É preciso tomá-las também a despeito do que possam produzir de inédito, como um resultado de uma determinada tradição. É preciso circunscrevê-lo no campo da tradição onde fez sua formação e realizou suas provas. Uma formação para pesquisa requer que selecionemos candidatos ao mestrado, que ao final de um certo percurso, devem dar provas de que são capazes de recensear bibliografias distinguindo a posição dos diferentes autores, independentemente, até certo ponto, de suas próprias opiniões. De um candidato à doutor esperamos que seja capaz de reconhecer-se numa determinada tradição, distinguir-se de outras tantas e de introduzir algo de seu para fazer avançar a pesquisa no campo que escolheu.

O que se procura por meio dessas etapas não é distribuir títulos honoríficos mas, suscitar uma mudança nas relações de um sujeito com o saber. Essa mudança incide, segundo me parece, sobre a relação ao impossível de saber. Um pesquisador precisa situar-se, distinguir-se, no campo dos saberes. Ele não se reduz a um acumulador de conhecimentos, não é um erudito. Como o osso de sua formação não se separa de seu processo analítico, é o que deriva deste último como interrogação aquilo que melhor o caracteriza. O saldo mais importante desse processo de formação para pesquisa são os efeitos subjetivos

do dispositivo acadêmico, suscitar o aparecimento de algo novo, alguém capaz de fazer dos seus significantes, do seu sintoma, a causa da produção de um saber que faça avançar uma determinada tradição e que funcione para incentivar outros tantos a recomeçarem.

Esse paralelo que propus brevemente entre a formação de um analista e a de um mestre ou doutor, mostra a ligação do trabalho de pesquisa em psicanálise com o sintoma e a análise do pesquisador. Desse modo, podemos perceber a ligação necessária do advento do saber da ciência, com o aspecto mais obscuro de um sujeito qualquer, seu desejo, seu sintoma, sua singularidade. Serve ainda para relativizar o alcance da formação de um pesquisador em psicanálise, restringindo-a à sua localização dentro de uma tradição, ressaltando seu caráter não tão universalizante como muitas vezes se quer fazer crer. Serve ainda para delimitar o valor do que se obtém com a formação de um pesquisador e que não se confunde com a obtenção de um título. Deste modo, penso responder àqueles psicanalistas, que escolheram não levar sua formação para a pesquisa às últimas consequências, e que desconhecem os processos subjetivos em jogo na formação de um pesquisador. Equivocadamente, reduzem a efetividade desse processo a uma burocrática atribuição de insígnias que acreditam contribuir para dissolver a singularidade de um sujeito na suposta universalidade dessubjetivante do discurso da ciência. Penso que esse equívoco estimula nos candidatos a psicanalista uma atitude preguiçosa frente à elaboração do saber exposto. Afogados no saber suposto não produzem nada novo e reproduzem mal a tradição e a cultura psicanalítica.

Eu termino endossando a opinião corrente de que a universidade não forma psicanalistas acrescentando porém, que as instituições psicanalíticas não contam com todos os meios necessários para produzir analistas capazes de fazer avançar os problemas cruciais da experiência analítica. A universidade precisa reconhecer que um pesquisador em psicanálise não pode prescindir da relação à sua própria análise em sua pesquisa. A formação de um psicanalista que não se reduza a de um praticante, talvez não deva, igualmente, dispensar uma formação acadêmica levada até as últimas consequências.

Notas

1 Reproduzo livremente os argumentos Miller, a partir de minhas próprias notas tomadas durante a primeira aula de seu Curso deste ano, intitulado: *Le desencantement de la psychanalyse*

2 Miller, J. A. *La Politique Lacanienne*, 1997/98 pag. 50

3 Miller, J. A . 1997/98, op. cit. pag.. 50

4 Miller, J.A. op. cit. pag. 51

5 Miller, J. A .op. cit. pags 52 e 53

6 Esse assunto foi abordado uma primeira vez em Coelho dos Santos, T. 2000a. Parte desse escrito encontra-se reproduzido em alguns trechos dessa retomada do tema que faço agora.

7 Miller, J.A, *Les Embarras du Savoir*, in: *Le Conciliabule D' Angers*, Editions Agalma Le Seuil, 1997, pags 59,60,61 e 62

Referências bibliográficas

Coelho dos Santos, T. "A lógica da fantasia e a finalidade do ato analítico" in, *Fantasia*, Revista do tempo psicanalítico, nº 28, 1995

-----"O saber do psicanalista entre suposição e exposição ", in, *Correio*, Revista da Escola Brasileira de Psicanálise nº 30, 2000

-----"Acting-out: o objeto causa do desejo na sessão analítica " in: Opção Lacaniana, Revista Internacional de Psicanálise, no 30, Edições Eolia, SP, 2001a

-----Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais, Ed. Bertrand Brasil, RJ, 2001b

Freud, S.(1933) "A questão de uma Weltanschauung" in: Novas Conferências Introdutórias, vol. XXII, ESB, Imago Editores, 1972

Lacan, J. (1965) La science et la verité, in Écrits, aux Editions du Seuil, 1966

Laurent, E. "Réflexions sur la forme actuelle de l'impossible à enseigner", in: AMP-UQBAR circulação eletrônica, 21 de setembro de 2000

Miller, J.A. "Les embarras du savoir" in: Jolibois, M. Stréliniski, P. Le Conciliabule d'Angers, Le Paon, Agalma-Seuil, 1997

-----"Politique Lacanienne" École de la cause freudienne, EURL Huysmans, Paris, 1997/98

_____ "Le désenchantement de la psychanalyse" novembro/2001 (anotações tomadas livremente)

Acerca de la formación de los analistas

Silvia Quesada

La falla en el saber es traumática.

Es frecuente asistir en la actualidad a la renovación de discusiones entre colegas y en las distintas instancias institucionales sobre temas que devienen cruciales. Son cuestiones atañen de un modo u otro al lugar mismo del psicoanálisis, y de alguna forma a su destino en el campo social.

Quizás esta actualización va de la mano de las embestidas que llegan desde otras corrientes teóricas, verbigracia del campo de las neurociencias y del cognitivismos.

Por otra parte es preciso señalar, que dichas arremetidas son de una enorme pobreza intelectual, inconsistentes, y además fácilmente rebatibles.

De todos modos no es objeto de este texto acercar contestaciones desde el campo del psicoanálisis, a las invectivas desde otras teorías, sino que el interés se ciñe a poder repensar cuestiones que hacen a la formación del analista.

Si el telón de fondo es la imposibilidad propia del discurso analítico a ser asido en el discurso universitario, deberemos pensar la cuestión de la formación en otra dirección. Es en esta dirección, que quedamos orientados, en relación con la formación del analista, situándola de una manera amplia, y vinculándola con el discurso del psicoanálisis. Debemos avanzar, en primer término sobre la dificultad misma, que expresa la "función del analista" y que se sostiene en la pregunta tanta veces repetida: ¿que es, ser un analista?.

El saber del que se trata en la formación del psicoanalista se nos revela siempre como cojo, pero por esta misma razón se instala como un saber a ser producido. Se tratará entonces de una dinámica propia del discurso analítico respecto del saber.

Lo cierto es que no existe "para todo analista". No hay para todo analista, al igual que el analizante este deberá ser tomado también, "uno por uno", y en una temporalidad de "vez por vez".

Preguntémosnos en primer término ¿como se da la formación? si existe un primer tiempo donde el supuesto analista se prepara y se capacita para poder realizar un análisis y en ese caso ¿donde?

Los tiempos, esto ha sido repetido hasta el hartazgo, fueron establecidos en primer término por Freud situando el propio análisis como un tiempo diferente. Este posee sus propias reglas y sus avatares específicos; luego los controles, y la formación teórica. En definitiva lo que ya ha quedado en la literatura psicoanalítica como "el trípode freudiano".

Pero lo que ciertamente amplifica el malestar que se juega siempre en torno al punto de la formación (posición) del analista; es que no consigue escamotear el nudo que articula. Se trata de dar cuenta de cómo conquistar algo en relación a un saber que se enreda en la experiencia misma de un análisis, ya que es allí donde se mide la formación de un analista, como siempre abierta. Es decir del acreditado trípode freudiano, la pata que no puede faltar.

Es necesario decir que la posición del analista, tal como lo sostiene Lacan tiene que ver con pérdida de saber efectivo y reclusión en una suposición del mismo. Debe ser, de una ignorancia docta, que no quiere decir sabia, sino formal y que puede ser formadora para el sujeto.(Lacan, 1954)

Platón describió a Sócrates escondiéndose detrás de una *irónica posición de ignorancia* que fue conocida en la filosofía griega como "la ironía socrática". El arte de Sócrates en el Menón, consiste en enseñar al esclavo a dar "su " verdadero sentido a "su" propia palabra (Lacan, 1954)

Esto tendrá que ver posteriormente en Lacan en su teoría de los discursos, y con que al analista le resta en el dispositivo el lugar de semblante de objeto, y al analizante el lugar de la verdad. A propósito de esto sostenía en una entrevista realizada por l'Express en 1957, (como verán muy anterior a su seminario 17), y publicada en el nro.48 de L'Ane en 1991, decía lo siguiente: En psicoanálisis, se trata de la represión de una verdad,

"¿Qué pasa cuando se quiere reprimir una verdad? La historia completa de las tiranías es muy apta para darle la respuesta: se expresa a la distancia, en otro registro, en lenguaje cifrado, clandestino. ¡Y bien! Exactamente eso, es lo que se produce con la conciencia: la verdad, reprimida, persiste, mas traspasada a otro lenguaje, el lenguaje neurótico.

Esto trae aparejado que uno ya no es capaz de decir, llegado ese momento, cuál es el sujeto que habla, sino que "eso" habla, que "eso" continúa hablando; y que eso que se traspasa es enteramente descifrado, del mismo modo que es descifrado, con alguna dificultad, una escritura perdida.

La verdad no ha sido anonadada, no cayó al abismo, está ahí, ofreciéndose, presente, pero se ha vuelto "inconsciente". El sujeto que reprimió la verdad dejó de gobernar, no está más en el centro de su discurso: las cosas continúan funcionando por sí solas y el discurso sigue articulándose, pero por fuera del sujeto: y ese sitio, ese fuera del sujeto, es estrictamente lo que se llama el inconsciente.

Queda claro que lo perdido no es la verdad, es la clave del nuevo lenguaje en el que, en lo sucesivo, ella se expresa.

El psicoanalista interviene en eso."(J, Lacan, 1957)

Esta herramienta, la intervención del analista, único e imprescindible instrumento con el que contamos, determinará ser o no el soporte de un discurso, el del psicoanálisis. Y que como todo discurso es función lógica.

El psicoanalista debe afrontar la exigencia de las razones de su práctica, debe dar cuenta del porque de su intervención, de su acto.

Sostenía anteriormente que el lugar del analista se establece en relación a cierta reclusión en un "no saber", pero por otra parte cabe señalar que se corre el riesgo de deslizarse a una posición donde este "no saber" se constituya él mismo en una mascarada, en una posición agalmática y misteriosa, y por lo tanto riesgosa.

Se tratará de un saber que se juega en acto, preguntémosnos ¿que era el saber para los griegos con Sócrates en primer término?, (como señalaba precedentemente) se trataba de un "saber hacer con".

¿Como escapar como quedar a salvo de la pantomima? Como salvarse del riesgo y del resultado muchas veces observable y advertido por el propio Lacan en el seminario 10 cuando dice que la experiencia analítica se transforma con el transcurso del tiempo y por la eficacia comprobada de su hacer, en el lecho de la mera autoridad. Y sabemos que la autoridad no se interesa ni *por* lo que hace ni *por cómo* lo hace.

Sócrates creía en la superioridad de la palabra sobre la escritura, es en virtud de esta convicción que pasó la mayor parte de su vida en los mercados y plazas públicas de Atenas, iniciando discusiones con todo aquel que quisiera escucharle, y a quienes solía responder mediante preguntas. La acreditada Mayéutica o arte de alumbrar los espíritus, no tenía que ver con otra cosa que lograr que el interlocutor descubriera la verdad a partir de él mismo.

En este sentido la práctica socrática tiene que ver en su esencia con hacer florecer en el otro, en aquel que habla una enunciación que el mismo desconocía, pero no sólo por la diversión de producir un efecto de división subjetiva, (vale recordar en relación a este tema, aquellos analistas que pareciera que sólo se

empeñan en desencadenar angustia en el analizante como única o principal dirección de una cura) no se tratará de eso para los griegos sino que este método tendrá por fin determinar un giro, un cambio, en la existencia mismo de ese sujeto.

Para los griegos "saber" implica aquello que puede cambiar la existencia. Esta es una enunciación de esencial importancia.

La experiencia clínica, el sólo movimiento de la consulta al profesional, en tanto hecho de discurso, produce efectos de cambio en el sujeto que consulta.

El asunto es poder delimitar ¿cómo se promueve ese cambio? la respuesta rondaría por la propia experiencia, en pensar que es indirectamente como se nos presenta casi siempre la oportunidad de poner en movimiento una rectificación subjetiva.

Este carácter colateral es señalado por Lacan con una metáfora que toma de la astronomía de Arago: "Si quieren ver una estrella de quinta o sexta magnitud -es el fenómeno de Arago- no traten de clavar la mirada en ella. Sólo aparece si se desvía un poco la mirada" 1

Hay algo en el psicoanálisis, que permanece resistente a la mera explicación o comprensión.

En la medida que el analista se sostiene en su acto, es sólo a posteriori que podemos medir los efectos de una intervención.

Lacan sostenía que cuando una interpretación puede explicarse o comprenderse es que ya no es una interpretación en términos analíticos.

Por esto garabateamos siguiendo a Freud que el psicoanálisis se aleja de toda pedagogía. Estableciendo sus límites e imposibilidades, en su conocida aseveración de las tres profesiones imposibles: " curar, educar, gobernar". (Freud, 1925)

La cuestión de la formación de los analistas, como el análisis mismo incluye un real, que como tal insiste, quedando sometido a una dialéctica de la "no inscripción" y es por eso que podemos decir con total pertinencia que se sostiene en una posición: "no hay para todo analista."

Se puede decir que no hay analista, en tanto lugar y discurso que no implique encuentro con lo real, puesta en escena de lo traumático, instante que va a ser necesario sostener, antes de que se vuelva a saturar de imaginario y simbólico. En definitiva hay un resto que resiste e insiste en la formación, en tanto como resto, es su propia causa.

Lacan sostenía que se halla un real en juego en la formación de todo analista, a partir de allí escribe dos afirmaciones básicas: 1) el analista no existe y 2) no sabemos que es un analista

Es entonces palmario que la cuestión central parece deslizarse a la pregunta ¿que hacer con este real que se instala en la formación misma?, en tanto se sitúa en el eje mismo del discurso analítico.

Se han ensayado y se practican diferentes soluciones. Algunas las podemos observar en el plano de lo imaginario, en el campo de las identificaciones. Tenemos así los candidatos a analistas que consumado su análisis didáctico terminan hablando, vistiendo, como su analista.

Otra opción, de la cual dan cuenta algunas instituciones psicoanalíticas, nos habla de la construcción de una práctica modelo en relación a lo que se llama "formación del analista". Se establecen entonces reglas y estatutos, y aparecen en escena los llamados didactas, pasadores, pasantes, con horarios para las sesiones, número de sesiones necesarias, analistas que puedan autorizar y garantizar la "iniciación" del practicante, etc.. Todo un ritual de iniciación. Esta opción nos hablará del subterfugio simbólico, aunque en realidad nos signifique muchas veces quedar entrampados, en los efectos indeseados de nuestra propia solución (Brodsky, G; 2002)

De este modo esta escapatoria implica poner orden a una práctica. Resta entonces a un Jury decidir si es o no analista.

La tercera opción, es el camino que de alguna manera señaló Lacan, cuando determinó la disolución de la escuela. Esta salida o ¿entrada? sólo la podemos entender si captamos que es necesario poder sobrellevar cierta dimensión de tropiezo con "lo traumático", en tanto real. Es por todo esto, que la clínica psicoanalítica, implica una práctica que se resiste por estructura a devenir estándar, clínica de la singularidad, del caso por caso, sin embargo soportada en una consistente estructura teórico-conceptual. Particular anudamiento de lo simbólico que consigue capturar lo real del síntoma.

No es de otro modo entonces que tiene lugar la experiencia analítica, en tanto experiencia que si bien se sostiene en la singularidad, articula necesariamente aquello que deviene generalizable.

Es justamente en torno a este punto, a aquello que se refiere a los lugares, a los dispositivos creados y generados a los efectos de nominar a otro analista, que se aplican todas las discusiones alrededor de la formación.

Si entendemos la lógica de los discursos como dinámica, es decir no se instala uno u otro de una vez y para siempre, debemos por lo tanto, y como de formación se trata pensar una capilaridad entre el discurso analítico y el discurso universitario.

Debemos decir que ni Lacan ni Freud, abjuraron de la transmisión universitaria; Lacan en su seminario sobre los cuatro discursos, situó lo que debe quedar del lado del discurso analítico y aquello que quedará del lado del universitario. Por otra parte sostenía que el discurso universitario del cual había hablado muy mal y por las mejores razones, es de todos modos el que riega el discurso analítico. Por esto podemos especular con la idea de que no es cierto de que en el ámbito universitario, no pueda instalarse algo del discurso analítico, o que permanecer fuera de las aulas exceptúe de quedar atrapado en el discurso universitario. Es más, muchas veces somos testigos desilusionados de como las instituciones que se autodenominan analíticas quedan atravesadas por el discurso del amo y el discurso universitario. Pero ambos discursos, (el universitario y el analítico) si bien tienen sus puntos de separación, poseen también aquellos de intersección ya que comparten como decíamos anteriormente esa característica de construcción, de invención de un saber no cerrado, permanente.

El debate, que en estos inicios del siglo XXI, nos reúne, y nos convoca a dar respuestas, deberá ser tomado en el sentido que el mismo Lacan lo planteara, en 1957 cuando temía y sostenía que "el psicoanálisis iba camino de volverse una mitología de más en más confusa". Al mismo tiempo, nos dejaba una invocación al sustentar que en relación a esa obra genial, como fue la de Freud, que atraviesa su siglo como reguero de pólvora, el trabajo va muy a la zaga. No se volverá a tomar la delantera a menos que haya gente suficientemente formada como para hacer lo que necesita cualquier trabajo científico, cualquier trabajo técnico, cualquier trabajo en que el genio puede abrir un surco, requiere enseguida un ejército de obreros para recoger la cosecha. [(Entrevista de l'Express, (1957) publicada en l'Ane (1991)].

Me interesaría ahora referirme a la experiencia en nuestro país, ya que en el contexto de América Latina, es uno de los países donde el psicoanálisis ha tenido y tiene más desarrollo.

Incluso si se lo compara con países europeos, el psicoanálisis Lacaniano en particular posee un sorprendente progreso.

En este sentido es necesario situar, que en la actualidad observamos una gran heterogeneidad de la clínica. En la propia teoría lacaniana verificamos por lo menos dos usos de la clínica. La primera clínica lacaniana sostenida básicamente en la dinámica significante, es reemplazada o para ser más precisa, enriquecida con la conceptualización de lo real y su operatoria en el sujeto (Laurent, E. 2000) Deberá ser entonces a partir de este nuevo paradigma, el de lo real, y su lugar en la estructura que debemos resituarnos al hablar de la formación de los analistas. Desde allí el análisis y sus dispositivos de transmisión ya no quedan al margen de esta torsión teórica y clínica fundamental. En este sentido, deberemos interrogarnos sobre el espacio de la transmisión en psicoanálisis, teniendo claro que el

discurso en que se sostienen nuestras elucubraciones es la invención discursiva freudiana. Es por esta razón que Lacan se reconoció, y se nombró freudiano.

Por otra parte en Freud también ubicamos por lo menos dos clínicas. Reconocemos de este modo, toda una primera época donde Freud, sostenía el ideal de que el psicoanálisis era una teoría del recuerdo. Desde esta concepción era factible hacer consciente todo lo inconsciente.

Pertenciente a esta primera época, en sus Estudios sobre la histeria, registramos su formulación "cesa la causa, cesa el efecto". El psicoanálisis se ubica allí como una teoría del recuerdo. Posteriormente con su reformulación de lo inconsciente, ya no se tratará del inconsciente descriptivo de esta primera época, tampoco será suficiente con el inconsciente dinámico, se instalará a partir de la angustia y su lugar estructural, la necesidad de conceptualizar un tercer inconsciente: el ello, o inconsciente estructural.

Con esta reformulación cae el sueño freudiano de hacer consciente todo lo inconsciente. Enunciará entonces que si bien "todo lo reprimido es inconsciente, todo lo inconsciente no es reprimido". Es decir resta un inconsciente que queda más allá de la represión, en el sentido de la represión secundaria. Esto inconsciente, por definición no retorna. Esta subversión teórica, tendrá profundos efectos en la clínica.

No será posible agotar lo inconsciente. Freud sostendrá a partir de allí que lo más esencial de nuestro ser, el núcleo de nuestro ser, permanecerá por estructura inconsciente. Este lugar es el que ubicará en el capítulo 7 de "La Interpretación de los Sueños" como el lugar del deseo motor en los sueños, en tanto la causa del mismo. Adjudicándole el estatuto de fuerza pulsionante, y la característica de indestructible, tal como lo formulara con "más allá del principio de placer" será la cara irreductible del síntoma. Leído como beneficio primario del mismo, aparecerá bajo la forma de enigmáticas tendencias masoquistas del yo. En definitiva tendencias, que van en todo sentido más allá del principio de placer, es decir de la homeostasis.

Lacan dialogó con este discurso de Freud, y nosotros, los analistas continuamos a partir de esta interlocución. La tradición psicoanalítica argentina se reconoce como una de las más fecundas.

La Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires registra en su fundación esta orientación y permanece en ella. Esto, posee ventajas y desventajas. Sabemos que la teoría psicoanalítica puede ser transmitida y aprendida en el marco universitario, pero el discurso del psicoanálisis se resiste por estructura a esta forma de transmisión.

¿Dónde se transmite este discurso? En definitiva ¿cuál es el lugar donde se forma un psicoanalista? Esta pregunta, insiste, no cesa de interpelarnos y nos impulsa al trabajo.

Las instituciones psicoanalíticas poseen dispositivos de formación específicos y diversos de acuerdo a los referentes teóricos que se adopten.

Así la APA, (Asociación Psicoanalítica Argentina), siguiendo la organización de la IPA, posee sus propios criterios de formación y ha generado sus dispositivos proporcionados a estos criterios. Didactas, análisis didáctico, seminarios de formación, y supervisión son los lugares que indefectiblemente deberá recorrer, el futuro candidato a analista.

En el otro extremo están otras instituciones psicoanalíticas, entre las cuales se destaca la EOL (Escuela de Orientación Lacaniana). Digo que se destaca por poseer una gran producción teórica, y sostener la investigación, como uno de los pilares fundamentales de su fundación. También llevó a la práctica dispositivos específicos de formación para los practicantes, de acuerdo a lo formulado por Lacan en la fundación de su Escuela. Entre estos dispositivos se enfatiza el del control. En el control al decir de Eric Laurent "se puede llegar a saber aún con la sorpresa de que ya se sabía, se trata de la marca de la exigencia de saber sobre la cura que se dirige, sobre el acto del que se es agente". En el control no se trata de la subjetividad de quien va a controlar, aunque ésta sea tocada, el saber en juego se refiere más bien al intento de ceñir lo esencial de la experiencia deduciendo en ello, la posición misma del analista que dirige la cura. Es verificable que en innumerables textos dedicados a la política de las instituciones, Lacan le reconoció al lugar del control, un espacio privilegiado en la formación de los analistas. En definitiva todo

se ciñe a delimitar en la formación cuál es el artefacto que capturaría mejor, ese real en juego. Si es que fuera capturable.

Otro dispositivo privilegiado en la formación del analista, de acuerdo a esta escuela, es el cartel. Desde la fundación de la Escuela, se incorpora para su funcionamiento al cartel en una modalidad que quedó establecida en un número de cuatro participantes que, a partir de un tema en común, eligen su rasgo individual. El Más Uno, que surge de la elección de los cartelizantes, tiene función de líder, debiendo causar y velar por el trabajo con el que cada uno se comprometió. Pero resulta que al referirse Lacan a esta cuestión, en sus textos institucionales, entre otras cosas hace mención al número, que pienso no debe tomarse en su literalidad ya que nos dice: ... *"lo que yo quiero decir, es que, incluso si ustedes no son más que 3, eso hará 4. La más una estará ahí, incluso si ustedes no son más que 3"*. Se trata de una función lógica. La función Más Uno, es un hecho de discurso, se produce o no ese discurso, que promoverá el trabajo, y neutralizará el efecto de grupo.

En cambio es frecuente que la propuesta sea la de formar unidades, dispositivos, que a poco de pensar, entendemos que marchan con los efectos indeseados del grupo. Entre los datos que se revelan avalando lo antedicho se puede mencionar, que se proceda a la elección del más uno, por anticipado, asemejándose más a la elección de un coordinador.

Es necesario puntualizar que muchos avatares atravesaron las instituciones psicoanalíticas, en los últimos años. Ocurrieron escisiones, peleas, rupturas, fundaciones, refundaciones, etc. Hubo mucha producción teórica, mucha investigación. El psicoanálisis conservó un lugar dentro de la enseñanza en la universidad. Por otra parte fueron muy criticados los psicoanalistas que permanecieron en la universidad, desde diversos sectores, me refiero a los propios y a los anti. Conservando, en cierto sentido, un lugar de imposibilidad dentro del discurso social, de la comunidad de los analistas.

A mi juicio no se ha podido resolver aún, la dificultad introducida por estructura, en la cuestión de la formación de los analistas, ¿es que es posible resolverla? Esto condujo de alguna manera a esclerosearse aún más en posiciones que tienen más que ver con la burocratización del discurso del psicoanálisis, que con conservarlo dispuesto y vigente.

Por otra parte el psicoanálisis pareciera que no está pasando por su mejor momento. La cuestión de la regulación de las psicoterapias, entre las que estaría el psicoanálisis, sitúa el problema, en el punto de ese autoexilio, que ciertas corrientes, impusieron al discurso analítico. No se desprende de lo señalado por Freud, y retomado por Lacan que el psicoanálisis en tanto discurso y función lógica requiera de un espacio físico y una temporalidad material, para establecerse.

Seguramente, tal como lo vengo expresando a lo largo de estas líneas, la formación de los analistas es un factor problemático. Quizá deberíamos releer algunas líneas del fundador de las ideas respecto de los órganos de formación. Cómo retoma la cuestión de los carteles y sobre todo el lugar del más uno. El propio Lacan sostenía al respecto en "Intervenciones en Jornadas- Conclusiones de las jornadas días 8 y 9 de noviembre de 1975 (Lettres de la L' Ecole Freudienne Nro. 24)

"He oído hablar —desgraciadamente no pude asistir a las jornadas— de lo que se ha planteado aquí sobre la función de los cartels. Si los informes que he recibido son ciertos, todo ha girado alrededor de este más uno que yo había formulado, y que, si fui bien informado, la cuestión era saber si el más uno estaba encarnado en alguien. Alrededor de esto ha girado la pregunta planteada sobre la función de los cartels.

En lo que he escrito nada indica que el Más Uno esté encarnado. Tal vez es un Más Uno que se desprende, que funciona efectivamente en todo grupo, porque, finalmente un grupo es algo que está siempre compuesto de cierto número de individuos. Hay un número finito, y la pregunta de saber si a un número finito no se le agrega siempre Uno es una pregunta que me parece que vale la pena plantear. "

La experiencia en general ha sido que los dispositivos creados, inventados lamentablemente se burocratizan. Es así que toda institucionalización conlleva los efectos "in-deseados", de quedar despojados

de la pasión por el saber. Lacan sostuvo esta pasión y desde allí que se preguntara una y otra vez, sobre estas cuestiones. Es por esto que Lacan sostuvo: "ni Sócrates, ni Descartes, ni Marx ni Freud pueden ser "superados" como pensadores que han conducido su indagación con esa pasión de descubrir que tiene un objeto: la verdad." 2, es así que eran "no-incautos errantes".

En definitiva es necesario sostener, recrear, mantener con vida un discurso, más allá de las trampas de la autoridad y los semblantes. Pero la cuestión parece ser ¿Cómo lograrlo? Evidentemente no pretendo dar soluciones. Pero no creo que sea conveniente escamotear la pregunta. Podríamos sostener que es necesario revisar los dispositivos que hasta ahora vienen funcionando. Solemos escuchar las quejas de algunos, la reclusión de otros, frente al avance de otras terapias alternativas. Creo que debiéramos preguntarnos ¿estamos haciendo lo esperado?.

Creo que en torno a la formación del analista se ciñe ese registro de lo real del que les hablaba, y que en tanto función de discurso tiene un punto de intransmisible. Sostengo entonces que quedan abiertas múltiples preguntas, que es necesaria la repatriación del psicoanálisis, que es indispensable que se establezcan espacios de interlocución con otras formas de abordaje del padecimiento subjetivo, por lo tanto no deberíamos quedar aislados, automarginados.

En este sentido es que convendría que nos preguntemos sobre la razón que determina que muchas instituciones psicoanalíticas hoy en día se cierran sobre sí mismas, y se transformen en un perro que muerde su propia cola. Muchas veces tenemos la sensación de que se han convertido en iglesias. Y sabemos que la esencia misma del discurso analítico es radicalmente contradictoria con "la creencia" . No se puede producir, ni investigar, ni compartir con otros un saber, desde el discurso de los ideales y la autoridad.

La función "mas uno" es obvio puede ser cumplida por cualquiera, vez por vez, sin conocerse de antemano en quien va a quedar transitoriamente encarnada, y sorprender a todos, o pasar inadvertida. Algo de esto que no se deja atrapar en ningún orden significativo, ni imaginario, porque cuando se entra en esa lógica, ya es otra cosa, de lo que se trata. Cada vez que nuestra flecha da en el blanco, y eso sólo se sabe a posteriori, se cumple con la función, y el trabajo prosigue.

No hay observable en la función más uno, se trata, como sucede con el discurso del psicoanálisis de una función lógica. Como tal puede ser capturada desde lo simbólico sólo après-coup, es decir una vez producida. No hay Mas Uno por anticipado

Notas

1 El Seminario XI (Clase VIII, 4/3/1964.)

2 Escritos. México, Siglo XXI, 1985

BIBLIOGRAFÍA

Brotsky, G "La cuestión de la formación de los analistas" Conferencia en la ECF sobre el efecto de formación de los analistas (París 4 de febrero del 2002)

Lacan, J: Entrevista publicada por L'Express el 31 de mayo de 1957. (Reproducida en el número 48 de L'Ane, 1991.)

Lacan, J. El Seminario 18, "El saber del Psicoanalista"

Lacan, J: "La proposición del 9 de octubre", Ornicar?, Nro.1

Lacan J. "La dirección de la cura", *Escritos* Siglo XXI. México. 1985

Lacan J. "Acerca de la Causalidad Psíquica", 3. Los efectos psíquicos del modo imaginario. *Escritos*. Siglo XXI. México. 1985

Lacan, J: El Seminario, libro 17 "El reverso del psicoanálisis" (1969-70)

Lacan, J: El Seminario, libro XI (1964): Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis . Clase VIII. La línea y la luz (4 de marzo de 1964)

Lacan, J: El Seminario, Libro 1 "Los escritos técnicos de Freud (1953-54).Clase XXII. El Concepto del análisis. (7/7/1954). Ed.Paidós. Barcelona. España. 1981

Lacan, J. Saber y verdad. Escritos 2. Editorial Nueva Visión .

Lacan, J: Intervenciones en Jornadas- Conclusiones de las jornadas días 8 y 9 de noviembre de 1975(Lettres de la L'Ecole Freudienne Nro. 24

Laurent; E. (2000) Psicoanálisis y Salud Mental, Tres Haches

Lavigne, Jorge Alemán: "La arqueología de la formación de los analistas"

Kohut, H. (1977) La restauración del si mismo. Paidós, Bs. As., 1980.

Israel, P. (1999) "Informe del Comité sobre Psicoanálisis y Terapias Afines", News letter IPA , N° 1.

Algumas palavras sobre a formação do psicanalista

Sonia Leite

Método de verdade e de desmistificação das camuflagens subjetivas, manifestaria a psicanálise uma ambição desmedida ao aplicar seus princípios à sua própria corporação, isto é, à concepção que tem os psicanalistas de seu papel junto ao doente, de seu lugar na sociedade dos espíritos, de suas relações com seus pares e de sua missão de ensino?
(LACAN, 1953, p.242)

Início este trabalho com esta instigante interrogação de Lacan, pelo fato de ela se articular a uma outra, que surgiu ao longo dos *Encontros sobre a Formação do Psicanalista*(2), realizados no Corpo Freudiano do Rio de Janeiro, e que pode ser colocada da seguinte maneira : *Para que serve uma instituição psicanalítica?*

Deixo esta interrogação por ora em suspenso.

Lacan, no texto de 1953, *Função e campo da fala e da linguagem* (3), ao considerar os desvios em relação ao legado freudiano, destaca três problemas cruciais a serem abordados.

O **primeiro**, oriundo da psicanálise da criança e da abordagem das chamadas estruturas pré-verbais, que desembocaram nos excessos da função imaginária na experiência psicanalítica. O **segundo**, relacionado à noção de relações libidinais de objeto e à pretensa ideia de progressos da psicanálise que desembocaram na fenomenologia existencial ou, como afirma, num ativismo movido pela caridade. E, o **terceiro**, a contratransferência e, correlativamente, a formação do psicanalista, que é o tema que aqui se destaca.

Quanto a este último, enfatiza os **embaraços** — como denomina — do término da análise, que se juntam aos do momento em que a psicanálise didática se encerra com a introdução do candidato na prática. A expressão **embaraço** é interessante porque caracteriza bem aquilo de que se trata. Ou seja, ao invés de um **desimpedimento**, **desembaraço**, algo pode aí se **obstruir**, configurando-se numa forma de **resistência**.

Destaca, então, que o traço comum aos três problemas encontra-se:

*(...) na tentação que se apresenta ao analista de abandonar o fundamento da fala, justamente em campos em que sua utilização, por **confinar com o inefável**, exigiria mais do que nunca seu exame* (4)

Sublinho, aqui, a expressão **confinar com o inefável**, que indica o Real aí em jogo (5) na formação do analista e que põe em destaque a exigência de simbolização e de permanente retomada desta problemática no campo psicanalítico.

Considero que é dentro desta perspectiva, isto é, de uma tentativa de simbolização do Real, que a instituição psicanalítica, ou a **Escola**, como Lacan preferiu denominá-la, pode se constituir num espaço privilegiado para a sustentação de uma **formação** que só pode ser **permanente**.

Destaco alguns pontos que justificam tal **ambição**, como denominou Lacan.

O **primeiro**, de ordem propriamente teórica, considera que do ponto de vista da psicanálise não há oposição entre o **individual** e o **social** (6), ou seja, aquilo que é da ordem do sujeito é, simultaneamente, da ordem do coletivo, sendo esta indissociabilidade o que permite abordar a natureza do laço social , de um ponto de vista psicanalítico.

Esta premissa se sustenta na ideia de uma primazia da linguagem na constituição do sujeito, que o aforisma lacaniano do *inconsciente estruturado como uma linguagem* vem destacar. Foi pautado nesta ideia que ele introduziu uma espécie de retificação (7), em 1975, afirmando que jamais havia falado **deformação do psicanalista** mas sim em **formações do inconsciente**.

Esta premissa é levada a uma tal radicalidade que ele a representará, topologicamente, através de um **anel** ou **toro** em contraposição às tradicionais representações que tinham no círculo fechado o desenho de uma oposição sem saída entre o individual e o social.

Os efeitos de uma tal perspectiva são expressos da seguinte maneira:

(...) a dialética não é individual e a questão do término da análise é a do momento em que a satisfação do sujeito encontra meios de se realizar na satisfação de cada um, isto é, de todos aqueles com quem ela se associa num obra humana (8).

Desta maneira, a experiência psicanalítica não pode ser pensada na exterioridade do coletivo e, quando se trata de considerar a formação do psicanalista, torna-se indispensável, tanto a análise das formas criadas no âmbito da instituição psicanalítica, que visam favorecer este processo, quanto os desdobramentos deste no campo social mais amplo.

O outro ponto que gostaria de levantar, e que é uma consequência do anterior, diz respeito às condições necessárias para alguém se tornar um analista. Com relação a isto, Freud (9) nunca deixou de enfatizar a importância da análise pessoal como fundamento primordial desta passagem, isto é, as características de um percurso específico com seus percalços, ligados a uma história singular, possibilitadora do encontro com a verdade do inconsciente e da delimitação de um estilo próprio de **bem-dizer** esta verdade. Duas outras condições se articulam a esta: o estudo da teoria psicanalítica e a supervisão sob demanda. Estas são as três condições necessárias para a passagem de analisante a analista.

Considero, aqui, não ser possível desvincular estas condições porque, na realidade, as duas últimas só fundamentam uma formação analítica, na medida em que estejam atravessadas pela experiência psicanalítica do sujeito, ou seja, pelo saber inconsciente. Desta forma, o estudo teórico que **conta** é aquele que se constitui a partir do encontro e elaboração da angústia, ou seja, a partir de algo que atravessa o próprio **corpo** do analista, ou seu **ser**, como afirma M. Mannoni (10), acabando por produzir efeitos analíticos. Por outro lado, a supervisão deve visar um lugar **êxtimo**, onde o supervisor ocupando o lugar de **terceiro**, possibilite ao analista em formação o encontro com os 'pontos cegos', como nomeou Stekel, que poderão, a partir daí, se **iluminar** durante o percurso pessoal de análise.

Estas questões, anteriormente levantadas, deverão se constituir na própria razão de ser de uma instituição psicanalítica, em sua perspectiva de **formar-ações** condizentes com uma prática voltada para os princípios freudianos fundamentais.

Nunca é demais lembrar que, em 1910, quando Freud funda uma sociedade de psicanálise, seu propósito principal era garantir a manutenção de uma descoberta, ou seja, aquela que se traduz na chamada **experiência originária** (11). Ou seja, manter viva esta experiência, tal qual nos foi legada por Freud, é aquilo que legitimamente justificaria a existência das instituições psicanalíticas.

Esta foi uma questão crucial para Lacan, mais do que para qualquer outro analista, à medida que foi a partir de sua própria vivência na instituição que ele se deparou, paradoxalmente, com a **diluição**, a **denegação** e, porque não dizer, a **recusa** da experiência freudiana original.

Destaco uma questão semântica fundamental para marcar esta problemática. O que nas origens foi **movimento** psicanalítico, como Freud (12) denominou, tornou-se paulatinamente **institucionalização da psicanálise**. Ou seja, paralisação do movimento, morte da psicanálise, hierarquicamente assegurada. Lacan vem, portanto, abrir uma **fenda** neste instituído, possibilitando a retomada do **movimento** perdido, propondo uma instituição psicanalítica atravessada pela experiência do inconsciente e renovável pelo reencontro com o Real.

Dessa forma, o **Nome-de-Freud** tornou-se, com o ensino de Lacan, um significante fundamental a ser transmitido para as novas gerações de psicanalistas e a Escola o espaço privilegiado para que a transferência simbólica a este **Nome** se mantivesse viva.

A partir destas questões um problema crucial se coloca: como manter presente a experiência do inconsciente na instituição psicanalítica, sustentando assim uma continuidade entre experiência psicanalítica e instituição psicanalítica? Ou, como indaga M. Mannoni (13):

(...) como encontrar, nas estruturas institucionais, um lugar onde o analisante possa não só fazer o luto de seu analista, mas também colocar em comum, a experiência do inconsciente com os analistas transformados em seus pares?

Com o intuito de responder a esta questão Lacan fez a **proposição do passe**(14), que ele chamou a **experiência do passe**.

Considera que:

(...) o passe, de fato, permite a alguém que pensa que pode ser analista, alguém que está perto de se autorizar, se é que ele já não se autorizou, ele mesmo, de comunicar o que o fez decidir, o que o fez se autorizar assim e se engajar num discurso do qual não é certamente fácil ser o suporte...
(15)

A seguir, afirma que o **passe** permitiria colocar em relevo – como um **clarão** – uma certa parte das inevitáveis sombras da análise do sujeito compartilhando este momento com uma comunidade. A ideia principal seria tornar viável a transmissão de um percurso analítico cuja afirmação se faria no campo coletivo no **só-depois** da experiência, possibilitando aos pares a oportunidade de serem afetados pelo singular daquela experiência.

Este momento reconhecido por uma comunidade definiria, por sua vez, um desejo e um compromisso por parte do sujeito que realiza esta **passagem**, de manter viva tal experiência na instituição e no campo psicanalítico, sustentando, em última instância, a chamada **causa freudiana**. Isto é, tratar-se-ia, simultaneamente, de um momento pessoal e coletivo revestido do reconhecimento de uma **dívida** com o momento fundador inaugurado por Freud (16).

Desde, então, muitas críticas foram feitas em torno do **dispositivo do passe** enfatizando-se, principalmente, seu relativo fracasso. É preciso, porém, lembrar que o objetivo desta proposta foi encontrar meios de articular a **psicanálise em intensão** e a **psicanálise em extensão**, numa tentativa de isolar aquilo que é o fundamento do discurso psicanalítico, o que, por si só, justificaria a necessidade de um prosseguimento das pesquisas em torno desta temática.

Um dispositivo (17) é um instrumento que coloca algo em movimento. Desta forma, prosseguir nesta experiência, construindo novos **dispositivos analíticos de passagem**, significaria insistir no trabalho de simbolização apontado por Lacan viabilizando o enriquecimento dos membros da comunidade psicanalítica, favorecendo a renovação da palavra e a circulação do desejo no campo institucional.

A passagem de analisante para analista implica, por outro lado, uma vivência de luto e a concomitante desidealização do **lugar do analista**. O que se revela ao longo de uma análise é a precariedade dos ideais, dos saberes e dos lugares construídos, abrindo-se uma aposta permanente na invenção da existência. Nesta perspectiva, o espaço institucional se coloca como lugar privilegiado, onde se torna possível testemunhar, junto aos pares, esta descoberta necessariamente renovável.

É este aprendizado que deverá ser sempre retomado, na chamada **formação permanente do analista** e isto implica em manter um paradoxo: **Para que o analista permaneça aberto à criação, disponível ao imprevisto, é preciso um retorno contínuo a uma posição de analisante para que seja possível o retornar-se psicanalista**, pois o **lugar do analista** só pode ser pensado de um modo **mítico** e sempre dependente de um outro (analisante, pares, etc) que assim o reconheça a partir dos efeitos de uma **práxis**.

Não estaria aqui o sentido da chamada **análise interminável**, visto o risco constante de um fechamento do inconsciente? Do mesmo modo, me parece propícia a ideia de uma **análise permanente da instituição**, produtora das **fendas** necessárias ao avanço da pesquisa psicanalítica, que responda aos inevitáveis **embaraços** que sempre retornam e algumas vezes impedem as trocas produtivas. A **análise permanente da instituição** também pode ser um caminho para a busca de novos **dispositivos** (no plural) que insistam na ambição lacaniana de articular a **psicanálise em intensão** e a **psicanálise em extensão**.

NOTAS:

- (1) Psicanalista. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Membro do Corpo Freudiano do Rio de Janeiro.
- (2) Esses Encontros foram realizados no Corpo Freudiano do Rio de Janeiro- Brasil, no ano de 2004.
- (3) LACAN, J. (1953) *Função e campo da fala e da linguagem*, p.243.
- (4) LACAN, J. (1953) op cit, p.244.
- (5) LACAN, J. *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*, p.249.
- (6) FREUD, S. (1921) *Psicologia de massa e análise do eu*.
- (7) LACAN, J. (1975) *Sobre o passe*.
- (8) LACAN, J. (1953) op cit, p.322.
- (9) FREUD, S. (1911-1915) *Escritos técnicos*.
- (10) MANNONI, M. *Da paixão do ser à "loucura" de saber*.
- (11) MANNONI, O *L'analyse originelle*.
- (12) FREUD, S. (1914) *A história do movimento psicanalítico*.
- (13) MANNONI, M. op cit, p.10.
- (14) LACAN, J. (1967) op cit.
- (15) LACAN, J. (1975) op cit.
- (16) BRAZIL, H.V. *Uma prática de significância e a institucionalização da psicanálise – o passe freudiano*.
- (17) Talvez a perspectiva mais adequada seja aquela que implica a construção de **dispositivos**, no plural.

Referências Bibliográficas:

BRAZIL, H.V. *Uma prática de significância e a institucionalização da psicanálise – o passe freudiano*. MIMEO, s/d, SPID (Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle – RJ, Brasil)

FREUD, S. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Imago Ed.: Rio de Janeiro, 1977.

_____ (1911-1915) *Escritos Técnicos*.

_____ (1914) *A história do movimento psicanalítico*.

_____ (1921) *Psicologia de massa e análise do eu.*

LACAN, J. (1953) *Função e campo da fala e da linguagem.* In: **Escritos**, Jorge Zahar Ed:RJ, 1998.

_____ *Proposição de 9 de outubro de 1967.* In: **Outros Escritos**, Jorge Zahar Ed: RJ, 2003.

_____ *Sobre o passe.* In: *Lettres de L'École Freudienne*, número 15, p.185-193, junho de 1975.

MANNONI, M. *Da paixão do ser à "loucura" de saber.* Jorge Zahar Ed:RJ, 1989.

MANNONI, O *L'analyse originelle.* In: **Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène.** Éditions du Seuil:Paris, 1969.

El analista y los lazos de trabajo

Marisa Fenchio - Laura Squillario

"...Es indispensable que el analista sea al menos dos, el analista para obtener efectos y el analista que teorice esos efectos..."
Lacan, J. (R.S.I.)

"...El inconsciente, es que en suma uno habla —si es que hay hablar (parlêtre)- solo. Uno habla solo porque uno no dice jamás sino una sola y misma cosa —salvo si uno se abre a dialogar con un psicoanalista..."
Lacan, J. (Seminario 24)

Introducción

Este trabajo propone una reflexión acerca del lazo de trabajo en la clínica psicoanalítica y en la actualidad de nuestra práctica. Trataremos de pensar qué estatuto tiene para nosotras el lazo de trabajo y relacionarlo con un caso clínico en los inicios para luego plantear nuestra hipótesis.

Desde la perspectiva psicoanalítica, analizar se considera una profesión imposible. ¿cómo formarnos como analistas sabiendo de la imposibilidad de la tarea? Este límite a la vez que pone un tope, nos habilita el camino para pensar el campo de lo posible, y este no es en soledad. Como todo campo conceptual tiene el límite del alcance de sus conceptos. Desconocer este límite (lo imposible, lo exterior, pero como tal constitutivo del campo) es un obstáculo cuyos efectos no dejarán de aparecer.

Nuestra apuesta: los lazos de trabajo.

Entrevistas iniciales y lazos

Marcelo se presenta en la guardia externa luego de haber recorrido algunos hospitales generales donde se descartaron diferentes trastornos orgánicos. Dice que le dijeron que lo suyo es un "Ataque de Pánico".

Está abrumado, describe detalladamente sus síntomas: Sensación de ahogo, taquicardia, miedo a morir... atribuyéndolo a un consumo de cocaína previo. Esto le sirvió de explicación, explicación que con el transcurrir de los días comienza a vacilar y aparece entonces la insistencia en que le confirmemos: qué es lo que tiene, cuál es su causa, qué tiene que hacer para solucionarlo y que además le garanticemos que no le volverá a pasar.

En un intento de encontrar respuestas apela a distintos espacios y discursos: médico, psiquiátrico, psicológico, psicoanalítico, astrológico. etc. buscando una llave que abra todas las puertas, y que al hacerlo las cierre.

Estos discursos ofrecen distintas soluciones "Felicidad" "Saber el destino" "Curar", tal vez funcionando como un tapón para no confrontarse con lo imposible.

A la lista de síntomas descriptos, agrega uno más, que le hace ruido. Es que algo lo inquieta, algo se presentifica como una sensación de la cuál no puede dar cuenta con palabras, y viene la angustia. No sabe qué es pero describe que se trata de un ruido, un ruido que lo perturba. Dice "es como un zumbido, es un ruido tan fuerte como un silencio". Podemos pensar en la paradoja que implica lo insoportable de este ruido, donde hay ausencia de palabras para decir y se presentifica el silencio, como ese algo que lo perturba. ¿Qué es lo que se le torna insoportable? ¿cómo hacer entrar ese ruido en análisis? ¿localiza este sonido del silencio algo de la posición subjetiva?

En medio de este caos ¿puede el psicoanálisis hacer una diferencia?

M. parece decir lo mismo de siempre "... *tuve de nuevo todos los síntomas...*", pero aparece una diferencia en el relato, comienza a situar las coordenadas temporo-espaciales. Los detalles comienzan a enmarcarse, sus síntomas aparecen en una escena "...*tuve de nuevo el pánico... fue justo después de que presencié una pelea entre mi mamá y mi abuelo...*". Relaciona esta escena, a otra ya relatada con anterioridad en el tratamiento, que ahora se enlazan "...*me acordé de la pelea que yo tuve hace dos años con mi mamá...no sé qué tendrá que ver, porque esta vez yo no participé, yo estaba mirando...*" la analista insiste sobre esta escena, lo cuál lo lleva a un punto en donde se toca algo de la falta del Otro que lo incluye"... *tuve miedo de que a mi mamá le suba la presión y... no sé... que se muera...*"

Aquí nuevamente la pregunta al analista "... *¿vos decís que por eso tengo el pánico?...*" ¿cómo hacer para no responder a ese pedido, pero a la vez responder algo, que haga de señuelo al yo, para, al menos hacer el intento de introducir la posibilidad de iniciar un tiempo para comprender, una pregunta?. ¿Cómo hacer pasar el padecimiento al campo de acción del tratamiento?

Pensamos que es el lazo del síntoma en transferencia lo que se pone a trabajar vía Sujeto Supuesto Saber y lo que posibilita un movimiento de aquello que parece enquistado, fijo, necesario, imprescindible. Como dice Rabinovich en *El deseo del analista*, cuando habla del objeto pulsional como uno que "*deviene como necesario, pero es contingente*", entonces si la verdad del síntoma es contingente, puede caer.²

Psicoanálisis y lazos en la actualidad

Para intentar responder la pregunta acerca de si el psicoanálisis puede establecer una diferencia no podemos desconocer los avatares de la subjetividad de la época. La cuestión sería entonces ¿Qué oportunidad tiene de operar el psicoanálisis en nuestra época?

En la actualidad, es importante señalar que si bien la globalización, la técnica, las neurociencias, etc., parecieran brindar respuestas acordes a los síntomas actuales, a la vez que el discurso tecnológico capitalista oferta una identidad, un lugar de nominación, hay en ello un imperativo de goce superyoico, no articulado, autístico, en donde lo que se desecha es el sujeto y esto encaja con el fantasma.

Al respecto dice Marisa Morao "... *el neurótico acude al saber hacer de la ciencia médica orientado generalmente por su fantasma, respecto del cual -sabemos- ignora que es motor de su acción. La ciencia al poseer la eficacia del "para todos" en tanto respuesta universalizante, va de suyo con el fantasma... el analizante también cree en el universal, lo que postula a la neurosis como tendencia a dormir...*"

Frente a esta tendencia a dormir, pensamos que en el análisis a lo que se apuesta es a que se establezca un lazo de trabajo, esto es poner a trabajar al síntoma. Lo anterior implica considerar al síntoma, ya no desde lo universal sino desde tener en cuenta el deseo de cada uno, lo cuál implica vía deseo del analista ofertar un lugar, alojar lo particular del caso, incitar a que este se enlace en transferencia a la persona del analista.

El síntoma porta un goce autoerótico. La apuesta del análisis es a que el analizante pase a ubicar ese goce en relación con el Otro, vía la transferencia y así el síntoma hace lazo. Aquí radica la originalidad del psicoanálisis en tomar uno por uno, la particularidad del caso y en ofrecerse a un uso también inédito, ya que cada análisis será original en el tratamiento que se dará al síntoma de cada uno. Al respecto Alicia Dongui propone "...*Quizás para el psicoanálisis de nuestro tiempo el ofrecimiento consiste en posibilitar que cada sujeto pueda, a lo largo de una cura, ni más ni menos que volver a decidir acerca de su goce... No se trata de técnicas se trata de una posición ética...*"

En relación con lo imposible de nuestra profesión C. Schor plantea una disyunción entre técnica y ética situando a esta última como aquello que orienta el trabajo. Asimismo plantea como cuestión principal, algo que difiere de lo que el capitalismo y la globalización exigen, es decir no apunta a la estandarización de la práctica (como algo automático e idéntico para todos los casos) en donde no se toca lo real, sino a lo singular de cada caso en cuanto a su modalidad de articulación de la satisfacción pulsional.³

Ana Ruth Najles⁴ menciona la cuestión de aquello que el mercado global exige: para todos el mismo goce, en donde estaría excluida la diferencia.

Pensamos que dentro de la gran variedad que ofrece el mercado de la salud mental, el psicoanálisis a través de la producción de los analistas y en una posición ética puede operar, pero no como una técnica universal igual para todos o un manual estadístico sino alojando la particularidad del caso propiciando que el analizante pueda establecer un lazo de trabajo inédito en transferencia.

Quizás esta sea una de las apuestas de la inserción del psicoanálisis en el hospital.

Lazos de trabajo y el analista

¿Por qué nos parece importante plantear el tema del lazo de trabajo en la formación del analista?

En el caso planteado la analista, frente a las dificultades recurre a diversos espacios que pueden advenir como lazos, que permita operar, que hagan posible el trabajo: Supervisión, Análisis personal, Reuniones con el resto del equipo tratante, Discusión Clínica con colegas, escritos acerca del paciente, rastreo bibliografía etc.

Nuestra hipótesis es que así como el sujeto es un efecto, algo a advenir vía la transferencia, el analista en el acto analítico no es un a priori, sino que se efectúa vía los lazos que establece y la producción que de ello resulte, con lo cuál: el analista no es sin el lazo de trabajo.

Si retomamos la cita de Lacan en donde nombra al analista como al menos dos, pensamos que al decir dos, se refiere a dos momentos lógicos, el del acto y el de la teorización de los efectos, pensamos que el primero alude a un momento en donde el analista está sólo, y que plantear el segundo momento podemos articularlo con todo aquello que queda "por fuera del acto", que introduce un tiempo para comprender, y es este tiempo que pensamos se incluye en la práctica vía el lazo de trabajo.

Existe una fantasía común en algunos analistas y es la idea del consultorio, diván y el atender sólo con el paciente. Cuestionamos la idea de considerar únicamente la soledad del analista en el acto, ya que esto empobrece la clínica y tiene resonancia en la manera de posicionarse frente a un paciente.

Pensamos que la frase de Lacan "Las resistencias son del analista" en parte se debe a esta soledad. Asimismo la apertura a dialogar con el psicoanalista implica el lazo, y lo que, según Szwarc implica ir más allá del inconsciente, que es infinitud, que resta al Otro, que dice siempre lo mismo 5

Retomando a Freud en relación a lo que pareciera ser una profesión imposible, la del analista⁶, inferimos que para poder abrir un margen de posibilidad no puede faltar este segundo momento lógico que implica los lazos de trabajo que se arman por fuera la sesión y que es a partir de ahí que el analista puede prestarse a un uso, es decir estar disponible a dejarse usar, manipular por el analizante, para poder permitir ahí donde había un síntoma, un goce autoerótico que resta al Otro, que este entre en análisis, lo que sólo puede realizarse en los inicios de un análisis si como dice Miller, J. se "hace nacer" el espacio del Otro.⁷

Conclusiones

En nuestra práctica cotidiana observamos que es común entre los analistas el darle un lugar de importancia, fundamental en su trabajo, al momento del acto analítico. Consideramos que, desde una posición ética es necesario incluir los lazos de trabajo en la formación del analista, como un momento que, de no ser tomados en cuenta acarrearía como consecuencia una deformación de la formación del analista y su práctica en algo cuyo ideal es la soledad del consultorio. Percatarse de esta posición ética acarrea en el analista una responsabilidad, en tanto como afirmamos con anterioridad "el analista no es sin sus lazo de trabajo".

Notas

1 Este trabajo fue presentado en las Jornadas de Residentes en Salud Mental de la Ciudad de Buenos Aires 2005, en la categoría "Formación".

2 Diana Rabinovich El deseo del psicoanalista, Págs. 35 y 36 "...En conclusión, el problema del deseo del analista es inseparable, primero, del lugar de causa y, segundo, del valor de verdad como contingente. El proceso de análisis permite descubrir una contingencia de ese sujeto: qué fue él específicamente para el deseo del Otro. Esta contingencia implica que esa verdad, terminado el análisis, es una verdad que por ser contingente puede caer; es una verdad con la que se puede bromear. Asoma el humor que es solidario de la contingencia de lo verdadero, de la pérdida de la necesidad, de la Ananké del sujeto. Final irónico como respuesta a esa pregunta inicial, tan frecuente en análisis ¿quién soy yo?..."

3 Clara I. Schor-Landman "Temas de Interconsulta" Págs. 74, 75: "... Freud coloco a nuestra practica entre los imposibles. Lo argumenta a partir de lo irreductible de la pulsion que, junto con la prepotencia del Superyó, constituyen los pilares de la practica clínica. El problema crucial es la forma singular (y, por lo tanto, sin estándar formulable) en que cada sujeto esta articulado con su satisfacción pulsional y como un análisis puede producir rectificaciones, saberes y cambios en la posición del sujeto en su relación con esa satisfacción pulsional que lo empuja a sufrir... La consideración del concepto de pulsión no admite que nuestra práctica sea solo una técnica. Las técnicas pueden abarcar los problemas posibles y necesarios; pero se tornan inútiles cuando penetramos en el territorio de lo imposible y las contingencias..."

Agrega en la Pág. 76 "...Entonces, en una lectura retrospectiva de Freud orientada por el escrito de Lacan, podemos decir que, si se trata de un promedio entre el acto del analista y sus efectos, queda abierto un espacio entre lo que sabemos y lo que no sabemos en cada caso para situar problemas, producir preguntas e inventar respuestas. Resulta evidente que, con consejos y promedios, no podemos descansar como en la técnica (automática e idéntica para todos los casos). Si damos un paso mas, sabemos que estos "trabajos técnicos" de Freud se los puede llamar "trabajos éticos, porque la ética existe en la medida que no sabemos todo (a diferencia de la técnica que se aplica con "todo" lo que sabemos). Por esta razón, los analistas nos orientamos en la perspectiva ética: el Psicoanálisis esta en disyunción con la técnica; por lo tanto carecemos de estándares y manuales..."

4 Ana Ruth Nalguees, Artículo ¿Por qué la violencia?: "...Sabemos que en la actualidad la ciencia, por su ideal de universalidad, con su brazo tecnológico fomenta el mercado global. Esto es lo que hizo que J. Lacan postulara su concepción de "el niño generalizado" como el producto del mercado global: para todos el mismo goce. Esto implica la segregación de lo diferente y, por lo tanto, del ser hablante, ya que cada ser hablante es singular. Nos encontramos, entonces, con el imperio del individuo como objeto de consumo del mercado, es decir, en los términos de Lacan, como objeto plus de gozar, como gadget..."

5 Dice Silvia Szwarz: Los Usos actuales de la clínica Pág. 199 "... La dirección que plantea 'L'insu' es ir más allá del inconsciente. Este inconsciente que Freud plantea como interior, como endopsiquismo. Del lado del inconsciente, hay infinitud. El psicoanálisis es definido como demarcación. Se trata de situar lo que es la salida, y esa salida está planteada como pregunta: ¿se trataría de identificarse al inconsciente?, la respuesta de Lacan es clara, no lo creo. El inconsciente resta, no digo eternamente, nos dice, resta el Otro. Luego por ese lado no hay salida. La identificación al inconsciente no extrae consecuencias de real..."

6 Freud, S: Análisis terminable e Interminable, Pág. 249 "... Detengámonos un momento para asegurar al analista nuestra simpatía sincera por tener que cumplir él con tan difíciles requisitos en el ejercicio de su actividad. Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones . 'imposibles' en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya antiguo consabidas, con el educar y el gobernar..."

7 Miller, J. Los signos del goce, Pág. 115 "... el sujeto manipula al Otro. No deberíamos olvidar que la experiencia analítica muestra que la posición del Otro, por mas amo que sea, surge porque el sujeto hace nacer en otro al Otro...a ese Otro que tiene la omnipotencia de la respuesta el sujeto lo manipula y, radicalmente, lo hace nacer. Hace nacer ese espacio del Otro que lo incluye a el mismo..."

Bibliografía

Donghi, A. "Innovaciones de la práctica. Dispositivos clínicos en el tratamiento de las adicciones" Editorial Grama. 2003

Freud, S. "Análisis terminable e Interminable"Obras Completas. Volumen XXIII. Punto VII. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Miller, J. A. "Los signos del goce" Editorial Paidós. Buenos Aires 1998.

Morao, M. y otros "Usos actuales de la clínica" Editorial Paidós, Buenos Aires 2001. Cap. Extraterritorialidad del discurso analítico. "Dar lugar al síntoma" Pág. 86

Najles, A. Artículo "¿Por qué la violencia? Pagina
Web: <http://www.eol.org.ar/virtualia/012/default.asp?notas/najles-01.html>

Rabinovich, Diana "El deseo del psicoanalista" Editorial Manantial. 1ra. edición 2004. Buenos Aires. Cap.1 "El deseo del psicoanalista y la ironía socrática" .

Schor-Landman, C. "Temas de Interconsulta" Editorial Galerna. Buenos Aires. 2004. Cap. "Que orienta a los analistas?"

Szwarc, Silvia y otros "Usos actuales de la clínica" Editorial Paidós, Buenos Aires. 2004 Cap. Usos del Psicoanalista. "Los usos del Psicoanalista"

Una aproximación a la formación en psicoanálisis

Luciana Lagioiosa - Paula Torres - Natalia Attademo - Carola Lagunas

"Bordear con exactitud los contornos de la incertidumbre" (1)

Los avatares con los que nos enfrentamos a lo largo de nuestra formación nos convocan hoy a preguntarnos de qué se trata. Nos encontramos con que las respuestas que demos, ya implican una elección, un recorte, que signa una dirección posible, ante lo indeterminado de la formación.

¿Hay una meta, un punto de llegada? ¿Existe un recorrido pautado que nos oriente en ella? ¿Quién nos otorga el título? ¿Habrà una técnica de la cual servirse? ¿O será que no existen recetas y se tratará de inventar?

Si bien no se enseña a ser Psicoanalista, sí hay algo del Psicoanálisis que se transmite; circulan saberes, hay encuentros, inscripciones, diferentes espacios pasibles de ser transitados. *"El Psicoanalista no tiene como vocación enseñar – dirá Laurent- y su formación no está centrada en la enseñanza; se forma para practicar el psicoanálisis"*(2). En este sentido, que aquello que se transmite esté centrado en la práctica del Psicoanálisis, trastoca en sí mismo los modos tradicionales de enseñar.

La inclusión en una Residencia implica un encuentro inicial con la clínica; antecedido por un recorrido universitario que deja como saldo un bagaje teórico, primer herramienta con la que habrá que saber-hacer. Sin embargo, este encuentro, que no es sin angustia, parece tornar a ese saber universitario insuficiente: saber muerto, sin sujeto, que podrá revivir a partir del deseo de aquel que ocupará el lugar del analista. Es justamente en este hiato entre el saber universitario y el encuentro con la clínica donde toman cuerpo los avatares de la formación.

¿Cómo hacer transmisible la experiencia? Nos encontramos con algo que hace tope y que nos obliga a reinventar las formas de hacer con el psicoanálisis.

La formación como imposible

Son tres los imposibles freudianos: gobernar, educar y analizar; cobrando los dos últimos un peso propio cuando de la formación del analista se trata. Si partimos de la creencia respecto de que en ella convergen versiones de ese educar y analizar, podría concluirse que dicha formación es otro "imposible". Entonces, nos preguntamos: ¿la formación es lo imposible?

Nuestro quehacer cotidiano se sostiene en la idea de que ella sí se hace posible; siendo una formación que se abstenga de que el saber se complete, se universalice, se cierre. Incluirá, entonces, en su seno la existencia de un vacío, un imposible que habita la experiencia del psicoanálisis. El encuentro con él puede suscitar diferentes respuestas en cada quien.

Situar la falta en uno quedando de este modo en la impotencia parece ser una de las respuestas dadas, que puede llevarnos a la búsqueda de un Otro que sabe y puede ofertarnos la solución. Otro que podrá encarnarse en diferentes figuras ya sea supervisores, libros, o renombrados psicoanalistas.

Su contracara será la identificación al ideal, la pretensión de ser uno el que sabe, obturando la formulación de preguntas. Así, por ejemplo, asistimos a la presentación de casos cerrados, intervenciones perfectas, frases estereotipadas, articulaciones teórico-clínicas sin resto donde la práctica se reduce a ejemplificar la teoría en lugar de ponerla a prueba.

Estas dos posiciones se sostienen en el rechazo de lo imposible haciendo consistir la creencia en un funcionamiento ideal, un saber completo que puede transmitirse, un "ser de analista" al cual uno podría arribar.

Podemos pensar que una tercer respuesta se configura en un movimiento de retorno a lo imposible como estructural, como siempre presente con lo que hay que hacer. Recortar lo imposible permite configurar el campo de lo posible, delimitarlo. Así, lo posible solo existe bordeando lo imposible de decir o transmitir.

Acerca de lo que causa

En la Residencia la presentación de casos, la transmisión de la clínica, es un ejercicio cotidiano, que atraviesa nuestras diferentes actividades. A causa de ello fue surgiendo en nosotros el interés de reflexionar sobre las implicancias que la formalización de la clínica adquiere en nuestra formación, motivando la elaboración de este trabajo.

Pensamos que esta cuestión suscitada en y por el espacio en que actualmente nos formamos nos trasciende, siendo en realidad solidaria de una evidencia encontrada en el campo analítico. La presentación de casos freudianos inaugura una tradición sostenida hasta la actualidad por los practicantes de este campo. La razón de esta vigencia y su lugar privilegiado en la transmisión del psicoanálisis es aquello que generó inicialmente nuestras preguntas. ¿Qué causa a los psicoanalistas a presentar casos, a formalizar la experiencia?

Sin desconocer que las respuestas a esta pregunta podrían multiplicarse, nuestro interés es plantear sólo una aproximación al problema. A partir de nuestra práctica, vemos delinearse al menos dos ejes: el obstáculo en el lugar de la causa o bien la verificación de la teoría por la clínica.

Acerca del primero, creemos que puede adoptar diversas vestiduras que siempre se inscriben en el interjuego de la teoría y la práctica. Por ejemplo, el obstáculo como pregunta por la dirección de la cura; también cuando la clínica desborda el saber constituido o, cuando es la posición del analista lo que hace obstáculo.

En otras ocasiones lo que impulsa a la formalización será la transmisión de aquellos puntos donde teoría y clínica alcanzan un mejor encuentro. Tal es el caso en el que la experiencia testimonia la eficacia de una intervención o, mas aún, de un tratamiento analítico; también aquel en el que la práctica evidencia la pertinencia de un concepto.

Estas causas promueven un hacer, una construcción que no es sin Otro. Aquello que se configure como Otro (supervisión, ateneo, comentario de casos, etc.) no será indiferente en la formalización, dejando su marca en la escritura del texto. Si ya la escucha analítica supone un recorte, la formalización, con su lazo al Otro, lo redobra haciendo pública la posición del analista implicado allí. Al decir de Laurent *"el modo de presentación más usual entre nosotros para verificar los efectos de formación es la presentación de un caso, en la que cada uno expone su clínica a la comunidad a la que suele dirigirse"*(3).

Exponer la clínica, con los obstáculos que nos presenta y discutirla, favorece los efectos de formación. *"Es a partir de ella, enfrentando las dificultades y los callejones sin salida de cada caso, que la teoría analítica logra avanzar en la formalización de un saber sobre lo real"*(4).

Retomando las respuestas antes mencionadas que el encuentro con este real en la clínica suscita, y que de una u otra forma sostienen la creencia en un saber completo, habíamos propuesto como salida reubicar este imposible en tanto estructural. Una formalización que no pierda de vista este tope podría habilitar efectos de formación, renunciando a la ilusión de transmitir un saber sin fisuras y poniendo en juego sus límites.

Tomamos la formalización de casos como eje para reflexionar sobre aquello de lo que se trata en la transmisión del psicoanálisis. Llegados a este punto creemos poder decir al menos que la transmisión requiere como condición la inclusión de un real que se trata de bordear, que se configura como nudo de, causa de lo que puede ser transmitido y transmisible. Desde nuestro recorrido, ser parte de una formación que incluye lo no sabido, que despoja de referencias universales, donde no es posible anticiparse al acto, y cada intervención requiere de cierta invención, nos confronta con la angustia. Será nuestra responsabilidad saber orientarnos por ella y reconducirla como causa de un trabajo posible.

Luciana Lagioiosa - Paula Torres - Natalia Attademo - Carola Lagunas

Notas

(1) Freud, S.: "Análisis fragmentario de un caso de histeria". En: *Obras Completas*. T. VII. Amorrortu Editores

(2) Laurent, E.: "Lo imposible de enseñar". En: *Del Edipo a la sexuación*, pág. 267

(3) Laurent, E. "Incidencias memorables en la cura analítica".

(4) Alvarez, Canedo, Gadea. "Apuntes sobre la construcción del caso y su transmisión ". *Presentación del Seminario del Campo freudiano de Barcelona 2004-2005*. Formato electrónico

Bibliografía

Alvarez, M., Canedo, L., Gadea, E. "Apuntes sobre la construcción del caso y su transmisión". *Presentación del Seminario del Campo freudiano de Barcelona 2004-2005*. Formato electrónico

Bassols, M., Brignoni, S., Cena, D., Esque, X., Palomera, V., Tizio, H., Vila, F., Zaidel, R. "La presentación de casos, hoy". *Presentación del Seminario del Campo freudiano de Barcelona 2004-2005*. Formato electrónico

Dumezil, J. C. *Las marcas del caso o el psicoanalista por su rastro*.

Escars, J.C.: *Clínica de la transmisión. Escrituras y lecturas en Psicoanálisis*. Ediciones Imago Mundi. 2003

Fryd, A. "Sobre el saber". En: *Psicoanálisis con niños: Sexuación y síntoma*. Ed. Tres Haches. 2001

Laurent, E. "¿Cómo se enseña la clínica?". En: El Mensaje N° 12. Boletín del ICBA. Julio 2001.

Laurent, E. "Lo imposible de enseñar". En: *Del Edipo a la sexuación*. Colección del ICBA. Ed. Paidós. 2001.

Laurent, E. "Discurso y grupo". En: *Concepciones de la cura en Psicoanálisis*. Ed. Manantial. 1993.

Miller, J. A.: "El Ruiseñor de Lacan". En: *Del Edipo a la sexuación*. Colección del ICBA. Ed. Paidós. 2001

Rubistein, A. (comp). *Un acercamiento a la experiencia. Práctica y transmisión del Psicoanálisis*. Serie Praxia. Grama Ediciones. 2004

Soler, C. "El anticapitalismo del acto analítico". Conferencia dictada en la ciudad de La Plata el 19 de julio de 2004.

Soler, C. *Qué Psicoanálisis?* Colección de la Orientación Lacaniana, Publicación de la EOL. 1994.

La formación del analista: un *Bildungsroman*

Teodoro Lecman

Ya anteriormente habíamos trabajado centralmente el tema, al menos en dos ocasiones: en 1983, en un Seminario de un Congreso de APBA en Buenos Aires; en 1994, en un Encuentro de analistas en París, donde marcamos un profundo desacuerdo con la posición predominante sobre el pase de lo que sería luego la AMP 1.

En el año 2000, otra vez en París, la reunión de los *États généraux de la psychanalyse* nos permitió comprobar que toda disidencia en el ámbito de la formación del analista aparecía clausurada desde el vamos por el enorme poder de lo institucional y su peso en el campo humano.

Un retorno hacia atrás, al período 1971-74, nos encuentra con Oscar Massota, bullendo en la cultura de catacumbas de los grupos de estudio, como la llamó Kovadloff, tratando de encontrar el hilo rojo, el rojo Fadián² que nos permitiera en la Argentina de los 70 remontar la filiación y la formación del analista para encontrar nuestro lugar, un poco antes del desastre del Proceso del 76.

En el 2005, tras la última severa crisis del 2001, nos hallamos cómodos por un rato en internet, y observamos los severos golpes que propina a la seriedad de la formación del analista el estado actual de las cosas, el espíritu y el cuerpo de la época³.

La formación del analista exige el trípode Análisis propio, Seminarios, Supervisión, en un grado suficiente, sistemático, extenso e intenso, en la especificidad de la formación analítica, de postespecialización, tal como lo establece Freud en su famosa defensa de Theodor Reik y el análisis profano en 19264.

Todas las instituciones psicoanalíticas del mundo coinciden en estos requisitos básicos.

La práctica de casos, sin embargo, queda sujeta muchas veces a una incertidumbre que algunas instituciones estatuyen con grados (candidato, miembro, etc.) u otras precipitan, sobre todo en Argentina, como cebo y plataforma al desideratum analítico: un primer año o más de estudios y luego derivación de pacientes supervisados, en general casi gratuitos.

El análisis "didáctico" o el "pase" vienen a postular el franqueamiento de la barra analizante/analistas en una ambigüedad en la que la práctica de casos y el caso de uno 6 se solaparían y hallarían una salida triunfante - "ya está, soy analista" - en la confluencia de terrenos heterogéneos (la práctica aleatoria o forzada de casos, el propio análisis, la institución) que se homogeneizarían en un acto consagradorio, fuera el que fuera. Como si un cierre relámpago pudiera suturar la brecha sísmica de tantas placas tectónicas sujetas a movimientos inciertos y desplazamientos recíprocos.

Hemos subrayado que el análisis del analista debe ser hecho en forma suficiente como prerrequisito para poder analizar 7: lo que esto quiere decir es muy arduo y merece un trabajo singular para cada uno que deviene analista y que ninguna institución garantiza, sino una ética 8.

Cuando Lacan dice que el analista "se autoriza de él mismo 9" [*lui-même*] no invita a una piedra libre ni usa el sí mismo. Ese "lui" mantiene una distancia con la mismidad que permite suponer allí el *Es*, el *Ça*, el *Ello* y el famoso aforismo de Freud: *Wo Es war soll Ich werden*: "donde Ello era, yo debo advenir" responsabilización subjetiva del inconsciente que es la ética del psicoanálisis. Si mantenemos la literalidad de la traducción forzosamente y no ponemos "por él mismo", es para acentuar la no instrumentalidad de la operación en juego: un "circunstancial", un juego con el origen y la caída en el presente del *authentés*, el que hace su propio camino, que resuelve el *aut-aut* (o-o) de la alienación que plantea el *vel* indecible (la bolsa o la vida; el sexo o la muerte; el dinero y el don gratuito, etc.) en la asíntota de una separación deseante siempre conflictiva. El *deseo del analista* no coincide allí con mi deseo como analista: es una pura *formación del inconsciente*. La que liga la transferencia con la identificación, el inconsciente estructurado como un lenguaje con la realidad sexual [*mortífera*] de la transferencia 10.

Como se ve, descomunal despropósito éste: ¿qué formación del analista para una formación del inconsciente, sin que caiga en la canallada o lo halle a Lacan por el camino convertido en slogan snob y a Freud en palmada famillionaria, en congreso de semejantes?

Un juego de palabras nos permite condensar nuestros pensamientos y darles una fórmula asequible.

La formación del analista evoca la *Bildung* opuesta al aprendizaje de otro tipo. Parecida al *Bildungsroman*, a la novela iniciática y de formación, no condesciende a la novela en clave (*roman à clef*) cualquiera que sea, ni al policial-paranoico (Piglia) y minimalista que es el modelo de relato de la época.

La formación del analista es una especie de novela personal, que seguramente habrá que poner en serie con la novela familiar y otras, con las clausuras del discurso y las irrupciones del goce, con las circunstancias históricas e institucionales y la combinación personal. Por ejemplo, el análisis del analista rara vez se hace con un solo analista, y además, la práctica del análisis exige reanalizarse al menos cada cinco años. La propia práctica puede hallarse desierta por momentos y esto no es "culpa" del analista sino largo proceso a inscribir en una historia de múltiples niveles que no excluye la penuria social.

La formación, la *Bildung*, se opone a la información rápida que caduca al instante, a la máscara social de instituciones y modas, al adaptacionismo.

El analista es un *outsider* (remedando a Osborne y Harold Pinter) en una tarea "exquisitamente social" sin embargo, mientras rugen los leones (Carta de Freud a Groddeck).

Sólo puede serlo como *Kulturtrager* (*Porvenir de una ilusión*), como *Kulturmensch* (*Psicología de la vida erótica*), sujeto de cultura en el malestar en la cultura que le tocó vivir.

No basta ser psicólogo o médico o lo que sea. Más bien es para pocos y el fenómeno de masas engaña. Llamarse precipitadamente analista no es serlo y oficiar la alta función simbólica que implica frente al harto sufrimiento, alegre a veces, que hace síntoma en la carne, tarea imposible, pero practicable. Freud nunca creyó que el psicoanálisis pudiera ser popular, en el sentido de aceptado alegremente: nadie acepta lo más rechazado de sí mismo así como así. Exige tripa¹ y cultura, formación y conflicto. Lo demás es brillo, *glance of nose* con un toque de piercing, fetichismo y renegación del psicoanálisis.

Por último, la precariedad laboral reinante en el neocapitalismo salvaje, hace que toda formación consecuente vaya a contrapelo, sea cosa de locos o ilusos utopistas, pero sostenida en carne propia, antes del desecho, del resto que promete el paraíso del descarte. Quizás, por ahí, logramos transformar la "realidad", esa ficción construida por los otros, siguiendo nuestros deseos: un trabajo de la s.p, o sea de la san puta.

Teodoro Pablo Lecman

Notas

1 «Identidad y formación del analista». Seminario en el II Congreso Metropolitano de Psicología, APBA, 1983. «El análisis del analista: otra aporía», revista *Imago*, Nº 16, mayo, ed. Letra Viva. 1996, escritura de la ponencia hecha en 1994 en la VIIIe. Rencontre du Champ Freudien, París.

2 Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, [1905], O.C., Ed. Bibl. Nueva, 1968.

3 Porque no se trata sólo de un *Zeitgeist*, de un espíritu de la época, sino, en el seno de la biopolítica predominante (Foucault), del *Homo sacer* (Agamben) actual, de un verdadero *tiempo del cuerpo*, de una *Liebeslebens* y una *Todeslebens* (vida erótica, y mortífera) en el ideal y el lazo social, que hace crisis en las encrucijadas más arduas del sujeto: trabajo, amor, amistad, creación, goce, muerte.

4 *Die Frage der Laienanalyse* [1926], *Psicoanálisis y Medicina*, ibid.

5 Véase *El análisis del analista, ob. cit.*

6 Lecman, T., *Cuestiones de la clínica*, Ed. Tekné, Buenos Aires, 1986.

7 Véase *El análisis del analista, ob. cit.*

8 Remítimos a un trabajo anterior en *Acheronta*.

9 Un juego translingüístico nos permite encontrar en el "de él mismo" tanto el hacerse causa (por) como (siguiendo el circunstancial de tema latino: *de* = acerca de) el tema, el sujeto temático (en francés *sujet* es sujeto y tema), la trama con tela y agujereada de los argumentos que le conciernen: de tí /de vos se trataba, sin que la barra yo/otro, sujeto/colectivo pueda establecerse más que en la angustia del trauma.

10 Lacan, (1964) *Le Séminaire, Livre XI, Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ed. du Seuil, París, 1973.

11 Siguiendo a la Sra. Melanie Klein, la tripera genial.

Acerca del mito de Teseo y el hilo de Ariadna

Carolina Ackerman

Resulta difícil desprenderse del mito de que el analista experimentado comprende a su paciente rápidamente y de manera infalible.

¿Qué significa aprender del paciente? Significa poder tolerar la sensación de ignorancia o incompetencia y disponerse a esperar, hasta que empiece a surgir algo verdaderamente significativo desde el discurso del paciente.

Bion, propuso a los analistas desechar la memoria, el deseo, lo que saben y lo que quieren para dejar espacio a una nueva idea que flote en el ambiente del consultorio.

Cuando no se deja lugar a esta posibilidad, el análisis corre peligro, ya que el analista pierde la oportunidad de escuchar nuevas indicaciones o asociaciones del paciente, quien es el que sabe sin saber que lo sabe.

Otro peligro es el de una interpretación que no respete los tiempos del paciente, interpretación que si bien puede ser exacta en su contenido es mala si se formula en un momento inadecuado y hasta puede suceder que el paciente la experimente como persecutoria.

Winnicott propone la idea de "triada de crianza" por la cual la madre recibe amparo emocional del padre al tiempo que ampara a su bebé. Si una madre se siente adecuadamente amparada, podrá aprender de su hijo el mejor modo de ser la madre que el bebé necesita en ese momento. Aprenderá que el lenguaje y ritmos de este bebé no coinciden con lo que dicen los libros, ni con otro bebé y ni siquiera con sus otros hijos, en el caso de que existieran.

El amparo que el analista experimenta en un principio desde su supervisor, debe transformarse luego en un apoyo interno autónomo, separado del supervisor interiorizado. Este proceso posibilitará la capacidad del analista-madre de aprender a escuchar al paciente-bebé. Se trata de aprender a amparar al paciente, como antes fue amparado el analista por su supervisor-padre.

Esto no sería completo sin mencionar que esta manera de aprender del paciente tiene que ver con poder observarlo, pero también con observarse a sí mismo, porque otro error en el que puede caer el analista es guiar al paciente en la sesión a partir de sus propios puntos ciegos, perturbando y amenazando el trabajo terapéutico. El analista debe tener la capacidad de poder contener e interpretar al paciente y a la vez estar familiarizado con su propio inconsciente para diferenciar entre aquello que coadyuva al proceso analítico y aquello que lo trava.

Lo inconsciente habla a lo inconsciente, el analista no es un libro cerrado para el paciente y además comunica aún en sus silencios. Por eso es esencial que tenga el máximo acceso a este nivel (el más profundo) de comunicación interactiva por la vía de sus propias respuestas inconscientes al paciente. El análisis personal sumado al conocimiento teórico ayudan al analista a encontrar un sentido a su resonancia inconsciente a partir de las comunicaciones del paciente, de esta manera el analista podrá dejarse guiar por el paciente y el insight será descubierto conjuntamente por analista y paciente en la sesión.

El *analizante* es quien analiza y la tarea del analista consiste en ayudarlo a analizarse bien.

Sería interesante recordar el mito de *Teseo y el hilo de Ariadna*, donde transitar el laberinto implica encontrarse con el minotauro, quien puede significar la locura, pero también la propia monstruosidad. El desafío es transitarlo y encontrarse con lo propio, poder detenerse e interrogarse sobre la propia monstruosidad. El hilo de Ariadna, es la guía en el recorrido por el laberinto y comprende tres hebras, **la teoría, la supervisión**, espacio donde pensar la práctica, donde el saber es una cuestión singular que hace resonancia grupal y el **análisis personal**, fundamental para pensar la práctica y pensarse a uno mismo.

El agobio de las certezas del psicoanálisis en extensión

Edwin Sánchez Ausucua

La concepción de un psicoanálisis en extensión y uno en intención sitúan lo privado y lo público en el contexto analítico para que un mínimo de garantías operen a favor del proceso analítico que singulariza la clínica. Garantías ante el eso del inconsciente para lo cual no hay garantías y en donde las instituciones juegan su papel definitivo. La singularidad se halla en juego pero las constantes son la discontinuidad y la pérdida como circunvalantes de una posible transmisión, donde las garantías se desvanecen. En ese contexto se sitúa la formación de los analistas.

Entre lo privado y lo público ¿cómo aparece en cada situación esta discontinuidad inevitable en una transmisión posible?

Las inconsistencias del proceso y la obscenidad de los dispositivos se hacen presentes sobre todo cuando las cosas no marchan, es decir, frecuentemente.

Y esta obscenidad y su peor, es mayor mientras más poderío reclaman los agentes analistas del convenio analítico personalizado o en su caso transcontinental.

La experiencia de conducir un análisis y vivir eso que ocurre cuando se presenta el inconsciente de una manera tal que el analizante logra hacer algo con ello. Nos remite al surgimiento de eso que es el inconsciente que excede al analizante y al analista, pero no va más allá de cada análisis. La formación de los analistas entonces supone no solo al analizante sino al analista mismo, siempre puesto a prueba ante sus semejantes

Llegado cierto momento de un análisis, se genera en la experiencia en intención esa certeza de que ahí el saber teórico estorba, aunque nos preceda y sea una condición necesaria y formativa. Cuando suponemos que finalmente algo sabemos eso es también un obstáculo. Sin embargo se requiere de ese contexto de obstáculos cuya materia prima esta hecha de cierta ortodoxia lacaniana, cierto estilo riguroso, no del todo accesible, cierto escenario de una tradición vinculados al análisis en extensión, su contexto, su consenso, cierta escenificación teatral del paradigma.

La ortodoxia lacaniana parece proteger algo, garantizar un mínimo de condiciones, que permitan circunscribir los riesgos, cuidar esta forma de sabiduría acotada y circunscrita a las posibilidades de cada análisis. Una saber sobre el no saber, sobre lo inédito que habrá de surgir en un contexto donde parece que todos muestran su saber conquistado y mantenido al interior de una competencia encarnizada en extensión. ¿El asunto no es acaso en torno a cómo operar ante la falta de un saber? ¿No es ese un punto central en relación a la cuestión sobre la formación de cada analista?

Riesgos de suponer que el saber, la posición alcanzada, el prestigio, sirven de algo para que la transmisión, que abre un acceso acotado a la verdad, sea posible. Una verdad donde no hay ya un límite preciso entre la extensión y la intención, una nueva condición del síntoma en la cultura.

Parecería que la formación, es, en ese contexto un efecto más, pero no el más buscado, de una manera similar a lo que sucede con la desaparición de los síntomas. De lo contrario el "análisis didáctico", para no decir "pedagógico", genera una clínica de la formación que tergiversa la experiencia en los viejos y conocidos modelos reproducidos y típicos de asociación en torno a un poder y una escala de jerarquías. Ante tal escenario la pregunta inevitable sobre lo que distingue a los analistas de otros grupos de poder, lleva a la respuesta inevitable: nada los distingue, o muy poco, en todo caso tal vez una mayor conciencia en cuanto a las transferencias que cohesionan en torno a un paradigma.

En el umbral de la entrada al edificio donde se imparten cursos y seminarios para la "formación de analistas" se puede leer lo siguiente: "Ahora soy yo quién se convierte en un Amo para conducir un proyecto institucional. Así funcionan los institutos y demás. Así lo entendí de quien me trato como a un siervo que requirió de un dominio reiteradamente solicitado, al menos mientras aprendía algo, unas habilidades, una experiencia. Ahora estoy en condiciones de reciclarme como pequeño Amo en crecimiento."

Al parece el malestar es transcontinental- ¿y sin embargo que haríamos sin compartir inquietudes esenciales?, ¿suponer que tenemos garantías contra las pasiones más ordinarias, no es de los más grandes errores?

El hecho de que no exista transmisión sin pérdida en su sentido más irreductible y radical, supone implicaciones en la formación de los psicoanalistas para quienes en todo caso la garantía que se espera de ello es que esa transmisión siga existiendo vía esa pérdida en su sentido radical, en su diferencia máxima.

Formação profissional: da economia capitalista à libidinal?

Gilvânia de Fátima Araújo

I- Introdução

O interesse de nossa discussão encontra-se firmado no Tema: Formação Profissional: Da Economia Capitalista à Libidinal? Para tanto, tomamos como objeto: o valor do tratamento em Psicoterapia Breve de Orientação Psicanalítica numa Instituição de Ensino Privado. Trata-se de argumentação sobre a importância da inclusão e do manejo do dinheiro enquanto instrumento de intervenção da díade cliente-estagiário em uma Clínica Escola e, sobretudo na formação profissional do Psicólogo.

Nossa proposição encontra-se assentada nas teorias da "economia" em seu aspecto material em Karl Marx (1867) e psíquico em Freud (1895). Para Marx, Economia Política refere-se à forma singular que cada pessoa se utiliza para ir em busca de bens que são necessários à sua própria vida. Em uma sociedade capitalista os bens tomam o significado de mercadorias e para adquiri-la usa-se o meio de trocas. A mercadoria é um objeto externo, ela trás consigo o distintivo da satisfação das necessidades humana, que por sua vez pode advir do corpo ou da fantasia.

Se pensarmos na teoria freudiana no ponto de vista econômico o que é considerado é o quantum de energia pulsional circulante no aparelho psíquico. Uma vez que esta está à disposição de um acréscimo ou decréscimo nota-se, portanto, o destino e as quantidades de excitação em seus devidos investimentos.

A mercadoria segundo a teoria marxista pode estar em correlação seja com o desejo, com a necessidade, consumo ou como forma dissimulada como meio de produção. Seu valor advém de sua utilidade. Esta é considerada sob dois aspectos importantes, a saber, seus atributos e quantidade.

O valor-de-troca e o valor-de-uso de mercadorias diferentes são equivalentes na medida em que possuem a mesma quantidade, este opera mudanças no tempo e no espaço. Portanto, o valor de uma mercadoria está atrelado ao que ela pode dar em troca, então a valia parece existir excepcionalmente com base em nossas necessidades.

Já que o mercado capitalista opera no registro da necessidade de seus bens de consumo, desta forma não há espaço para o pensamento livre. Há sim lugar para o consumo e não para a criação. É nesse contexto que a instituição de ensino está inserida. O discurso da mesma é de preparar o estagiário para o mercado de trabalho. Ora, se não há falta, não há desejo, se não há desejo, o estagiário é ideal, e não real, logo o mercado não existe.

Marx utiliza o seguinte conceito: *A utilidade de uma coisa faz dela um valor-de-uso.* A utilidade de uma mercadoria emana de sua virtude particular, dessa forma, tais virtudes são inerentes à própria mercadoria. Assim ao valor-de-uso considera-se o caráter quantitativo, logo, isso implica em quantidades definidas. Portanto, o carvão, o grão ou um diamante são valores-de-uso, à vista disso, um bem.

O valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo. Os valores-de-uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social dela. Na forma de sociedade que vamos estudar, os valores-de-uso são, ao mesmo tempo, os veículos materiais de troca (Marx 1999, p. 58).

À substância do valor de troca apontado por Marx, encontramos equivalência na teoria freudiana referente ao valor de troca no ponto de vista econômico no psiquismo, sobretudo, a indeterminação do curso e da parcela de energia via investimento ligado às formações intrapsíquicas como é o caso dos traumas, libido do ego e os sintomas.

A realidade desses conceitos freudianos encontram-se presentificados no mercado do capital através do marketing, grande administrador da economia pulsional que se expressa pela urgência econômica representada pelos coronelismos "vide multinacionais" ditadores de desejos e sonhos inatingíveis onde se

assentam o "sentido da vida". Essa ilusão propagada pelo mercado de consumo aloja o berço de várias patologias.

No andamento dessa justaposição freudo-marxista, observamos que há um entrelaçamento entre instituição-capital-estagiário-cliente e uma impossibilidade de ultrapassamento do registro da necessidade. O valor-de-uso está posto, há um retorno do recalcado, o indivíduo em busca de completude regressa na procura de mais uma mercadoria oferecida pela instituição.

Marx (1999, p.93) quando pensou a sociedade capitalista com seu sistema de trocas, combinou idéias a respeito do fetichismo da mercadoria, esta entendida a partir do caráter misterioso do produto do trabalho, ou seja, a mercadoria.

Perscrutando sobre o caráter misterioso da mercadoria, Marx constatou que este não provém do seu valor-de-uso, muito menos dos fatores causadores do valor, mas da própria forma que o produto do trabalho manifesta-se como mercadoria.

Ora, a mercadoria não tem vida própria, esta só existe enquanto produto do trabalho, então o caráter misterioso desta encontra-se no encobrimento das relações sociais entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total. Ao dissimular as características sociais do trabalho dos homens, a mercadoria e sua materialidade traduzem-se como único condutor da relação social no trabalho.

Para dar conta desse caráter social estabelecido entre o produto do trabalho e a mercadoria, o homem lança mão de uma relação de quimera com o mundo das mercadorias, essas conduzidas pela crença humana, quase ganham vida própria, ou seja, o mundo das mercadorias apresenta-se como alguma coisa que não está sujeito à força do trabalho, conseqüentemente a vida do trabalhador.

A isso Marx (1999, p.94) chama de: "*Fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias.*"

O enunciado nos conduz ao terreno da mais-valia, teoria marxista (1999) "da cultura do excedente". A mais-valia refere-se ao excedente monetário atribuído à mercadoria que não pára (tempo é dinheiro), este, está para além das horas trabalhadas. Funciona como metonímia do trabalhador que não é pago. Sua existência no tempo é o próprio excedente, é o que escapa à equação valor = tempo de trabalho.

À presentificação do que acabamos de nos referir encontra-se no trinômio estagiário-sintoma-cliente. O sintoma se torna um produto, uma mercadoria dessa relação estagiário-cliente a ser consumido, utilizado para encobrir a falta-a-ser. A instituição está fora do registro da castração. Sendo assim, "falta" um representante da Lei aquele que põe em marcha a dupla proibição feita pelo pai: ao filho não possuirá sua mãe, à mãe: não incorporará o seu rebento.

Não é difícil perceber na teoria psicanalítica em Freud uma relação com a teoria marxista da cultura do excedente no mercado capitalista a conexão capital, libido, mais-valia e excedente libidinal. Essa relação nos diz que os significantes da demanda a qual a pulsão representa são recalçados e cifrados no inconsciente.

Logo, podemos afirmar que: para que haja em psicoterapia um deciframento, algo de antemão encontra cifrado, dessa forma o sintoma é algo inanalísável, por ser da natureza da linguagem e formação do inconsciente. O deciframento passará por obstáculos e oposições, pois a libido se satisfaz no sintoma, logo o sujeito terá que abrir mão do mesmo. Desta forma interrogamos: qual o valor a pagar pelo deciframento e abandono do sintoma em psicoterapia breve?

No encaminhamento dessas idéias propomos um enunciado de Slavoj Žižek (1988:137) in Slemenson (2001: 56) no qual aponta para uma impossibilidade de Marx ir além da materialidade do dinheiro:

"Com isso tocamos no problema não resolvido por Marx, o da materialidade do dinheiro: não da materialidade "empírica", sensível, mas o da materialidade sublime desse outro corpo "indestrutível e não criado" que persiste para além da deterioração do corpo físico o corpo do dinheiro... essa

corporeidade imaterial do "corpo sem corpo", não submetido "a usura, mas que pressupõe a garantia de uma autoridade Simbólica."

É aqui que se encontra o dinheiro no tratamento na ordem simbólica. O que implica a união entre o que é da ordem do ciframento e o que é da ordem do quantum de energia que o sujeito dispense com o sintoma, este possui um valor incomensurável.

Assim, o dinheiro pode permitir amoedar esse capital do sujeito que é a libido. Se o que é da ordem do ciframento pode equivaler, no nível do inconsciente, à própria cifra (montante das operações comerciais), podemos fazer um paralelo e dizer que, na análise, a cifra, assim como o cifrão, vemos representar o montante das operações libidinais. (Quinet, 1990, p.89).

De acordo com as questões de valor no inconsciente mencionadas, alguns questionamentos se apresentam dessa forma: Então, quanto pagar pelas vivências psíquicas que confrontariam o sujeito à instalação de seu sintoma? O sujeito investiria onde sua "grandeza quantitativa" denominada por Freud de libido? Em que objetos fruto de desejo investiria o sujeito pós-moderno o capital de sua libido?

Na sociedade capitalista pós-moderna o capital da libido encontra-se patrocinado pela propaganda, agente potencializador do narcisismo em seus estados de fusão e onipotência e por que não dizer "onisciência".

A globalização com suas imagens rápidas colocam o sujeito como em um caleidoscópio com "n" possibilidades de completude através do consumo. Não há espaço para a vivência psíquica de castração, sendo esta, único meio para integração psíquica e contato com a realidade interna e externa do sujeito. Esta vivência possibilitará o convívio do sujeito com a alteridade. Se assim não for, é no conflito eu-alteridade que aparece o sintoma. O sujeito paga com um quantum de capital de sua libido para sustentá-lo (o sintoma) elaborando-o ou não.

É incontestável a falência da função paterna numa sociedade onde tudo pode, em que o limite é o impossível. A instituição como reprodutora dessa forma de viver, de alguma forma faz o estagiário acreditar em sua incapacidade de penetrar no mercado de trabalho, pois, não está apto, precisa consumir mais e mais.

Em se tratando de registro de necessidade do ser humano, o dinheiro passa a ser secundário em relação à linguagem na cultura. A saber, este só existe em função da cultura, pois o mesmo funciona como meio de troca de objetos e bens marcados pela simbolização.

A moeda não se restringe apenas à noção de objetos imaginários marcados pela falta, como o é aquilo que permite o ciframento do excedente da libido. O dinheiro é da ordem da pulsão, assume duas vertentes: uma metafórica e outra metonímica. A primeira substitui a falta comprometida no desejo, a segunda o desejo faz parte do dinheiro onde o que se mostra é sempre o desejo como desejo de outra coisa.

A sociedade de consumo e tudo que se *pode-ter* através do mesmo, funciona como meio tamponador da falta, dessa forma sobrevém o sofrimento, ao amoedar a psicoterapia, esta pode ter o mesmo valor da doença, ou seja, um pode ter o mesmo cifrão do outro. Resta avaliar em psicoterapia o benefício do sintoma para o sujeito, o quanto ele pode pagar para abandoná-lo já que o capital de sua libido está investido no mesmo.

a) Problema de pesquisa

Numa sociedade capitalista em que o mercado assume diferentes formas sintomáticas e o consumidor se torna um devorador de ilusões dominado por imagens rápidas e por verdadeiras oferendas de felicidade nas quais só podem ser reconhecidas na esfera da necessidade, qual a importância da inclusão e do manejo do dinheiro no tratamento psicoterápico em uma Instituição de Ensino Privado?

b)- Objetivo Geral

Refletir sobre a necessidade da inclusão e do manejo do dinheiro em um tratamento psicoterápico em uma Instituição de Ensino, já que esta se trata da aprendizagem de uma prática profissional no registro de uma cultura capitalista.

c) Objetivos Específicos

Analisar o discurso da Instituição quanto à sua proposta de preparar o estagiário para o mercado de trabalho no contexto sócio-econômico contemporâneo.

Avaliar em Psicoterapia Breve o benefício do sintoma para o indivíduo, o quanto ele pode "pagar" para abandona-lo, já que, o capital de sua libido está investido no mesmo levando em consideração os perigos de fazer do sofrimento uma cifra corrente, já que esta é a única moeda que ele pode por em circulação em um tratamento em que o dinheiro está fora do discurso.

d) Justificativa

É de capital importância um estudo investigativo em Psicoterapia Breve no âmbito de uma Instituição de Ensino Privado sobre a inclusão e o manejo do dinheiro na clínica do estagiário. Sobretudo, buscamos entendimento sobre o valor representativo de uma quantia qualquer equivalente à unidade monetária numa sociedade capitalista e o que *disso* resulta em operações libidinais no inconsciente.

Desta forma, uma reflexão teórico-clínico sobre o tema proposto concorre para nossa argumentação, visto que é no embate dessa operação dinheiro-libido que resulta um valor singular, no qual cada indivíduo paga na obtenção ou na renúncia do quantum de energia que dispense com o sintoma.

Assim, se faz urgente para a "Ciência Psicológica" uma reflexão sobre o exposto acima, pois o estagiário quando se forma e se lança no mercado de trabalho, muitas vezes cai na armadilha de uma "ordem missionária ou assistencialista" em igrejas, nas várias instituições para pessoas carentes ou mesmo em ONGs.

Em um tratamento psicoterápico o dinheiro está vinculado a questões importantes para o trabalho psíquico. Em 1913 Freud escreveu um texto relatando sua experiência analítica e fez algumas proposições a respeito do início do tratamento. Dentre as técnicas em questão apresentadas nesse texto encontra-se a recomendação sobre a inclusão e o manejo do dinheiro.

Baseando em sua própria experiência Freud diz sem titubear que quando um indivíduo pobre gera uma neurose, só com dificuldade consegue ser libertado dela. Pois, a pobreza *lhe* é útil na luta pela sua existência visto que *lhe* assegura um lucro secundário, assim ele pode reclamar por direito de sua própria neurose a comisseração do mundo por ter *lhe* negado os bens materiais, pode desobrigar-se da luta contra sua pobreza por meio do trabalho.

Para incluirmos o discurso ideológico da Instituição de Ensino se faz necessário que a mesma discuta qual o seu papel frente ao pacto social, pois em que medida a lógica capitalista que a própria Instituição de Ensino sustenta produziria um discurso de reconhecimento da pobreza social que não se encontra apenas além de seus muros? É possível que a Instituição não admita que o curso de Psicologia está inserido no registro de uma sociedade capitalista? Ou ainda: é possível que a Instituição sustente a ideologia de ser a única prestadora de serviços, portanto somente ela deve receber? Escutar o "isso" da população carente não possui um valor?

Sabemos bem que para responder ao pacto social há de haver uma interdição. Resta saber em que medida o estagiário pode interditar o indivíduo que recorre a uma psicoterapia gratuita, indagar sua condição de sujeito faltante, posto que a própria Instituição e o estagiário ficam excluídos do discurso da falta.

e) Hipótese

A influência do capitalismo se torna um impeditivo a assunção do sujeito frente a sua condição desejante, uma vez que imerso no consumo de imagens e objetos o que *lhe* resta é a acumulação narcísica que o torna prisioneiro do registro da necessidade.

A instituição deixa de exercer a função paterna. Ignora a castração, logo não pode interditar a díade estagiário-cliente. Faz conluio com o mercado capitalista e mantém a díade refém da necessidade de seus produtos.

II - Metodologia de Pesquisa

a) Método - Estudo de caso.

b) Sujeitos - Estagiário-cliente

c) Instrumentos - Escuta, observação e relato de sessões clínicas.

III- Discussão dos Resultados

Colocando como horizonte uma discussão possível, partimos do princípio que o trabalho que o estagiário realizará com o seu cliente é o trabalho psíquico, portanto precisa fazer valer a técnica. A técnica como instrumento instituído na linha psicanalítica faz sérias recomendações quanto à inclusão e o manejo do dinheiro no tratamento.

A valência do que foi posto acima passa a ser relatado no caso clínico que vamos apresentar. V. se apresenta como portadora de Transtorno Obsessivo Compulsivo diagnosticado por um médico plantonista de um Hospital Geral. Relata um mundo rico em fantasias, nas quais foi princesinha do pai em sua infância. Engravidou durante o primeiro namoro e foi obrigada pelo pai a se casar e continuar morando na casa dos mesmos.

Seu pai ignorava o marido escolhido por ela, entrava no quarto do casal em momentos mais inesperados. A relação do casal entrava em constantes conflitos devido à impossibilidade do marido ser o homem daquela relação. Entre vários motivos dos desentendimentos estava o custeio pelo pai de quase todos os gastos do casal, pois a cliente não podia passar falta de nada e o marido não podia pagar pelos seus excessos.

A ameaça de separação fez com que o pai comprasse um apartamento próximo à sua moradia para o casal, que permanecia alienado ao pai através das contas pagas de um condomínio "caro", escola para o neto e o excesso que a filha V. fazia no supermercado e em outras lojas do comércio. Esse pai possuía uma cópia das chaves do apartamento que dera ao casal e entrava no apartamento quando desejava. O marido nada conseguia fazer, não podia interditar a esposa.

O sintoma de V. lhe impunha um excedente de consumo no supermercado e nas lojas. A cliente se encontrava identificada com o objeto de desejo da mãe, estava na condição de complemento de sua falta, ou seja, na condição de falo, por isso não podia ser vista como um sujeito, mas em um estado de assujeitamento. Para que V. pudesse sair desse estado seria preciso o interdito paterno.

O estagiário uma vez possuído pelo comprometimento com o seu trabalho precisa fazer valer seu desejo como futuro profissional da área psi. Desejo este que remete à diferença, esta como condição natural da realidade freudiana: o inconsciente. A diferença que é da ordem do pai estabelecer entre mãe e filho, esta confere ao psiquismo uma organização, uma lei.

A ausência do interdito pela instituição de ensino, por conseguinte, instala a condição do estagiário de estar no lugar de complemento da falta da instituição, ou seja, o falo, por isso não pode ascender a posição de sujeito, de profissional pronto para ocupar seu lugar no mercado de trabalho.

A lei faltante na relação estagiário-cliente fica clara no relato da última sessão da paciente em questão. Quando V. entrou e se pôs a falar, disse que percebera como o seu pai a usava. Perguntei: como isso era feito? Com resposta V. disse que há muito tempo havia pedido ao pai um móvel novo para a sala e este recusara. Naquele dia o pai ligara cedo dizendo que estava mandando um marceneiro tirar as medidas do móvel que ela queria fazer. Mas, ela sabia que ele só estava fazendo isso porque ela havia lhe dito que queria vender aquele apartamento que se localizava perto do prédio dele. Deseja ir para um bairro distante do controle do pai.

Ficou-nos a pergunta: se a cliente fosse interdita com um amedamento de seu tratamento, permaneceria nessa condição de objeto (móvel)? Porque no encaminhamento do discurso da mesma em transferência estava claro que eu também a usava para obter o meu título de psicóloga. Será que esse "móvel" não poderia se transpor em "movi-mento"? Estaria a díade estagiário-cliente presos nas malhas do sintoma institucional de apenas consumir e não produzir-criar?

Uma vez alienado ao que foi dito o estagiário está "assujeitado", fora do discurso da prática profissional. Cai na cumplicidade ideológica da instituição de ensino, ou seja, apenas ela pode estar no mercado.

Ora, a práxis do estagiário do curso de Psicologia fica comprometida devido à incapacidade da inclusão do dinheiro como instrumento de intervenção do indivíduo que procura atendimento. Se assim não for esse atendimento fica eliminado da lógica capitalista, logo fora do discurso da cultura.

Institui, portanto nesse circuito, o risco de fazer do sofrimento do cliente uma cifra corrente desse atendimento, pois deixa de ficar marcado no mesmo a condição de interdição própria ao laço social. O dinheiro como uma condição da falta-a-ser estabelece a condição de castração tanto para o estagiário quanto para o cliente, por conseguinte sua inclusão e manejo faz-se necessário no discurso institucional.

Em vista disso, o estagiário acaba capturado pelo discurso da instituição de ensino, pois apesar de questionar sobre como seria as condições do atendimento se houvesse a presença do dinheiro, esta indagação não se faz circular, por esse motivo não é audível, fica interrompido e sem resposta. Cabe, por conseguinte, nessa cumplicidade ideológica por parte do estagiário a implicação de si mesmo sobre as suas escolhas: primeiramente em qual instituição escolheu fazer o curso de Psicologia, como esta presta serviços à comunidade e por fim, sobre seu próprio desejo de incluir em sua vida profissional a presença física do dinheiro.

IV- Conclusão

Concluir seria adotarmos uma postura de fechar outras possibilidades de entendimento sobre o tema proposto. Porém, no encaminhamento do que foi submetido a exame nesta pesquisa podemos tomar como ponto de partida o dinheiro como moeda corrente. Esta em sua dimensão física e simbólica como algo que está fora do discurso da prática do estagiário.

Ora, se é a prática que leva o estagiário a se profissionalizar a impossibilidade de refletir sobre o dinheiro compromete a sua inserção no mercado de trabalho visando o que lhe é de direito pelo seu trabalho: o dinheiro. A importância de se pensar a prática a partir desse objeto interditor do atendimento, remeteria o estagiário a um outro registro diferentemente do registro da necessidade ao qual encontra-se submetido nessa instituição: a saber, a condição de objeto de consumo da própria instituição se mantendo na mesma em outros cursos.

Confirma-se assim nossas duas hipóteses de que a influência do capitalismo se torna um impeditivo a assunção do sujeito frente a sua condição desejante, uma vez que imerso no consumo de imagens e objetos o que lhe resta é a acumulação narcísica o que o torna prisioneiro do registro da necessidade. A instituição deixa de exercer a função paterna. Ignora a castração, logo não pode interditar a díade estagiário-cliente. Faz conluio com o mercado capitalista e mantém a díade refém da necessidade de seus produtos.

Da mesma forma o cliente também não pode ascender a uma posição desejante, pois não pode ser interditado, não precisa pagar o preço de seu tratamento. Em vista das discussões levantadas fica um questionamento: o estagiário do curso de Psicologia de uma Instituição de Ensino Privado estará pronto para qual mercado?

Notas

* Esta pesquisa foi apresentada sob a categoria Psicologia: Formação Profissional, comunicação Oral no 13º Encontro de Serviços-Escola de Psicologia do Estado de São Paulo cuja discussão central foi: Práticas Psicológicas em Instituições

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. *O início do tratamento*. São Paulo: Imago, Edição Eletrônica Brasileira Das Obras Completas.

QUINET, Antônio. *As 4+1 condições de Análise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1990.

LAPLANCHE E PONTALIS. *Vocabulário de Psicanálise.* São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.121-124.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *O Cálculo Neurótico do Gozo.* São Paulo: Escuta, 2002, p.56-61.

SILVEIRA, José Paulo Bandeira. *Política: luxúria, demônios, anjos e santos,*2003 A Arte da Palavra, Revista Eletrônica, Ano 3.

MARX, Karl. *O Capital - Crítica da Economia Política, Livro 1, O Processo do Capital.* São Paulo: Civilização Brasileira, 1999, 17ª edição, p.10-231.

SLEMENSON, Karin de Paula. *\$EM? Sobre a inclusão e o manejo do dinheiro numa Psicanálise.* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o Inconsciente.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, 20ª edição, p. 196-229.

Psicoanálisis

Presentación sección "Psicoanálisis" Consejo de Redacción de Acheronta

En **Erotismo riguroso**, Oscar Zentner desenvuelve algunas preguntas acerca del erotismo. El punto de partida es la idea que en el seminario sobre Joyce, a "*Lacan se le impuso una nueva conceptualización del inconsciente*". El punto siguiente es cómo el film *El imperio de los sentidos*, lo lleva a plantear "*que sujeto hablanteser sólo hay andrógino*" que, como tal "*está sujetado a hacer el amor con su inconsciente - su erotismo nada sabe de un llamado sexo femenino ó masculino*". Para Zentner, este film produjo en Lacan "*un verdadero golpe, golpe a una teoría que se encuentra superada, en retraso y para la cual él mismo, sabiéndolo, no tiene aún la respuesta*". Lo que la película muestra, y toma a Lacan por sorpresa, es que "*el fantasma de esa mujer no es de castración (...) de su partenaire sino (...) de a-ización, y ésto es lo que angustia*". En consecuencia, si no hay relación sexual es porque el erotismo equipara las posiciones de hombre y mujer. "*Es lo que casi alcanza a mostrarnos en Caracas Lacan cuando a él ya le faltaba el aliento y a nosotros cortos de entendimiento, nos obligó con el tiempo, a ser lentos de entendimiento*"

Oscar Zentner es Psicoanalista. Fundador de The Freudian School of Melbourne. Senior Fellow del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Melbourne
Email: o.zentner@unimelb.edu.au
(Australia)

En **Una-equivocación, algo que va más lejos que el inconsciente** - Juan Ventoso intenta una lectura de la *una-equivocación*, del inconsciente, articulado a la transferencia y al final del análisis, en un esfuerzo por dar cuenta de este punto que, por cernir un real, no es tan fácil de abordar o explicar. "*Lo que va más lejos que el inconsciente, y a lo que apunta el análisis, no es a dar consistencia a ese saber, sino a equivocarlo, a hacer aparecer la falla. El fin del análisis también apunta, en cierto modo, a un rechazo del inconsciente, pero por la vía del acto, y por la función del síntoma, que mantiene la dimensión de la una-equivocación*"

Juan Ventoso es Psicoanalista,
Email: juan_ventoso@yahoo.com.ar
(Argentina)

En **O recalque originário e o desejo do Outro** - Fabio Azeredo aborda el concepto de "represión originaria" de Freud, al que considera un impasse teórico en la teoría freudiana del inconsciente y de la represión. Partiendo de las nociones de catexia y contracatexia, y través de varios pasajes y referencias, el autor llega al paradigma lacaniano del "Deseo del Otro" que, para él, toma el relevo de aquellas nociones. Tarea difícil, si tenemos en cuenta que se trata de una articulación de lo real en su juncion con lo simbólico y lo imaginario.

Fabio Azeredo es Doutor em Teoria Psicanalítica-UFRJ, diretor técnico do Mote Serviços Psicológicos Especializados LTDA
Email: fabioazeredo@yahoo.com
(Brasil)

Erotismo riguroso*

Oscar Zentner

El hombre es un animal triste después del coito
(Omne animal triste post coitum)
Ovidio

El tiempo devora todas las cosas
(Tempa edax rerum)
Ovidio

Lo que deseas no es mortal
Ovidio

Introducción al problema

Abordé mi reciente viaje al Japón con expectativas de poder encontrar respuesta a una pregunta que me he venido formulando desde hace ya tiempo; qué sucede con la ternura, la ternura llevada al extremo al que se llega cuando un sujeto es tomado por una pasión sin límites y siente que la vida, la única que tiene, carece de todo sentido si el ser deseado no permanece todo el tiempo a su lado? En el caso que nos ocupa, el de un erotismo que sólo conoce sus sabores cada vez que sobrepasa un límite, se encuentra prueba de una rigurosidad inamovible. Y debo decir que el Japón recompensó con creces mis expectativas de encontrar un esbozo de respuesta. Tal es así que gracias a esa recompensa puedo comunicarles algo, que no es fácil, y que problematiza aún mas ciertas cuestiones.

Es en función de estas cuestiones que pasaré a recordar que en el seminario *El sinthome* Lacan menciona el desvío y respuesta sintomática que le ha causado Joyce. De ello ya nos hemos ocupado en extenso en *Los dos destinos del objeto (a)*,¹ *El exilio de Joyce - après le mot le déluge* 2 y en *De la correspondencia Lacan - Joyce*,³ donde decíamos que a Lacan se le impuso una nueva conceptualización del inconsciente. Pero también ocurre un segundo desvío causado por un acontecimiento casual sobre el cual arroja un comentario muy breve.

Hoy aquí con ustedes voy a concentrarme en este último desvío, el que es casual, y en el que considero que se esboza una sexualidad cuyo erotismo no pacífico⁴ excede el statu quo psicoanalítico. Es éste un erotismo que descubre a la psicopatología en su intento de definir lo normal y lo patológico como fundada en los ideales de una época. Es en esto que el Japón me recompensó, y con creces.

Es también lo que pertinentemente muestra la película *El imperio de los sentidos* como efecto en Lacan, película que vió la noche del 15 de marzo de 1976 en la compañía de Jacques Aubert entre otros, y que nombra al día siguiente en la sesión del 16 de marzo en el seminario caracterizándola como del erotismo femenino. Pero la prisa de esta afirmación, poco ó nada cuestionada, cumple la función de encubrir la insuficiencia - cuando no el error - de la llamada fórmula de la sexuación.

No repetiré lo que asumo se conoce, pero esa fórmula en definitiva reintroducía el Génesis al diferenciar un lado hombre y un lado mujer con lo que en cada lado haría obstáculo a la llamada relación sexual; de un lado el falo (♂) y del otro el objeto (a). Aún cuando en ese esquema la llamada mujer puede estar del lado hombre y éste del lado mujer, incluso así, el Génesis es reafirmado.

El imperio de los sentidos, en cambio, basada en un hecho acontecido, muestra claramente que sujeto *hablanteser* sólo hay andrógino (ανδρσγυνοζ) 5 y que como tal está sujetado a hacer el amor con su inconsciente - su erotismo nada sabe de un llamado sexo femenino ó masculino.

Para precisar la cuestión, en el *sinthome* algo del saber psicoanalítico comienza a diluirse, y en el caso que nos ocupa se diluye puntualmente en la frase de Lacan diciendo: ... *está claro que el fantasma en la mujer*

(la japonesa) no es un fantasma de castración afirmación que despliega un manto de silencio sobre el fantasma de ese hombre (el japonés).

La paradoja que muestra el desenlace de la pasión en *El imperio de los sentidos* es que el falo, la castración, y su contraparte el objeto (a), garantizan muy pocas cosas, menos aún que haya hombre y que haya mujer. Es más, en la situación que nos ocupa la única garantía es el coger y por lo mismo es solamente cuando el coger termina - y no por la pacificante tumescencia/detumescencia - que el asesinato y la mutilación comienzan. El llamado hombre es entonces cortado como *souvenir* de objeto (a), y no de falo.

Es justamente esta consecuencia inesperada que hace pregunta en Lacan; *¿Por qué se lo corta después y no antes?* Y se responde; *porque el fantasma de la mujer no es un fantasma de castración.* Respuesta correcta pero que a nuestro parecer sólo puede sostenerse rechazando la fórmula de la sexuación, cosa que Lacan se prohíbe desde el momento en que anuncia la película como tratándose del erotismo femenino.

Desde ahí, sólo puede responder volviendo a afirmar lo contrario de lo que la película le muestra; que de lo que se trata es de erotismo a secas, búsqueda de agotamiento, desecación, e incluso como en este caso, de asesinato mismo.

Yo llegué tarde al Japón para poder verlo, pero el museo de patología de Medicina de la universidad de Tokio atestiguaba de ese erotismo hasta hace pocos años con el espécimen del pene y el escroto de Ishida Kichizo, hasta que éstos desaparecieron tan misteriosamente como también desapareció la última persona a quien esto le concernía, Abe Sada.

Si el goce es de lo real su erotismo es riguroso, y esto comporta el masoquismo donde la angustia, presencia del objeto (a), puede de hecho situarse tanto en un sujeto como en otro. De ahí la infelicidad de otra de las fórmulas; la pareja masoquismo-sadismo, y esto la película lo muestra con una lógica implacable.

Un erotismo riguroso es siempre una herejía, y ésta elección está en el extremo opuesto del deseo, del placer, de la reproducción sexual, y de la vida. Como mostraré mas adelante, este punto de la herejía será retomado por Lacan cuatro años mas tarde en el seminario de Caracas.

Llevado por estos problemas, considero que la fórmula de la sexuación sigue reafirmando lo que el recorrer teórico de Lacan ya no podía sostener más, y por eso propongo que la película produce en él un verdadero golpe, golpe a una teoría que se encuentra superada, en retraso y para la cual él mismo, sabiéndolo, no tiene aún la respuesta. Será solo en ese bricolage de seminario, el de Caracas, en el cual al hablar de la Madonna dice lo que citaré a continuación y que postulo es la respuesta sintomática a lo que le había suscitado *El imperio de los sentidos*. En ese seminario-respuesta recurre a Bramantino, el hermético Lombardo. Esto ya debería habernos alertado, pero Lacan es aún mas explícito nombrando al *Trittico di San Micheller* como la nostalgia de que una mujer no es una rana.

Ese cuadro que pinta la derrota del herético Arian es la respuesta sintomática que dará cuatro años mas tarde a la película, y a su fórmula de la sexuación. Pero aclaremos, porque efectivamente Lacan no dijo esto que yo les digo ahora y por lo cual asumo la responsabilidad de mi propuesta que mostraría lo que él enfrentó encontrando en la película que le muestra que su fórmula de la sexuación era el restablecimiento del viejo orden de los sexos de la Iglesia. Que Arian el herético sea convocado en el seminario cuatro años mas tarde implica el esbozo de respuesta herética de Lacan a lo que formuló en *La angustia*, cuando decía; *De todos modos, es en tanto que ella quiere mi goce, es decir, gozar de mí - lo cual no puede tener otro sentido que la mujer suscita mi angustia; y esto por una razón muy simple, inscripta desde hace mucho en nuestra teoría: que no hay deseo realizable por la vía en la que lo situamos sino implicando la castración. Es en la medida en que se trata de goce, es decir, en que es mi ser lo que ella quiere, que la mujer no puede alcanzarlo sino castrándose.* Esto para nosotros es lo que ya no se sostiene más a partir de la película.

Lo herético es proponer una teoría donde la castración (- φ) no es lo que angustia, sino al contrario, lo que al normalizar, la evitaría. Lacan recibe un shock teórico con *El imperio de los sentidos*, más allá del breve y cauteloso comentario que hace en su momento en el seminario sobre el *sinthome*. La película le muestra la insuficiencia, cuando no el error, de la fórmula de la sexuación. A ese shock se referirá muy discretamente cuatro años más tarde en el seminario de Caracas, donde usó ese cuadro de Bramantino, el magnífico y enigmático *Trittico di San Michelle* para referirse justamente a la Madonna como andrógina. Pero donde Bramantino había pintado un sapo (*crapaud*) Lacan, por diseño ó por lapsus, habló de la nostalgia de que una mujer no sea una rana (*grenouille*), 9 es decir un ser no andrógino, no afectado por el lenguaje y en consecuencia sin estar sujeta a un erotismo. Repetimos, que así es como responde Lacan a lo que cuatro años antes le subvirtió ciertos principios mostrándolo estar a la rezaga con la insuficiencia de su formulación de la sexualidad y de la no relación sexual para enfrentar a la película.

Lo que la película muestra y toma a Lacan por sorpresa, es que el fantasma de esa mujer no es de castración, es decir de tumescencia/detumescencia del órgano de su partenaire sino que su fantasma, como se debe, es de parcialización, de *a-ización*, y ésto es lo que angustia, aún incluyendo que efectivamente uno de esos objetos (a) sea el falo.

Las fintas que hace con su comentario es que película muestra a esa mujer (japonesa) además como de recursos, emprendedora, y como finalmente como ponedora. Estas fintas no dejan de ser sospechosas, incluida su duda frente a la sangre de los cuerpos cavernosos y su confesión final de que en verdad de eso no sabe mucho. Sabemos que en los hechos de 1936 hubo efectivamente mucha sangre en los cuerpos cavernosos, tanta que le permitió a Abe Sada escribir sobre el muslo de Ishida y sobre las ropas de cama con la tinta de la sangre su amante; *Sada, Kichi juntos*. Y mostrando que esto no era suficiente, no dejó la escena del crimen sin grabar primero con el cuchillo su propio nombre en el brazo izquierdo. Declaró a la policía que; *Escribiendo en la sabana y en su muslo, sentí que él era parte mía y grabando mi nombre en su brazo con el cuchillo sentí que yo había devenido también parte de él*.

Si Abe mata a Ishida es para que nadie que no sea ella pueda gozarlo. Por lo mismo es que le corta el pene y el escroto. Después de matarlo siente un gran alivio que describe como *falta de peso*, como habiéndose sacado un peso de encima. El pene y el escroto que llevaba entre sus senos, muestra que para Abe el objeto (a) del otro va entre sus propios objetos (a). Espero que se perciba la sutileza del asunto, objetos (a) del otro y objetos (a) del sujeto, muestra que la estructura del goce puede ser mucho menos clara cuando no confusa. La policía la apresa cuando estaba a punto de suicidarse en un pequeño hotel.

Poco tiempo después del crimen Abe va a un hotel con el profesor Omiya, llevando con ella siempre entre sus senos, el pene y el escroto de Ishida. Es allí que al ponerlos debajo del futón para acostarse con el profesor que nada sabe ni del crimen ni de las posesiones de Abe Sada, aquel le dice que no lo tome a mal pero que ella huele raro, mostrando así sin duda que los preciosos objetos (a) del sujeto pueden oler a podrido para el otro. De todas maneras hicieron el amor a la mañana y a la tarde, en dos hoteles diferentes, y ésta fue la última vez que se vieron dado que fue apresada poco después por la policía.

Y aquí, para colmar aún mas nuestro aprendizaje, Abe nos deja estas perlas. Cuenta que en cierta ocasión, y en el zenith de la relación con Ishida, mientras iban en taxi a un hotel, ella estaba menstruando y le comentó a Ishida del inconveniente, a lo cual él puso los dedos en su vagina y remojándolos un poco en la sangre de la menstruación, luego de olerlos, se los chupó para después besarla a ella en el mismo lugar. Pocos días más tarde, comiendo en el hotel, Abe quiso saber cuan importante ella era para él y lo puso a prueba. Le pidió que colocara un poco del sushi que comían adentro de su vagina y comiera, cosa que Ishida hizo sin ningún problema, y juntos compartieron así un poco de sushi mezclados con los jugos vaginales de Abe.

Condenada a seis años de prisión, su condena fue conmutada en 1940 durante la celebración de los 2600 años de la asunción al trono por el mítico Emperador Jimmu. Al quedar libre Abe Sada toma una nueva identidad, se casa, y cuando su marido descubre quien es, se divorcia de ella. Participa más tarde como actriz en algunas películas en las que aparece representando el mismo rol que ocupó en la realidad. Finalmente desaparece en 1970 y nunca más se vuelve a saber de ella.

Las fotos que he tenido entre mis manos la muestran a pocas horas de haber sido detenida, con una sonrisa para mí de enigmática Gioconda, pero quienes la apresaron la describieron como estando *radiante*. En todo caso, mi impresión tanto como de quienes la apresaron, no puede reemplazar lo que ella misma dijo, y que da apoyo a la descripción dada. Porque lo que ella dijo - son sus palabras - es que luego de haberlo matado *sintió un alivio enorme*. Esto no debería extrañar a ningún psicoanalista con algo de oído, porque el alivio es una figura que habla de la falta de peso. Efectivamente el alivio es que sólo a partir de la falta y habiendo de nuevo en ella falta es que podrá, eventualmente, volver a desear.

Allouch, en *Homenaje rendido por Jacques Lacan a la mujer castradora*, percibiendo la decepción de Lacan respecto a su fórmula *no hay relación sexual*, llega al final de su trabajo y refiriéndose a *El Imperio de los sentidos*, dice; *El mismo falo, pero exhausto, un objeto(a), que al poseerlo la vuelve loca*. Aquí yo iría mas despacio, despacio porque en rigor ésto no es tan simple. Primero, basándome en la declaraciones de Abe es que insisto que habría que precisar que la locura está en el *antes*, cuando está loca de celos de que alguien pueda tener el pene y el escroto de Ishida, es decir el (a), y no en el *después*. Lo dice ella misma con claridad al interrogársele sobre la mutilación del cuerpo muerto de Ishida y su respuesta es absolutamente cuerda. Dice; *Corté el pene y los testículos de Ishida porque era lo que más quería de él y no podía soportar la idea de que su mujer al lavar su cuerpo los tuviera entre sus manos*. También responde a porqué grabó con un cuchillo en el brazo de Ishida muerto su nombre. Dijo; *Porque quería ponerle algo de mí a él así como con su pene y los testículos yo tenía algo de él en mí*. Por lo mismo, señalemos también que loca sí pero de ninguna manera psicótica.

Para concluir

Y si el falo es un objeto (a), y lo es sin duda, lo que falla en esa fórmula de la sexuación es la repartición de los supuestos obstáculos del lado hombre y del lado mujer, que serían justamente los que sostendrían tal diferencia en el porqué de la no relación sexual. Y si no hay relación sexual lo es por razones muy diferentes a las que Lacan propone. No hay relación sexual por las razones que les voy a mostrar, razones bien puntuales que pueden leerse en la contratapa de su tesis *Sobre la psicosis paranoica y su relación con la personalidad*. Dice; *Tesis publicada no sin reticencia. Por pretextar que la enseñanza pasa por el rodeo de medio decir de la verdad. Añadiendo: a condición de que, rectificado el error, esto demuestre lo necesario de su rodeo. Que éste texto no lo imponga, justificaría la reticencia*. Lacan se había resistido a esa republicación diciendo que no hay relación entre la psicosis paranoica y la personalidad porque son la misma cosa. Esto es exactamente lo que les vengo a decirles; no hay relación sexual porque son lo mismo, los llamados dos sexos son andróginos.

Entonces propongo lo que de hecho hasta aquí presenté con marchas y contramarchas. No hay relación sexual porque ambos - el lugar llamado hombre y el lugar llamado mujer, al estar tomados por el lenguaje, el erotismo los equipara. Es lo que casi alcanza a mostrarnos en Caracas Lacan cuando a él ya le faltaba el aliento y a nosotros cortos de entendimiento, nos obligó con el tiempo, a ser lentos de entendimiento.

Notas

1* Leído el 13 de octubre, 2005, en La reunión Lacanoamericana de Florianópolis, Brasil.

Este artículo es parte de un libro que Oscar Zentner está escribiendo y cuyo título provisorio es: "Del erotismo"

2 Zentner, O. [The exile of James Joyce - après le mot le déluge](#). The Letter, Editor Carol Owens, Autumn 2004, No 32, Dublin, Ireland, p 275. Acheronta, Revista de psicoanálisis, No 19 (Julio 2004)

3 Zentner, O. [From the correspondence Joyce Lacan](#) leído en el Joyce-Lacan Symposium, Dublin Castle, Ireland, 2005. Publicado en Acheronta, revista de Psicoanálisis, n° 21 (julio 2005).

4 Lacan, J... *es sorprendente que el número está ya dado en el lenguaje como lo que se transmite en él de lo real. Porqué no admitir que la paz sexual de los animales - para enfrentar uno que dice que es el rey, el león - se debe al hecho de que el número no está enganchado a su lenguaje ... pero quién sabe qué hacer con un cuerpo de hablanteser fuera de abrazarlo más o menos fuertemente. Qué pasa con el otro cuando el deseado le dice; apriétame fuerte! Un poco tonto para el coger. Cualquiera sabe como hacerlo mejor; digo cualquiera, una rana, por ejemplo. Hay una pintura que he tenido en mi cabeza por algún tiempo. Pude recordar el nombre del pintor no sin las dificultades*

propias a la gente de mi edad; Bramantino. La pintura está bien hecha para dar fé de la nostalgia de que una mujer no es una rana, que está ahí boca arriba en el frente de la pintura. Pero lo que es aún más sorprendente es que la Virgen con el Niño tiene algo como la sombra de una barba, lo que tiene que ver con su hijo cuando sea pintado como adulto. La relación descrita sobre la Madonna es mucho mas compleja de lo que usualmente se piensa... me ubico allí en lo real mejor que Freud, interesado en lo que hay del inconsciente porque el goce del cuerpo se apoya en el inconsciente... Lo que el lenguaje puede hacer mejor es mostrarse estando al servicio de la pulsión de muerte. Esta es una idea de Freud, una idea genial que se confirma con lo que sigue; el lenguaje solo deviene efectivo cuando deviene escrito...

Seminario de Caracas, 12 Julio, 1980. Venezuela. *Papers of The Freudian School of Melbourne*, Editor Oscar Zentner, Vol 2, p 106.

5 Varón = ανδρσζ y mujer = γυνη (combinados) andrógino = ανδρσγυνοζ.

Lacan, J. *Toda exigencia de a por el camino de esta empresa, digamos, ya que he tomado la perspectiva androcéntrica de encontrar a la mujer, no puede sino desencadenar la angustia del otro, precisamente por cuanto yo no lo hago más que a, por cuanto mi deseo lo a-íza, por así decir. Y aquí, mi pequeño circuito aforístico se muerde la cola: es por eso que el amor-sublimación permite al goce - y me repito - condescender al deseo.* Sesión del 13 de marzo 1963, Seminario *La angustia*.

6 Quizas tan artísticamente como en el cuadro de Zurburán con las tetas y los ojos de Santa Agata.

7 Mulazzani, G. Conocido por los numerosos interrogantes desde el punto de vista iconográfico... el principal, el aspecto inquietantemente viril de la Virgen ofreciéndole a San Ambrosio una palma, lo que no tiene explicación dado que no es un mártir, y a sus pies, a la izquierda el cuerpo desnudo de Arian, y a la derecha a los pies de San Miguel, el demonio transfigurado en un sapo, mostrando así la actitud antiherética, desde que el sapo es una metáfora demoníaca, usada particularmente para representar lo herético... *La ópera completa di Bramantino*, Classici Dell'Arte Rizzoli, Milano, Septiembre 1978.

8 Lacan, J. Seminario *La angustia*, sesión del 13 de marzo de 1963, citada también por Allouch en el trabajo aludido..

9 Lacan, J. *Il y a une peinture qui me trotte dans la tête depuis longtemps. J'ai retrouvé le nom propre de son auteur, non sans les difficultés propres à mon âge. Elle est de Bramantino. Eh bien, cette peinture est bien faite pour témoigner de la nostalgie qu'une femme ne soit pas une grenouille, qui est mise là sur le dos, au premier plan du tableau. Ce qui m'a frappé le plus dans ce tableau, c'est que la Vierge, la Vierge à l'enfant, y a quelque chose comme l'ombre d'une barbe. Moyennant quoi, elle ressemble à son fils, tel qu'il se peint adulte. La relation figurée de la Madone est plus complexe qu'on ne pense. Elle est d'ailleurs mal supportée.* Seminario de Caracas, 1980.

Una-equivocación, algo que va más lejos que el inconsciente

Juan Ventoso

El sesgo más radical en la formación del analista -sesgo que depende fundamentalmente del análisis mal llamado "didáctico" o "personal"- es alcanzar la dimensión de algo "que va más lejos que el inconsciente", según la expresión de Lacan, pero que también podríamos definir como lo real del inconsciente (que se separa del *sentido* inconsciente, sentido que en la concepción de Freud es siempre sexual). Decimos que es el sesgo más radical, porque es la condición necesaria para no quedar preso de la misma suposición – transferencial- que funda la tarea del analizante.

"Este año (...) con este *insu que sait de l' une-bévue* trato de introducir **algo que va más lejos que el inconsciente**" dice Lacan en 1976, al comenzar el seminario. *Une-bevue* (una-equivocación) juega homofónicamente con el *Unbewusst* freudiano; Lacan no traduce *Unbewusst* como *inconsciente*, sino que equivoca sobre el sonido, entre dos lenguas (el alemán y el francés), al modo de Joyce. Es una "traducción" que opera como un chiste, sirviéndose de *lalengua*.. Lo hace como analista, que no traduce lo que lee en lo que dice el sujeto: equivoca, y a eso llamamos interpretar.

Comentaremos, paso a paso, el título del seminario.

El inconsciente es lo no sabido que sabe (*l'insu que sait*) de la una-equivocación.

Hay ahí dos vertientes del inconsciente: primero, como *saber*, que tiene su punto de partida en lo "insabido" (*insu*), en una ignorancia, una falla en el saber. Esa ignorancia, ese no sabido, no se sutura en la experiencia, pues siempre queda lo imposible de reconocer, la represión primordial, el agujero en el saber, del que hay una marca, un "ombligo".

Ese saber es lo que situamos escribiendo S_2 , pero al mismo tiempo especificando que es un saber que se *produce* (como dice Lacan en el seminario 11, luego dirá que se inventa) como una serie de significantes que constituyen una red, una trama que viene al lugar del representante de la representación, del S_2 caído en la *Urverdrangung* –y por lo tanto, para siempre inaccesible. Lo que se descifra del inconsciente es un lote de significantes, un conjunto que permanece abierto.

Ese saber, ¿es real? Más bien se produce en un borde con lo real, permite situar un real en la medida en que se escribe, y que llegue a bordear lo imposible de escribir. El inconsciente es un saber discordante, resulta del parasitismo del lenguaje sobre el ser hablante (o hablado). No es sostén de la ninguna armonía con el mundo, sino que implica la fractura entre el ser hablante y lo que lo rodea, y especialmente una fractura en el goce.

El saber inconsciente tiene su punto de partida en *lalengua*, en sus equívocos, en sus tropiezos para decir lo real. Los equívocos son la traza de la no relación sexual, de que no hay relación biunívoca entre el significante y la cosa; el significante sólo puede equivocar, mentir lo real (el sexo). Por eso es *el saber no sabido de la una-equivocación*: porque los tropiezos son la marca del Uno, son equivocaciones a poner en serie, una por una; mientras que el inconsciente hace de eso un saber. De ahí que podamos decir que el inconsciente, "estructurado como un lenguaje", es una elucubración de saber sobre las equivocaciones de *lalengua*.

<u>S₂</u>	<u>saber Ics</u>	<u>fracaso</u>
S ₁ , S ₁ ...	<i>lalengua</i>	una-equivocación

Por equívoco, ese insabido que sabe (*insu que sait*) hace escuchar el *insucces*, el fracaso, el encuentro fallido con lo real, con el referente. Hay equivocación como huella de la no relación, y fracaso del saber que se cifra, que nunca llega a poder escribir la relación sexual. Por eso el inconsciente no es un saber que se presenta en lo real, sino –como dice Lacan en el seminario 21 (clase del 11/6/74), que se presenta "...en el

camino que nos conduce a lo real". Por eso, siendo sus incautos, hay oportunidad de que nos lleve a ese real.

"Es así que se presenta el famoso inconsciente, al fin de cuentas imposible de aprehender (...). No hay dibujo posible del inconsciente. El inconsciente se limita a una atribución, a una sustancia, a algo que es supuesto estar debajo. Lo que enuncia el psicoanálisis es que esto no es más que una deducción. Deducción supuesta, nada más. Es a lo que traté de dar cuerpo con la creación de lo simbólico [...]", dice Lacan, también en el seminario 24.

Por lo tanto, el inconsciente permanece como un supuesto, como una deducción, correlativa de lo imposible de aprehender (la represión primordial, lo *Unerkannt*). Supuesto, deducción, hipótesis, elucubración, son términos que indican que no hay certeza de la existencia del inconsciente, sino como correlato de una práctica, de una experiencia de discurso, y de un cierto modo de creencia. Es real, en todo caso, como imposible de aprehender, de capturar como saber sabido.

Podríamos decir que el inconsciente sólo se *presenta* en lo real en la psicosis; paradigmáticamente en la esquizofrenia, en la que lo simbólico es real. El psicótico es el mártir del inconsciente; el saber entonces no es supuesto, sino que irrumpe, y revela lo que en la neurosis permanece oculto: su conexión con el goce. Paradójicamente, el inconsciente se "realiza" mejor cuando es rechazado. Podemos aplicar la fórmula: el inconsciente, forcluido en lo simbólico, retorna en lo real. En esa posición de captura por el saber real, el sujeto es gozado como objeto. Esto, aunque más velado, no es menos cierto para el neurótico, y podemos escribirlo:

$$\frac{S_2}{a}$$

Es una escritura posible del superyó, como ley insensata de lo "ya escrito". Aquí hay fracaso, imposibilidad de ese imperativo de gozar, pero no equivocación.

Lo que va más lejos que el inconsciente, y a lo que apunta el análisis, no es a dar consistencia a ese saber, sino a equivocarlo, a hacer aparecer la falla. El fin del análisis también apunta, en cierto modo, a un rechazo del inconsciente, pero por la vía del acto, y por la función del *síntoma*, que mantiene la dimensión de la una-equivocación.

Una-equivocación hace síntoma. Pero cuando es síntoma, esa *una* no es una más, no se agrega a la serie. De ahí el artículo definido: *la* una-equivocación. El síntoma cumple su función de anudamiento como más-uno o como uno-en-menos, por una operación de extracción.

Una-equivocación es lo que hace lazo con una mujer como síntoma; siempre en la historia de un encuentro amoroso, en la contingencia que escribirá una letra de amor, está presente esa dimensión de una equivocación, de un malentendido. No hay otro modo de constituir un patenaire, donde no hay relación natural entre los sexos. Esto no está menos presente del lado de una mujer, pues la palabra de amor siempre equivoca al nombrarla, nunca puede decir bien su ser mujer.

Allí se agrega la dimensión del amor (es la última parte del título: *s'aile a mourre, c'est l'amour*). Así comienza también la transferencia, por un encuentro entre el saber supuesto en el inconsciente, y un significante cualquiera, pero que es *uno*, un alguien, nombrable por un nombre propio. Freud llamó a esa equivocación que funda la transferencia, "falso enlace".

El *fracaso* de la una-equivocación es entonces exitoso, como el acto fallido es un acto logrado. Incluso puede llegar a "tomar alas" (*s'aile*, Lacan inventa el verbo "alarse"); el juego de la morra, que recurre al azar de las coincidencias, que parecen fabricar una complementariedad, es el del amor. Por esa vía, a través del amor al inconsciente, hay la oportunidad de ir más allá de él, hasta extraer un decir que haga acontecimiento, que tenga consecuencias inéditas.

O recalque originario e o desejo do Outro

Fabio Azeredo

I - Introdução ao conceito de Recalque originário

Quando Freud formaliza o mecanismo do recalque (Freud, 1915), vê-se obrigado a deduzir um recalque primário, que serviria como pólo de atração para o recalque propriamente dito, ao mesmo tempo em que instituiria a própria divisão entre os sistemas: o inconsciente por um lado, e o pré-consciente/consciente(1) por outro. Seria mais preciso dizer que nem mesmo se pode falar em sistemas antes da divisão.

Portanto, a divisão e a constituição dos sistemas estão vinculadas sem que, paradoxalmente, se possa falar da anterioridade de uma sobre a outra. Isto já nos introduz na questão da temporalidade em psicanálise. Veremos- e já temos acima um primeiro exemplo- que não se explica os processos psíquicos segundo uma lógica linear. Não se trata em psicanálise de uma temporalidade cronológica, mas, antes, lógica. Avançaremos nessa questão o suficiente para explorarmos um pouco a noção de recalque originário em Freud e recorreremos a Lacan diante dos impasses freudianos.

O recurso a Lacan é justificado por ter ele sido o único comentador de Freud capaz de possibilitar uma apreensão esclarecedora da lógica do *a posteriori*, essencial na questão do recalque. A noção de recalque originário vem para responder às teorizações do recalque propriamente dito (ou recalque secundário), mas o conceito mesmo de recalque originário permanece um mistério, dado que a explicação de seu funcionamento tem lacunas importantes.

O embaraçado recurso à filogenética ou a possibilidade de admitir um inconsciente anterior ao próprio sujeito não parecem satisfazer nem a Freud nem aos autores que se debruçaram sobre o assunto (2). Em Totem e Tabu (1912), talvez seja onde Freud mais afirmativamente apontou para algo de uma interdição originária, que antecederia ao próprio nascimento do sujeito. Não é à toa então, que é um dos textos mais fecundos em termos de aproximações entre Freud e Lacan. Basta lembrar que Lacan serve-se de Levi-Strauss e de sua antropologia estrutural acerca da mesma interdição do incesto (Lacan, 1986[1966]).

Freud, e depois Lacan, transporta esta lei originária, estruturante da passagem da natureza à cultura, para explicar a estruturação do psiquismo. Neste mesmo texto, porém, Freud não reformula sua concepção de recalque à luz desta "lei anterior", embora seja explícita no texto a relação de causalidade entre essa lei e a organização psíquica do sujeito e muito embora Freud sirva-se desse mito para ilustrar o recalque e os processos primários na neurose.

Assim, Freud esquiva-se de teorizar acerca do que acabara de levantar: um agente recalcante anterior ao Édipo (3). Supõe então algo que seria transmitido de geração em geração e que sobreviveria à história individual. Haveria no psiquismo uma herança filogenética. Na causa do inconsciente haveria algo de transindividual. Mesmo os críticos mais ferrenhos dessa idéia, como Jean Laplanche, que defende que o inconsciente é individual (4), admite que Freud, ao tratar do recalque originário, admitia uma "pré-inscrição" do sujeito(Laplanche e Pontalis, 1989).

Não retomaremos estes pontos, dado que aprofundar essa discussão nos desviaria muito de nossos propósitos. Seguiremos com Lacan. Até aqui alguns elementos deste trabalho já foram adiantados: uma necessária revisão do próprio conceito de inconsciente a partir deste "anterior" freudiano: seja sob a forma de uma (pré-) inscrição, de um inconsciente (anterior), ou de um recalque (originário).

II - O Recalque e a Divisão

O mecanismo do recalque se dá desta forma: há uma pressão lcs no sentido da Cs e há uma contrapressão (ou contrainvestimento) por parte do Pcs/Cs para manter a representação intolerável fora da Cs. Além do contrainvestimento haveria um núcleo do recalcado que exerceria atração sobre as representações a serem recalçadas.

Para sustentar o conceito de recalque há que se supor dois sistemas operando: um afastando da Cs ou mantendo no lcs a representação intolerável (que causaria desprazer na Cs) e outro - o lcs- atraindo-a para si. Mas o que institui a divisão é o próprio recalque. Freud postula então um recalque anterior ao recalque propriamente dito, responsável pela divisão do aparelho psíquico em dois grandes sistemas. Vale lembrar que se trata de um mecanismo fundante, não se podendo falar de sistemas ou de aparelho psíquico antes disso.

Garcia-Roza é um dos autores que toca nesse ponto: "*Ora, ou bem ele [o recalque] funda a divisão dos sistemas, ou bem ele opera a partir da divisão já constituída*" (Garcia-Roza, 1995). Em seguida ele diz que Freud resolvera o paradoxo ao postular a distinção entre recalque originário e recalque propriamente dito. Já citamos os mecanismos desse último. Conseqüentemente iremos explorar o mecanismo próprio ao recalque originário e veremos o quão insuficiente é essa aparente solução.

Como essa divisão se institui? No caso do recalque originário, não podemos postular um núcleo do recalcado que exerceria atração a partir do lcs sobre as representações. É ele mesmo o responsável pela constituição deste núcleo, o qual será fundamental no recalque propriamente dito e que justifica a postulação de um recalque anterior.

Deste modo Freud irá declarar o contrainvestimento como o único mecanismo presente no recalque originário (Freud, 1914). Como já vimos, o mecanismo do contrainvestimento consiste na retirada de investimento da idéia Pcs/Cs e na conseqüente reutilização deste investimento para contrainvestir a representação lcs que tenta irromper na Cs (Freud, 1915). Assim, para Freud, o recalque originário consiste em "*negar a entrada, no consciente, do representante psíquico da pulsão. Com isso, estabelece-se uma fixação; a partir de então o representante em questão continua inalterado e a pulsão permanece ligada a ele.*" (Freud, 1914, p. 171).

Analisemos a primeira frase acima e veremos que o paradoxo continua. Se é o recalque originário que divide e institui os sistemas, estruturando o inconsciente, como o contrainvestimento atuaria no sentido de manter fora da Cs o representante da pulsão? Não há ainda Cs. E se não há ainda sistema Pcs/Cs, de onde vem esse contrainvestimento? E esse representante psíquico da pulsão, vem de onde? Pois na medida em que há um representante precisa haver um sistema onde este possa ser inscrito. O representante estaria sendo então ao mesmo tempo inscrito e constituído.

A confusão e as lacunas proliferam nesse ponto. Já abordamos sumariamente estes aspectos em nossa introdução. Prosseguiremos através de algumas vertentes traçadas por outros autores tentando vertê-las para a construção de nossa hipótese. Retomemos: "*O recalque funda o lcs e este é identificado com o recalcado*", resume Garcia-Roza (1995, p. 274). Juan Carlos Cosentino também chama atenção para esse ponto: "*se o recalque consiste em manter afastadas representações irreconciliáveis da consciência, não é possível sustentar o recalque sem, simultaneamente, incluir a constituição do inconsciente. Vale dizer, recalque e inconsciente são conceitos necessariamente solidários*" (Cosentino, 1996, p. 149). Diz Freud: "*agora nos damos conta de que recalque e inconsciente são correlativos.*"

O paradoxo persiste acerca deste mecanismo responsável simultaneamente, pela constituição do aparelho psíquico, pela divisão dos sistemas e pela própria constituição destes.

III - O Contrainvestimento e a Fixidez Pulsional

Do que se trata o recalque originário, já que seu único mecanismo é o contrainvestimento? Acreditamos que esta seja a via mais fecunda para explorarmos a questão. Nossa abordagem se dará a partir das conseqüências do contrainvestimento no recalque originário, para então tentarmos explicitar o próprio mecanismo desse contrainvestimento.

Tomaremos um dito de Cosentino que parece condensar alguns pontos importantes. Ele articula que este representante que permanece imutável e ao qual a pulsão permanece ligada, marca "*um ponto de carência no lcs (que define o aparelho psíquico), pois se exclui do retorno do recalcado e da cadeia associativa; não faz série com os outros representantes inconscientes, é único.*" (Cosentino, 1996, p. 146)

Na operação do recalque originário, "*estabelece-se uma fixação, o representante da pulsão permanece imutável e a pulsão fica ligada a ele*" (Freud, 1914). Este representante privilegiado se fixa e ao mesmo tempo fixa a pulsão. Assim, o representante psíquico (representante-representação) da pulsão adquire um duplo valor e uma dupla operatividade: se de um lado ele se fixa e, portanto, não desliza; por outro é ele a condição do inconsciente recalcado, é ele, em sua vertente de representante psíquico, que fixa a pulsão e que, a partir daí, desliza de representante em representante, constituindo uma série associativa.

O recalque originário consiste- enquanto contrainvestimento- em um constante dispêndio de energia para garantir sua permanência. Desta forma o representante da pulsão, fixado pelo recalque originário, não faz série:

[ele] é esse ponto de carência na cadeia associativa que recupera o umbigo do sonho. Representa a falta ou a ausência- como indica Lacan- do representante psíquico da pulsão: lugar de hiância do lcs e de apagamento do sujeito.(Cosentino, 1996, p. 149)

Esse ponto de carência, demarcado por este representante privilegiado da pulsão, vai ele mesmo servir de pólo atrativo para as outras representações e constituirá o núcleo do lcs enquanto recalcado (5).

Já vimos que a fixação do representante pulsional, ao mesmo tempo em que o fixa e que o mantém inalterado, possibilita o deslizamento pulsional em torno das representações recalçadas. Essas últimas são atraídas pelo núcleo do lcs assim constituído. "Assim constituído" quer dizer que não há qualquer anterioridade cronológica aqui, mas sim lógica.

Há uma relação de dependência entre esse "representante que não faz série" e a própria série. Mais que isso, é nesse "ponto de carência" mesmo, enquanto "resto inassimilável", que o recalcado irá retornar. A série se constitui a partir desse ponto de ausência, marcado por essa primeira fixação, primeira inscrição (Cosentino, 1996). A lógica do psiquismo se antecipa aqui: um princípio de "ligação"(inscrição) e outro de "desligamento"(não cessa de não se inscrever); tal como Freud viria a postular cinco anos após o texto de 1915 sobre o recalque em "Além do Princípio do Prazer", a respeito da tensão entre as pulsões de vida e a pulsão de morte.

Esse representante primeiro demarca a presença de uma ausência. É ele o representante daquilo que não se esgota na pulsão, do que é irrepresentável, do umbigo do sonho. Esse lugar da falta marca o núcleo estrutural do lcs, resto inassimilável que, por "*escapar à função da cadeia associativa*"(Cosentino, 1996, p.142), a sustenta.

Aqui podemos nos remeter a esse um da exceção de que Lacan fala em sua leitura do mito freudiano do pai primevo (6).

IV - O mito do Pai e a Metáfora Paterna

Apoiada em Levi-Strauss e na antropologia estrutural, a lei do incesto pode ser formalizada em uma lei da troca, redutível a matrimônios possíveis e impossíveis. Em Freud, a lei do incesto refere-se antes a uma exigência de diferenciação (7), onde o que está interdito é o (mesmo)"nome". A linhagem simbólica sobrepõe-se à sanguínea (Freud, 1912).

É nesse sentido que a função paterna será tomada por Lacan: o pai da horda é a metáfora desse *ao menos um*, exceção que confirma a regra. Joel Dör ressalta que a divisão do sujeito é conseqüência imediata da metáfora do Nome-do-Pai e que esta tem como mecanismo correlativo o recalque originário (Dör, 1991, p. 51, 101 e 102). Chama a atenção também para a importância atribuída por Lacan ao lugar estrutural desse significante primordial e não a uma essência própria ao significante em si mesmo:

O Nome-do-Pai não é um significante particular. Ele só é significante primordial na medida em que, num dado momento, vem ocupar um lugar de destaque. Enquanto tal, ele nunca é predeterminado antecipadamente. Como só o lugar aberto à substituição metafórica é predeterminado, o significante Nome-do-Pai é um significante qualquer que virá ocupar esse lugar decisivo. Nesse sentido - Lacan o formulou diversas vezes - os significantes Nome-do-Pai são múltiplos (Dör, 1991, p. 104 e 105).

Não há, portanto, qualquer conteúdo no lcs. O núcleo da estrutura é a própria ausência, é a própria perda do objeto - *das Ding* - e é em torno dessa ausência que a fixação faz borda (Cosentino, 1996, p. 163).

V - *Das Ding*, O Objeto enquanto ausente

Das Ding (A Coisa) é, para Freud, o objeto que só tivemos miticamente e que no entanto só encontramos *die Sache*, as coisas. Na referência de Lacan no "Seminário 7", a coisa-mãe, ocupa metaforicamente o lugar de *das Ding*. É clara a alusão ao mito que comentamos acima. Trata-se, portanto, de um lugar vazio, já anunciado aqui por Lacan, mas que só vai ganhar contornos definidos a partir do "Seminário 10" e da formulação do conceito de objeto *a*, objeto causa do desejo (8). De qualquer modo Lacan já havia dito que é em torno dessa ausência da Coisa que gravitam as representações, ou seja: os significantes.

A partir daqui a articulação com Lacan impõe-se com mais evidência. Por esse ponto de ausência devemos entender a inexistência de um sentido último, ou de um conteúdo. Seguindo o comentário de Diana Rabinovich:

O recalque primário é consubstancial com a inexistência de um sentido próprio (...). O recalque primário é recalque de significantes e não de significados. A barra nega ao significante a função de representar o significado, a significação não justifica o significante (Rabinovich, 1986)

Temos então um novo alicerce em nosso propósito de definir o mecanismo do recalque originário, considerando-se nossa insatisfação em aceitar como suficiente que "*o único mecanismo do recalque originário é o contrainvestimento.*" (Freud, 1914). O que Rabinovich afirma é que "*a barra nega ao significante a função de representar o significado*", substituindo assim a frase de Freud "*o recalque originário nega ao representante psíquico da pulsão o acesso à consciência*". A substituição é da barra pelo recalque originário.

O significante aponta então para a negatividade da linguagem "*que anula o objeto e deixa o sujeito cativo da remissão incessante das significações entre si, onde o referente parece perdido para sempre*" (Rabinovich, 1986, p. 30). Este "ponto de carência da cadeia associativa" de que nos fala Cosentino, ao evocar o "umbigo do sonho" freudiano, é também o lugar da remissão de uma significação à outra. As leis do funcionamento inconsciente articulam-se em torno desta ausência de referente (*das Ding*). Não nos deteremos nestes mecanismos, mas vale nomeá-los: deslocamento e condensação, que Lacan substituiu por metonímia e metáfora. Teríamos de examinar com cuidado essa passagem lacaniana, com especial atenção para as diferentes concepções de "desejo" em ambos os autores - para Lacan o desejo é metonímico. Também seria preciso ressaltar o salto da "metáfora" lacaniana em relação à condensação freudiana - para Lacan, criação de sentido novo.

Diremos apenas que Lacan se apropria da condensação como "condensação semântica"- o sintoma é uma metáfora - e do deslocamento enquanto movimento metonímico "de palavra a palavra", onde Lacan situa o desejo (9).

Retomemos a via do funcionamento significante em cadeia associativa. Lembremos: a) um significante não significa a si mesmo; b) um significante remete sempre a outro significante; e c) um significante não tem valor em si mesmo mas sim pela sua posição diferencial em relação aos outros significantes. O recalque originário é causa da própria remissão significante, embora só tenhamos acesso a ele a partir das próprias remissões- Cosentino fala do recalque originário como uma operação "não observável" que constitui o aparelho psíquico (Cosentino, 1996, p. 48 e 144). No entanto a cadeia de significantes constitui-se em torno de um vazio central, vazio este que possibilita a articulação significante ao mesmo tempo em que é circunscrito por ela.

Precisamos então retomar a dupla vertente dessa primeira inscrição ou fixação que se dá no contrainvestimento. "*A inscrição mesma equivale ao contrainvestimento*" (Cosentino, 1996, p.162) . É essa a resposta de Cosentino para o paradoxal mecanismo do recalque originário, perante o embaraço de não se poder determinar a fonte do contrainvestimento, pois não se pode contar o Pcs/Cs nessa operação.

Não é possível determinar se essa conclusão leva em conta a simultaneidade da inscrição e do contrainvestimento, ou se realmente equivale os termos. O fato é que, se equivale os termos, é porque tomou em consideração a lógica que esclarece a simultaneidade, a saber, a lógica do *a posteriori* em Freud, que Lacan formalizou através da idéia de retroação significativa(10). Com isso podemos avançar no entendimento da noção de recalque em Freud, e apreciar as diferenças entre eles. Mas o quê opera esse contrainvestimento (ou inscrição)?

Essa inscrição, por um lado é condição da cadeia de significantes, possibilidade portanto de todas as outras inscrições; e, por outro lado, é marca de uma ausência, daquilo que "não cessa de não se inscrever", para evocarmos a insistência mais além do princípio do prazer, logo, além do lcs recalcado.

Na leitura que Garcia-Roza efetua do texto "Projeto de Uma Psicologia para Neurólogos" (1895), ele diz que "*Das Ding, A Coisa, é o não-representável, mas, ao mesmo tempo, aquilo em torno do qual se organizam as representações (Vorstellungen)*" (Lacan, 1959-60). A Coisa enquanto excluída só retorna como externa ao sujeito, percebida como estranheza. Esse representante, imutável, deixa um resto inassimilável. Resto traumático que se articula com esse estranho.

Em torno da exclusão do referente, a cadeia se constituirá pelas marcas diferenciais, "*isto é, de marcas que por si mesmas não marcam nada além de suas posições recíprocas (...)*" (Lacoue-Labarthe e Nancy, 1991). Assim, a ordem inteira do significante se constitui através de uma ausência de sentido. É essa a lógica interna ao próprio funcionamento significante e que será sua contraface. Como nos diz Žižek:

A partir do momento em que lidamos com uma rede diferencial dos significantes, temos de inferir na rede de diferenças também a diferença entre o significante e sua ausência como uma oposição significante, ou seja, temos de considerar como parte do significante sua própria ausência: temos de postular a existência de um significante que é a própria falta do significante, o que coincide com o lugar da inscrição do significante (Žižek, 1991).

VI - A Retroação Significante e o Recalque Secundário

Abordaremos muito sumariamente aquilo em que consiste o recalque secundário. Só indicaremos alguns de seus aspectos, mais especificamente ao segundo tempo que inaugura retroativamente o primeiro. Este último necessariamente suposto e também não observável.

Como já abordamos, o recalque originário é a premissa lógica do recalque propriamente dito. Trata-se, como já adiantamos, de uma anterioridade lógica do primeiro sobre o segundo e não cronológica. O segundo tempo recupera (funda) o primeiro. Cosentino descreve os tempos do recalque dizendo que aquele primeiro tempo que Freud postulou como vivência sexual prematura traumática, se recupera retroativamente no segundo tempo, recalque posterior (...) que inscreve o primeiro e ao mesmo tempo deixa-o como resto (...) Deste modo a defesa produz por retroação (o segundo tempo faz o primeiro eficaz) um inconsciente; porém um inconsciente que deixa como resto não assimilável, a partir dessa substituição, a esse trauma sustentado por Freud inicialmente. (Cosentino, 1996, p. 48)

Para Lacan o recalque e o retorno do recalcado são a mesma coisa. Isto é levar ao limite a lógica da retroação, ou lógica do *a posteriori* (*Nachträglich*) em Freud. Por esta lógica, é no segundo tempo que o primeiro é ativado e ao mesmo tempo constituído; um só se constitui pelo outro, não tendo valor em si, tal qual a lógica do significante.

Por outro lado, o recalque originário, pressuposto lógico do recalque propriamente dito, funciona como ponto (no ponto de ausência mesmo) por onde o retorno do recalcado se dá. Nesse sentido, o recalque só vale como retorno. Porém, embora fundamentalmente implicados, há que se ressaltar suas diferenças.

Para Freud ambos possuem um mecanismo em comum, o contrainvestimento. Mas o contrainvestimento não pode ser explicado da mesma forma nos dois recalques. Em Lacan, apesar de dizer que "são a mesma coisa", o primeiro recalque é, mesmo que a posteriori, o responsável por esse significante que não

desliza, que não pode ser "des-recalcado" e que sustenta a cadeia significante. O segundo tempo refere-se já à articulação significante, ou seja, à permanente remissão significante da metáfora e da metonímia.

Em termos freudianos, o primeiro tempo constitui o núcleo do recalcado, condição do que no segundo tempo serão as formações do inconsciente. Para ambos, portanto, o recalque originário é a primeira inscrição.

Recapitulemos: o único mecanismo do recalque originário é o conrainvestimento. A pesquisa acerca do tema só nos esclareceu o que acontece a partir do recalque originário: sabemos que, simultaneamente (por retroação), se constituem os sistemas (Ics e Pcs/Cs), a própria divisão dos sistemas e o aparelho psíquico. A cadeia significante também se articula por esse representante, que marca pela ausência o centro gravitacional dos significantes, ou, como chamou Freud, o núcleo do recalcado.

O que sabemos sobre o conrainvestimento no recalque originário é que ele leva a grandes embaraços ao se tentar sustentar que sua operação consiste em "negar o acesso à Cs ao representante psíquico da pulsão". Embaraços tais como postular uma herança filogenética, um Ics anterior, uma pré-inscrição, ou um superego precoce.

Em contrapartida, as contribuições de autores que se apoiaram na perspectiva aberta por Lacan nos deram indícios para uma articulação entre o recalque originário e a "barra" (Rabinovich), assim como entre o recalque originário e a Metáfora Paterna (Dör)(11). Da mesma forma, também nos servimos da articulação das *vorstellungen* em torno de *das Ding* (Lacan), bem como do "resto" da operação de recalque originário que se articula ao trauma (Cosentino). Tudo isto nos possibilitou extrair os elementos necessários para a ampliação do debate neste campo.

A partir desta primeira inscrição, havia uma dupla-vertente: uma apontava para esta inscrição como causa de todas as outras, enquanto a outra focalizava o resto dessa operação. A primeira justifica o conceito de inconsciente recalcado e, naturalmente, o próprio recalque secundário. A segunda refere-se ao "resto inassimilável", que remete ao traumático. É a partir dessa vertente que tentaremos responder à nossa pergunta, que poderia resumir-se desta forma: "*De onde vem (e para onde vai) o conrainvestimento no recalque originário?*". Se não há sistemas, nem sujeito, o que o constitui viria de fora?

VII - Recalque Originário e Desejo do Outro

Se respondêssemos que, para Lacan, o que antecede o sujeito é a linguagem, não deixaríamos de ter dado uma resposta efetiva ao problema. Ao mesmo tempo em que o sujeito serve-se da linguagem, permanece servo dela. Como dizíamos, o sujeito é efeito da articulação significante e, para que haja articulação, é preciso que *ao menos um* significante não se articule. Aquilo que causa o sujeito, na origem, não é subjetivável.

Esse resto não assimilável, podemos dizer não subjetivável, só comparece para o sujeito enquanto estranho, *Unheimliche*, sendo este o nome de um texto em que Freud afirma que o mais estranho é também o mais familiar (Freud, [1919]). Freud relaciona esse sentimento de estranheza ao complexo de castração. O que se configura como traumático retorna como resto da inscrição do recalque originário. Na psicose tratar-se-ia de uma falha na própria inscrição, a Metáfora Paterna não cumpre a sua função, e o que retorna é percebido como estranho e exterior, tal como as vozes que o psicótico ouve. Quanto à vertente clínica, para nossos objetivos não é necessário abordarmos as especificidades de cada estrutura clínica. Basta constatar que o traumático, o *Unheimliche*, não é exclusivo da psicose.

Para Lacan há uma articulação precisa entre a angústia e esse resto não assimilável pelo sujeito. Já vimos anteriormente a relação causal entre esse resto e a cadeia significante. Lacan diz que esse "resto" é o objeto *a*, considerado causa do desejo na medida em que falta. O "exterior" traumático, referido no "Projeto" enquanto *Q* exógena, invadiria o aparelho psíquico (12).

Em Lacan esse exterior é o Desejo do Outro, diante do qual o sujeito está em posição de objeto, mas objeto enquanto *a*, já que o Outro também nada sabe de seu desejo. O Outro, então, como nos diz Rabinovich, aparece barrado:

(...) alguém pode tornar-se objeto, ocupar o lugar do que causa o Desejo do Outro, somente na medida em que o Outro o perdeu. Não podemos ser causa de nada sem haver sido perdidos, porque nos constituímos como objeto *a* na medida em que tenhamos sido perdidos. (Rabinovich, 1993)

Assim, é essa a operação que lança o sujeito na dupla vertente de que falamos: o sujeito, em posição de resto do Outro, constitui-se na remissão significante, necessariamente vinculado à perda do objeto como condição desejante. Paradoxalmente, a condição desejante reside na posição de objeto, porém objeto sem imagem. *"É preciso delimitar o lugar do objeto enquanto real como resposta possível, pois tampouco se trata do objeto significante, ou objeto metonímico do desejo"* (Rabinovich, 1993, p. 59).

A angústia do sujeito comparece quando se desvela sua condição de *a*, objeto sem imagem, irrepresentável, diante do desejo do Outro, na medida em que *"esse Outro, desejado como desejante, deseja esse objeto"*. (Rabinovich, 1993, p.61).

Aqui nossa articulação ganha corpo, pois podemos entender o desejo do Outro como o operador fundamental para a constituição do sujeito *e*, nesse sentido, estruturante da própria divisão do sujeito. Divisão para além da distinção entre Ics recalcado e Pcs/Cs.

Por isso valorizamos em Freud os pontos que nos aproximam dessa leitura: o umbigo do sonho, o *unheimliche*, o traumático e, claro, o além do princípio do prazer. A divisão do sujeito para Lacan se dá entre sua posição de *a* e sua posição de sujeito $\$$, barrado pelo desejo do Outro. Em Freud diríamos que a divisão é, nesse sentido, entre um princípio de ligação e aquilo que não cessa de não se inscrever.

Para nós o que "desembaraça" o paradoxo freudiano acerca do contrainvestimento no recalque originário é o conceito de desejo do Outro em Lacan. Assim como mencionamos a substituição entre o recalque originário e a barra que resiste à significação, o desejo do Outro parece esclarecer o contrainvestimento. A barra, enquanto inexistência do significado, não é mais do que a ausência da Coisa, condição estrutural do humano.

A função do desejo do Outro é conferir a forma de inscrição em torno dessa falta. Na psicose o Outro é um Outro gozador, faltando a operação descrita acima do sujeito identificado a essa falta no Outro. O resultado dessa operação é um Outro causa do desejo, um Outro ao qual falta *a*.

Desse modo, o contrainvestimento é o próprio desejo do Outro, ponto que inaugura *a*, ponto de retorno do recalque pelas substituições *e*, ao mesmo tempo ponto traumático, de angústia frente ao desejo do Outro, e que aponta para a divisão do sujeito entre *a* e $\$$, entre o que é inassimilável e o que é simultaneamente causa de toda articulação possível.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1 - A partir de agora utilizaremos Ics para o sistema inconsciente e Pcs/Cs para o sistema Pré-consciente-Consciente. .

2 - Sobre esta questão ver o texto de Jean Laplanche e Serge Leclaire, *El Inconsciente: un Estudio Psicoanalítico*, in: "El Inconsciente Freudiano y el Psicoanálisis Francés Contemporáneo", Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

3 - Laplanche e Pontalis ressaltam que Freud, ao tentar explicar o mecanismo responsável pelo recalque originário, recusava-se a admitir um superego anterior ao Complexo de Édipo. Ver *Recalque originário e Recalque propriamente dito*, in: "Vocabulário de Psicanálise", Ed. Martins Fontes, R.J., 1989.

4 - Sobre a concepção de Laplanche ver Garcia-Roza, L.A., cap. O Inconsciente, in: "Introdução à Metapsicologia Freudiana 3", R.J., Ed. Jorge Zahar, 1995.

5 - Freud utilizava a designação "representação-coisa" para a série inconsciente de representações (processos primários) e quando se tratava de uma representação consciente além da representação-coisa, teríamos ainda a "representação-palavra" (processos secundários).

6 - Ver Dör, J. "O Pai e sua Função em Psicanálise", Ed. Jorge Zahar, RJ, 1991.

7 - Esse ponto de vista é da Professora Dra. Tânia Coelho dos Santos (comunicação pessoal).

8- Aula da professora Dra. Tania Coelho dos Santos, no Programa de Mestrado em Teoria Psicanalítica, U.F.R.J., abril de 1998.

9 - Todas as idéias aqui condensadas, encontram-se no livro "O Título da Letra", de Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, Ed. Escuta, S.P., 1991. Ver também Rabinovich, D. 'Sexualidad y Significante', op. cit

10- Lacan trabalha a retroação significativa em seu Seminário 2. .

11 - Fazemos uma única ressalva ao autor, pois para ele "o recalque originário é um mecanismo da metáfora paterna" (op. cit., pg. 102), o que significaria dizer que o contrainvestimento é o mecanismo do recalque originário e este, por sua vez, é o mecanismo da metáfora paterna. Em nossa conclusão ficará claro o ponto de discordância.

12 - Essa articulação entre a Q exógena em Freud e o Desejo do Outro em Lacan nos foi comunicada pela professora Tania Coelho dos Santos.

BIBLIOGRAFIA

COELHO DOS SANTOS, Tania (1998), *As Estruturas da Psicose: Transferência e Interpretação em Casos-Limite*, in: "Tempo Psicanalítico nº 30", R.J., SPID (Sociedade Psicanalítica Iracy Doyle), 1998.

_____ (1999 a), "Isso é uma Estrutura Significante: 'Goza-se de um Corpo'", R.J., texto inédito, 1999.

_____ (1999 b), *As Estruturas Freudianas da Psicose e sua Reinvenção Lacaniana*, in: "A Psicose", org. Joel Birman, R.J., Ed. Contracapa, 1999.

COSENTINO, Juan Carlos, "Construcción de Los Conceptos Freudianos", Ed. Manantial, Buenos Aires, 1996,

DÖR, Joel, "O Pai e sua Função em Psicanálise", Ed. Jorge Zahar, R.J., 1991.

FREUD, Sigmund (1912), *Totem e Tabu*, in: "E.S.B.", vol. XIII, op. cit., 1974.

_____ (1914), *O Recalque*, in: "E.S.B.", vol. XIV, op. cit., 1974.

_____ (1915), *O Inconsciente*, in: "E.S.B.", vol. XIV, op. cit., 1974.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo, "Introdução à Metapsicologia Freudiana vol. 1: Artigos Metapsicológicos", Ed. Jorge Zahar, RJ, 1991.

_____ (1995), "Introdução à Metapsicologia Freudiana vol. 3: Artigos Metapsicológicos", Ed. Jorge Zahar, RJ, 1995.

LACAN, Jacques (1966), *El Mito Individual del Neurótico*, in: "Intervenciones y Textos I", Manantial, Buenos Aires, 1986.

_____ (1957), *A Instância da Letra no Inconsciente ou A Razão Desde Freud*, in: "Escritos", R.J., Ed. Jorge Zahar, 1998.

_____ (1962-1963), "O Seminário - livro 10: A Angústia", Publicação Interna da Associação Freudiana Internacional, traduzida por membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1996.

LAPLANCHE, Jean e LECLAIRE, Serge, *El inconsciente: un estudio psicoanalítico*, in: "El Inconsciente Freudiano y el Psicoanálisis Francés Contemporáneo", Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Baptiste, *Recalque Originário e Recalque Propriamente Dito*, in: "Vocabulário de Psicanálise", Ed. Martins Fontes, R.J., 1989.

NANCY, Jean-Luc e LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, "O Título da Letra", S.P., Ed. Escuta, 1991.

RABINOVICH, Diana, "Sexualidad y Significante", Buenos Aires, Argentina, Ed. Manantial, 1986.

_____, "La Angustia y el Deseo del Otro", Buenos Aires, Argentina, Ed. Manantial, 1993.

_____, "El Deseo del Psicoanalista: Libertad y Determinación en Psicoanálisis", Buenos Aires, Argentina, Ed. Manantial, 1999.

ŽIŽEK, Slavoj (1991), "O Mais Sublime dos Históricos: Hegel com Lacan", R.J., Ed. Jorge Zahar, 1991.

_____ (1996), "The Indivisible Remainder: An Essay on Shelling and Related Matters", Londres, Inglaterra, Ed. Verso, 1996

Enseñanza de Lacan

Presentación sección "La enseñanza de Lacan" Consejo de Redacción

En este número de Acheronta comenzamos la publicación de la *versión crítica* del seminario de 1962/1963 de Jacques Lacan, "*La angustia*", realizada (establecimiento del texto, traducción y notas) por *Ricardo E. Rodríguez Ponte*. La presentación de las características de este trabajo la realiza el propio *Rodríguez Ponte* en su prefacio ("Sobre una [Versión Crítica](#) del Seminario 10 de Jacques Lacan L'ANGOISSE, y nuestra traducción").

Iremos completando el seminario en próximos números de Acheronta.

Aprovechamos la ocasión para reseñar otras versiones críticas de seminarios, y textos, de Lacan, que hemos publicado en Acheronta:

- Seminario XX "Encore", versión crítica de VRMNAGRLSOFABYPMB (Acheronta 13)
- Le savoir du psychanalyste (J. Lacan, Séances à Sainte Anne) (Acheronta 14)
- El seminario [Encore](#) "de" Lacan, comparación de cuatro versiones, realizada por Norma Ferrari y Michel Sauval (Acheronta números 12, 13 y 14)
- El hombre de los lobos - Notas de las reuniones del seminario de *Jacques Lacan* de los años 1951/2 (Acheronta 21)
- Intervención sobre el pase (Intervención conclusiva en las audiencias de la Escuela Freudiana de París, el 8 de enero de 1978 en Deauville) Traducción de *Norma Ferrari* (Acheronta 17)
- Intervención sobre la transmisión (9º Congreso de la École Freudienne de París sobre « La transmisión » - 9/7/79) Traducción de *Michel Sauval* (Acheronta 17)
- Discurso de Roma (pronunciado el 26 de septiembre de 1953, para introducir el informe "*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*") Traducción: *Paola Gutkowski* y *Pablo Peusner*, Revisión: *Sandra Pedrini* (Acheronta 17)
- Fetichismo: lo simbólico, lo imaginario y lo real - *Jacques Lacan* y *Wladimir Granoff* (Traducción desde el inglés de *Leonel Sanchez Trapani*) (Acheronta 15)
- Conferencia de Lacan en Londres (J. Lacan) - Traducción de *Leonel Sanchez Trapani* (Acheronta 14)
- Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto (J. Lacan) - Baltimore (USA) 1966 (Acheronta 13)
- C'est la vérité romantique (Acheronta número 9) de *Luisa Borland de Restrepo* (incluye una propuesta de traducción al español de la sesión del 12 de mayo de 1971 del seminario "D'un discours qui ne serait pas du semblant", conocida como "*Lituraterre*")

Extenxiones

Presentación sección "Extensiones" Consejo de Redacción de Acheronta

En **La letra invisible de la cultura digital**, *Michel Sauval* aborda algunos aspectos de la cultura digital, por la vía de esa "manera de leer del psicoanálisis" que pone el acento en la preeminencia de lo textual, en la función de la letra: la transliteración. De ese modo, propone un eje que permita evitar ese pantano imaginario de la multiplicidad de las pantallas e imágenes que, como sirenas, suele atraer y cautivar gran parte de los diferentes modos de análisis de la modernidad. La transliteración pone en evidencia las características de la escritura informática, cuyo cifrado ya "no es visible al ojo humano ni responde al principio fonético, porque se inscribe en el flujo eléctrico", un "código eléctrico cuyo alfabeto se reduce a la pura y simple diferencia 0 – 1" que transforma "las operaciones de lectura y escritura en una operación de conteo". Desde ese punto de vista analiza algunos problemas, como la inteligencia artificial, la comunicación digital, los implantes de chips, las bibliotecas digitales, y algunas de las consecuencias que todo ello tiene sobre la subjetividad, en función de las nuevas "demandas" que ello genera sobre los cuerpos y las "personas".

Michel Sauval es Psicoanalista, Director de la revista Acheronta.

Email: ms@sauval.com

Web: www.sauval.com

(Argentina)

En **Sobre os conceitos de público e privado, e suas relações com a psicanálise**, *Nadja Nara Barbosa Pinheiro* contrasta las circunstancias del momento histórico del paso del siglo XIX al XX, que "permitiu a emergência de uma subjetividade clivada relacionada intrinsecamente com uma concepção de homem identificada a um sujeito do desejo inconsciente", con algunas características de las "sociedades atuais, reguladas pela lógica do consumo, que tudo iguala a uma mercadoria, a subjetividade se tornou reificada, transformando-se em objeto da manipulação externa". En particular, siguiendo a Baudrillard, analiza cómo "as relações entre as esferas pública e privada a partir de uma interseção, na medida em que a linha divisória entre público e privado se desfaz e se interpenetra, permitindo que a intimidade seja, cada vez mais invadida e transpassada pela exterioridade".

Nadja Nara Barbosa es Psicóloga, Psicanalista, Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutora em Psicologia Clínica pela Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Professora da graduação e pós-graduação da Universidade Estácio de Sá (Rio de Janeiro)

Email: nadjanbp@rjnet.com.br

(Brasil)

En **La ciudad analítica (¿una identificación al síntoma?)** - *Marina Averbach* y *Luis Teszkiewicz* analizan algunas de las contradicciones entre el discurso político y el analítico, a las que se ven confrontadas las instituciones psicoanalíticas: "¿Es posible preservar a los sujetos analistas en su singularidad de esta dimensión de ciudadanos que el discurso político genera?". Algunas de esas reflexiones parecen cuestionar el sentido mismo que tendría el psicoanálisis, en la medida en que plantean que "el análisis no suprime la estructura neurótica, ni los síntomas a que ésta da lugar, ni el inconsciente, ni la transferencia", motivo por el que hay "que aprender a convivir con ellos también entre analistas".

Marina Averbach es Médico Psiquiatra de la Comunidad Autónoma de Madrid (CAM) y Psicoterapeuta miembro de la Federación Española de Asociaciones de Psicoterapeutas (FEAP). Fue docente de Teoría de la Técnica en la Escuela de Psicoterapias para Graduados y de Psicopatología en la Facultad de Psicología de la UNBA, en la Escuela de Psicoterapia para Niños y Adolescentes (EPNA), docente colaboradora en el Master de Psicoterapias de la Universidad Complutense de Madrid y Responsable del Programa de Docencia del Centro de Salud Mental Centro de la Comunidad de Madrid

Email: info@persona-psi.com

(España)

Luis Teszkiewicz es Psicoanalista (niños y adolescentes), Conferenciante en Casa de las Américas, Círculo de Bellas Artes, Ateneo de Madrid, Colaborador de la revista Reunión
Email: info@persona-psi.com
(España)

La letra invisible de la cultura digital

Michel Sauval

Introducción

Recuerdo que una vez escuché a un conocido psicoanalista establecer una asociación entre los tres registros lacanianos y los componentes de una computadora, siguiendo una correlación supuestamente "evidente": la pantalla sería lo imaginario, el software lo simbólico, y el hardware lo real. Ese mismo carácter "evidente" debería advertirnos de la posibilidad que esa asociación adolece de ese "apretamiento" entre lo simbólico y lo imaginario que Lacan reclamaba en "*Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*"¹, y que esperaba lograr por la vía del escrito.

Hablar de imaginario y simbólico implica, casi automáticamente, una referencia a la distinción clásica de la lingüística entre significante y significado. Pero no menos automáticamente, habría que recordar que el significado ni remite al oído, ni es lo que se oye, y que su relación con el significante tampoco es solo una cuestión "arbitraria", sino que requiere de una operación un poco más complicada: la lectura.

La barra que separa el significante del significado no es solo una barra resistente; "*es precisamente el punto en que, en todo uso del lenguaje, hay ocasión de que se produzca el escrito*"².

Con estas referencias al "escrito", y a la función de la letra, espero poder desarrollar algunas reflexiones sobre lo digital, "desde" el psicoanálisis (si cabe algún "desde" de este tipo).

Transliteración: "*la manera de leer del psicoanálisis*"

Lo que la práctica del psicoanálisis demuestra es que el escrito se regula desde 3 operaciones.

La más conocida y pregnante es la traducción, que supone un sentido único y la posibilidad de "decir lo mismo" con otras palabras o en otra lengua.

La transcripción, en cambio, no se apoya en el sentido sino en el sonido. La suposición que aquí funciona es que la escritura fonética "representa" lo oral, que la escritura sería "una palabra para los ojos".

Pero hay un tercer modo de regulación, que no se apoya ni en el sentido ni en el sonido, sino en la letra y que, por eso mismo, se llama transliteración. Esta operación fue puesta de relieve por Jean Allouch, en "Letra por letra", donde encontramos la siguiente definición: "*La transliteración es el nombre de esta **manera de leer que promueve el psicoanálisis con la preeminencia de lo textual**. Ella es esta preeminencia misma, la designa, la especifica, y la da por lo que ella es, a saber, una operación*"³ (subrayado mío).

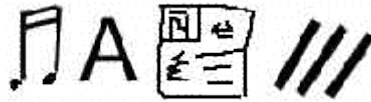
Analicemos un poco que significa esto.

Es muy común pensar el psicoanálisis como una operación donde las formaciones del inconsciente remitirían a significados reprimidos, y la interpretación permitiría su "traducción" al plano de la consciencia.

Pero el sueño, lo mismo que toda formación del inconsciente, ni traduce, ni es traducible. Lo que el sueño hace es transliterar. Lo señala el propio Freud en su "Interpretación de los sueños", al comienzo del capítulo VI "*El trabajo del sueño*", cuando dice que el contenido del sueño "*es una escritura por imágenes (Bilderschrift) cuyos signos deben transferirse uno por uno en la lengua de los pensamientos del sueño. Seríamos inducidos evidentemente a error si se quisiera leer esos signos según su valor de imagen (Bilderwert) en lugar de leerlos según sus relaciones de signos (Zeichenbeziehung)*"⁴.

El sueño usa imágenes para escribir, por homofonía, otra cosa que lo que el código le atribuye a título de imagen. Transliterando, el sueño escribe lo que en la víspera no pudo ser ligado, es decir, leído con un

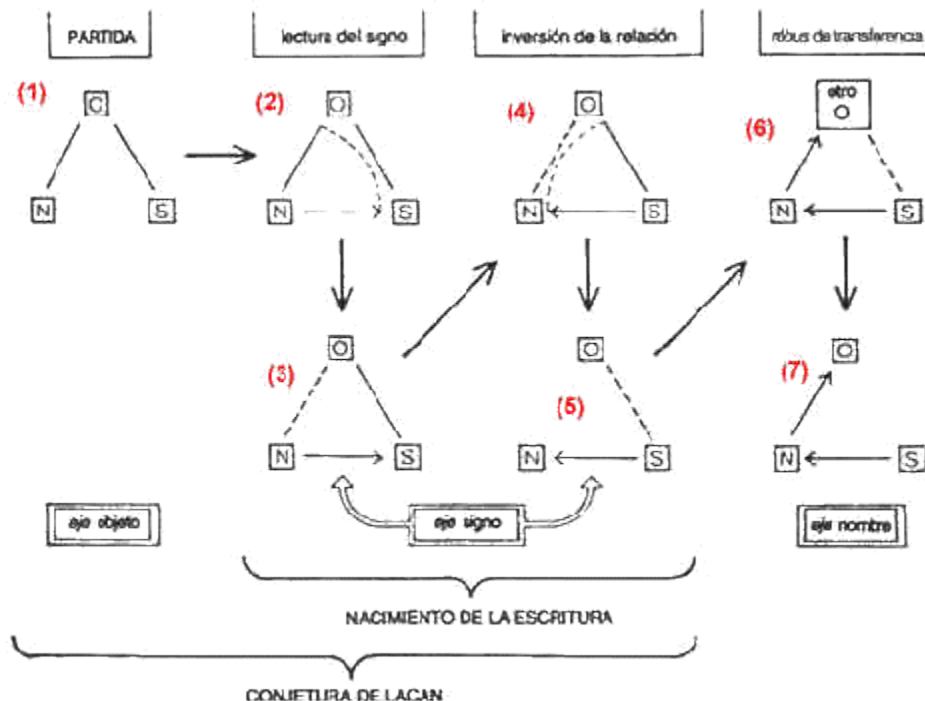
escrito. Toda formación del inconsciente es un cifrado, y la transliteración es el nombre de la equivalencia del cifrado y desciframiento. Por ejemplo, un sueño podría consistir en escuchar una serie de notas sueltas, mientras se lee una revista Ñ, donde figura la publicidad de las tres barras, y un artículo que comienza con una letra A grande, en suma algo que podría ordenarse como



y cuya "interpretación", en función de asociaciones del soñante, podría ser "notas añadidas", en la medida en que dicho texto escriba aquello que en la víspera no pudo ser leído. Como se ve en este ejemplo ficticio, la imagen de la "revista Ñ" no viene más que a traer la letra ñ, y las tres barras solo "traducen" la marca Adidas para aportar ese significante a la composición de la palabra "añadidas". El uso de la traducción en el desciframiento no transporta sentido sino que aporta significante a la transliteración por la vía de la homofonía.

Para precisar un poco este funcionamiento del escrito, probablemente nos resulte útil recordar la conjetura de Lacan sobre el origen de la escritura, presentada en el seminario IX *La identificación*: "hay un momento en que algo está ahí para ser leído, leído con lenguaje, cuando todavía no hay todavía escritura. Es por la inversión de esa relación, de esa relación de lectura del signo como puede nacer luego la escritura en tanto ella puede servir para connotar la fonematización"⁵.

Analicemos esto, en detalle, utilizando la secuencia de esquemas que nos propone Allouché. Lacan distingue dos tiempos, o dos modalidades, en la lectura: la lectura de signos y la lectura con letras.



(1) En el comienzo de la escritura tenemos una separación entre el material que va a servir a la escritura y el lenguaje, cuya estructura no sabida está sin embargo en acción en el blablablá cotidiano. Así, ciertos términos del lenguaje nombran los objetos que algunos de los elementos del material figuran pictóricamente.

(2) En el primer tiempo, el nombre del objeto puede ser tomado para designar lo que representa pictográficamente al objeto. La nominación lee el signo: el nombre N lee el signo S como nombre del objeto

Tenemos así dos series de cosas: signos, marcas, trazos, y todo lo que se quiera agregar, y los elementos del lenguaje que vienen a nombrar esos signos en la lectura.

(3) Esa lectura del signo hace ya girar la relación con el objeto puesto que el mismo nombre vale para el objeto y el trazo que lo representa.

(4) En el segundo tiempo, allí donde un elemento del lenguaje había enlazado un signo al nombrarlo con el nombre del objeto, es ahora este signo el que es considerado como si escribiera este elemento del lenguaje que lo leía. El signo S, con el que se leía el objeto O, es tomado como escritura del nombre N.

(5) Es decir, tenemos una inversión de la relación instaurada por la lectura del signo.

(6) El signo S que escribe un nombre es usado para escribir el nombre de otro objeto.

Para llegar a la escritura, la inversión de la lectura establece una relación de equivalencia entre el signo de que se trata y el nombre despojado de toda relación, tanto de la cosa (no significa nada) como con la materialidad sonora que lo constituye (la voz que lo lleva queda reducida al silencio).

La escritura instauro una lectura con letras, es decir, una lectura que no consiste en nombrar algunas grafías con el nombre de las cosas que supuestamente designan sino en descifrar "al pie de la letra" esa grafía para reconstruir, también "al pie de la letra", su estricto equivalente.

Estaremos seguros de que el signo vale como escritura del significante del nombre cuando nos encontramos con el caso en que el nombre se relaciona, no con el objeto que correspondía primero al signo (en el tiempo 1, de la lectura del signo) sino con otro objeto cuyo nombre es homófono (a veces solo en parte) del nombre con el cual ese signo era leído. En ese caso el signo ha tratado al nombre como un significante en su materialidad, es decir, en su literalidad. La constitución de la letra a partir del signo es lo que diferencia estas dos lecturas. Acceder a la escritura equivale a producir la letra como tal. *"El escrito da al significante su estatus de significante al producir con el mismo movimiento al objeto como objeto metonímico"*⁷. Y el rébus implicado en él conlleva la operación de transliteración.

La transliteración, al mismo tiempo que circunscribe al significante como significante, al liberalizarlo, opera la escisión de los registros del simbólico y del imaginario. La transliteración "localiza" al significante, desuniendo así lo que, en el lugar del significante, correspondía al imaginario y simbólico.

La letra, como letra, no remite a ningún objeto. No es más que un lugar vacío, un hueco, que algún signo viene a ocupar. Una letra no tiene realidad perceptible, no es sino diferencia, y su "existencia" es tan solo estructural. La escritura no es una representación visual del sentido. La escritura no es traducción (del sentido) ni transcripción (del material sonoro). No son estas operaciones las que permiten la escritura sino, al revés, la escritura la que habilita estas operaciones. La operación esencial de la escritura es la que produce la letra, no como signo de una cosa, sino como relación con otras letras, es decir, una operación puramente formal.

La letra como puente hacia el campo digital

Llegó el momento, entonces, de los saltos mortales!! ¿Como dar, ahora, un paso, desde estos desarrollos, hasta el campo de la "cultura digital"? ¿Podremos evitar el reduccionismo con el que se suele establecer asociaciones entre un campo y otro?

Apelando a lo que hemos venido desarrollando, podríamos decir que una de las formas en que el problema se genera es cuando suponemos que ambos campos comparten un significado "común" que nos habilitaría los desplazamientos de uno al otro. La asociación que recordaba al comienzo entre los tres registros RSI y las partes de una computadora es un buen ejemplo de este tipo de "traducción", ya que supone que la "imagen" sería lo "común" al registro de lo imaginario en psicoanálisis y al monitor de la computadora, que la referencia a símbolos sería lo "común" al registro simbólico en psicoanálisis y al software, y que lo "material" sería lo "común" entre el registro real en psicoanálisis y el hardware. Es la dimensión

"imaginaria" e "intuitiva" de cada una de estas referencias (imagen, símbolos, materialidad) la que está sosteniendo estos traslados de un campo al otro.

La consecuencia de este tipo de "traducciones", por supuesto, suele ser el colapso de los "conceptos" usados y, consecuentemente, la pérdida de consistencia de nuestras consideraciones respecto de cualquiera de los dos campos relacionados. De hecho, lo imaginario en psicoanálisis se reduce tan poco la imagen como puede hacerlo el monitor de una computadora, y lo mismo para las asociaciones planteadas para el resto del ternario.

Es posible que al escuchar esa asociación por primera vez sintamos ese tipo de arrobamiento que genera cualquier efecto de aparente "completud", correspondencia simétrica, o "armonía" imaginaria. Pero ya sabemos cuan falsas y mentirosas son esas "completudes".

En realidad, este no es un problema privativo de las asociaciones entre campos diferentes. Es algo propio de la estructura de la "comunicación". Cuando un médico "reduce" un "se me parte la cabeza" al diagnóstico de "cefalea", podríamos decir que también hace primar la dimensión de la traducción, en la medida en que supone un significado o referente común para ambas expresiones. Y lo mismo hacen un sin número de profesionales de la salud mental cuando creen que su psicopatología sería un metalenguaje que habilitaría "diagnósticos" igualmente reductores.

Lo que quisiera destacar, en cambio, es este modo de "leer" y de intervenir diferente del psicoanálisis, para el que, a una eventual pregunta sobre cual sería nuestra "línea" de trabajo, podríamos inclinarnos mas bien a responder que no sabemos "conducir colectivos", de modo de "esquivar" la suposición de un "significado" compartido para "línea" de trabajo. Este tipo de intervenciones permite devolver al emisor su mensaje en forma invertida: por ejemplo, "¿cuál es *tu* posición para suponer que todos habrían de orientar su trabajo según ciertas "líneas"?", respuesta que hace valer otras operaciones, en particular la función de la letra.

En el seminario "Aún", en la sesión del 9 de enero de 19738, Lacan señala que las letras salen de un discurso, es decir, de una utilización del lenguaje como lazo social: "*La letra, radicalmente, es efecto de discurso*"; "*Cualquier efecto de discurso tiene esto de bueno: que está hecho de la letra*" 9.

Este será el ángulo que voy a utilizar entonces para abordar las nociones de "comunicación" y "cultura digital": ¿Cuál es la característica de su escritura? ¿Cuáles son las letras de ese efecto de discurso?

La letra invisible de la escritura informática

Veámoslo con el ejemplo más inmediato, el del mismo procesador de textos con el que estoy "escribiendo" este artículo, y con el que Ud lo "leerá".

La escritura informática incrementa el corte que la imprenta introducía entre la escritura y la lectura, ya que rompe el principio de analogía (que la imprenta respetaba) para que la forma de las letras quede preservada de una copia a otra. Con la escritura informática el momento de la impresión se independiza de la captura del texto. Aún más: lo que se ha escrito en una computadora puede, no solo ser impreso de múltiples maneras, sino incluso "leído" y/o "comunicado" por medio de la voz (por ejemplo, puedo escribir y enviar un mail que será "leído" por una computadora en el auricular del teléfono de línea del destinatario). Esta dimensión operativa de lo digital suele quedar oculta por la acción misma de los programadores, uno de cuyos objetivos es lograr que dicha operatoria sea "transparente" para el usuario. El ideal del "wysiwyg" (acrónimo de "*what you see is what you get*") buscaba crear la ilusión de una perfecta analogía entre la actividad de expresión y de compaginación, la ilusión de que "lo que vemos es lo que hacemos".

Pero nada mas lejos de lo que ocurre "realmente", ya que la escritura informática utiliza el formalismo, las propiedades de la letra, para prescindir definitivamente de la "forma" de las letras. Las letras de la escritura informática no están hechas para que las "lea" un hombre, sino una máquina. El cifrado informático no es visible al ojo humano ni responde al principio fonético, porque se inscribe en el flujo eléctrico. Un bit no cifra más que una conexión entre dos puntos de un circuito. "*Al cifrar la operación misma de la escritura, la informática la vuelve automática y autónoma, la separa del escriptor*" 10. Todo lo que hacemos con una computadora es transliterado en un código eléctrico cuyo "alfabeto" se reduce a la pura y simple diferencia

0 – 1. De la escritura, solo conserva esta función de cifrado. Digitalizar implica transformar las operaciones de lectura y escritura en una operación de conteo. Para la informática, todo lo que puede contarse (en el sentido de la cuenta, y no del cuento) puede escribirse. La escritura informática ya no mantiene ninguna familiaridad con el universo de la comunicación humana, solo "simula" una legibilidad humana. Por eso mismo puede aplicarse a muchas mas cosas que solo textos. La escritura informática es capaz de simular cualquier "realidad", siempre y cuando la misma pueda ser cifrada.

Podemos verlo en un juego de semejanzas y diferencias con el uso de anteojos: así como los lentes constituyen una especie de "extensión" de la vista, la computadora parece postularse como una "extensión" de la capacidad de "leer y escribir". Pero las diferencias entre uno y otro no son menores. La óptica solo "amplifica" o "ajusta" una imagen para una "capacidad de ver" que sigue residiendo exclusivamente en el cifrado que realiza el ojo y la retina. En ese sentido, podríamos decir que la operación de los lentes es básicamente una operación de "traducción". La computadora, en cambio, introduce otro tipo de operación: la transliteración. De hecho, una computadora no sirve para que dos personas puedan "comunicarse", es decir, para que una persona "lea" lo que otra "escribió". Una computadora solo sirve para "comunicarse" con... otra computadora!!! Y solo en la medida en que esta "comunicación" entre computadoras sea posible, entonces dos personas podrán llegar a "comunicarse" entre si. Que esto es así lo prueban las diarias complicaciones que nos generan los problemas de "formato", es decir, la babel de "lenguajes" informáticos. El ejemplo más clásico o antiguo es de las incompatibilidades entre usuarios de Mac y de PC. Pero estos "malentendidos" también los padecen usuarios de las mismas plataformas: ¿cuántas veces ocurre que recibimos de "alguien" un archivo con un texto, y no podemos leerlo porque no podemos "abrir" el archivo? ¿Que problemas encierra esta operación de "abrir el archivo"? Para poder "abrir" un archivo es necesario que algún programa de nuestra computadora sea capaz de "descifrarlo". Caso contrario, ese archivo nos resultará tan "incomprensible" (ilegible) como el mas arcaico de los jeroglíficos.

Ese es el mundo de la "digitalización".

El llamado "analfabetismo informático" puede servirnos como ejemplo de los desafíos de la digitalización. A diferencia del "analfabetismo" simple, donde la calificación remite a un "saber leer y escribir", en el "analfabetismo informático" esa calificación remitiría a un "saber manejar una computadora". Pero la cuestión no se reduce a la injusticia distributiva que testimonia la falta de acceso a las computadoras que padecen amplios sectores de la población. El "analfabetismo informático" incluye otra dimensión "analfabética" que ni el más generalizado acceso a las computadoras podría eliminar. El problema no pasa tanto por si cada uno tiene o no una computadora, sino por el alcance que la digitalización tenga en nuestro mundo, por cuantas cosas habrán devenido accesible solo por la vía de una computadora.

Pensemos, por ejemplo, en las bibliotecas digitales: el problema ya no se reduce a la conservación de un "objeto" que funcione como soporte de la imagen de un texto (como podría ser el caso del papel), sino que ahora también es necesaria la conservación de los dispositivos de "lectura", ya que los "soportes" digitales (CD, DVD, etc.) implican un cifrado de esa imagen del texto que se vuelve absolutamente inaccesible si no disponemos de la computadora y el software adecuado para su descifrado. De hecho, con cada cambio importante de formato se produce la pérdida sistemática de enormes cantidades de textos, registros sonoros, y todo tipo de documentos 11.

La gran biblioteca digital que quieren construir Google y Microsoft sería el paradigma de ese analfabetismo "invisible", ya que universalizaría la transliteración de los textos de la humanidad al código informático, subordinando el acceso a los mismos a la mediación radical de la informática y de las computadoras. A diferencia de los viejos textos griegos o latinos, atesorados y conservados en las bibliotecas clásicas, y que solo requerían de alguien que supiera "leer" esas letras dibujadas sobre el papel, en el futuro, no podremos acceder a ninguno de los registros digitales si no disponemos de la computadora y el software que pueda descifrar esos archivos y presentarnos la "imagen" que ellos encierran de las letras de un sistema alfabético (o de cualquier otro sistema de escritura sensible: notación musical, etc.), o presentarnos el sonido (voz, música, etc.) que en ellos fue codificado.

Bastará entonces una falla radical del sistema de energía eléctrica para reenviarnos a la barbarie y recordarnos que esa escritura está hecha con "letras" que solo pueden "leer" las computadoras12.

Podríamos considerar también el destino de lo que antes solíamos llamar "originales" o "borradores" de un libro, esos papeles en los que el "autor" dejaba algunas marcas o anotaciones extras, que como tales, constituían un rastro del proceso de elaboración de ese texto. Ahora todo se escribe en computadoras y cada versión "final" de un texto borra las anteriores, justamente, porque lo que se "escribe", "realmente", no es el texto que vemos en la pantalla, sino el "archivo" que lo "contiene" 13. Cada vez que apretamos el botón de "guardar", lo que ocurre no es algo tan simple como guardar un libro en la biblioteca sino una operación de transliteración automática al código eléctrico, es decir, un "guardado" en una biblioteca cifrada.

Es cierto que los "procesadores de texto" van perfeccionando sus funciones de simulación y, así como van automatizando operaciones como las de "guardar" (¿cuántas veces un corte de electricidad no habrá "evaporado" unos largos y trabajados párrafos de nuestra mejor redacción?) o la corrección ortográfica, ahora también nos permiten guardar diferentes "versiones" de un mismo archivo (con lo que podemos crear una "historia" del mismo), e incluso realizar comparaciones entre ellas. En ese sentido, la informática no se compadece de nostalgias: lo que sea que extrañemos de cierto proceso que haya sido transformado por la inclusión de computadoras en el mismo, no tenemos más que pedirselo a la informática y ella sabrá simularlo. Pero es esta potencia misma de simulación, que tiene la escritura informática, la que plantea justamente la gravedad de sus alcances. Tarde o temprano, toda la "cultura" de la humanidad se "escribirá" en lenguaje informático.

Podríamos acudir a otro ejemplo (que ha generado muchas disputas en los analistas), para percibir los alcances que logra la simulación de la escritura alfabética: me refiero a la "respuesta" de la escritura informática al problema del establecimiento de varios de los seminarios de Lacan.

Durante años, la disponibilidad de fotocopias de las estenografías de sus seminarios en algunos kioscos de París, habilitó el malentendido de un supuesto "acceso libre" a su enseñanza, malentendido con el que se pretendió encubrir una serie de abusos (acciones judiciales, prohibiciones, etc.). Pero llegó un día en que los registros sonoros de casi todos los seminarios posteriores a 1970 fueron "digitalizados", es decir, fueron transcritos al código informático. A partir de ahí pudieron circular por Internet en forma de archivos mp314, y aquellos que disponen de una conexión (de banda ancha, porque son archivos pesaditos) pueden bajárselos y confrontarse directamente con el problema de la "transcripción", es decir, de "escuchar" a Lacan, y decidir cómo debería "leerse" ese discurso oral para poder hacer de él un "texto"15.

Avances del cifrado informático: los implantes de chips

El propio cuerpo humano no parece ser ni un límite ni un obstáculo insalvable para el cifrado informático.

La película "*Demolition man*", con Sylvester Stallone y Sandra Bullock, nos presenta un ambiente futurista donde la relación sexual se realiza por intermedio de computadoras que cada partenaire conecta a su cerebro y (como celebraba Bullock y maldecía Stallone) "sin intercambio de fluidos". Esta fantasía de ciencia ficción ya está comenzando a realizarse. Los implantes de chip en el cuerpo son cada vez mas frecuentes. En USA un científico logró crear un ojo biónico que permite recuperar la visión. Esto significa un proceso de transliteración, es decir, de cifrado, que permite que "*las imágenes capturadas por la cámara son **traducidas** por el microchip a impulsos eléctricos, que el cerebro puede interpretar como imágenes*" 16 (subrayado mío). Subrayo ese "traducir" porque muestra aquí también el ideal del wysiwig, es decir, la búsqueda de una "transparencia" de la operación de conexión entre el chip y el cerebro.

Quizás sean mas intuitivas las comparaciones en el caso de Matthew Nagle, un hombre inmovilizado desde el cuello hasta las extremidades inferiores, a quien le han implantado un chip en el cerebro, gracias al cual, puede mover el cursor del Mouse de la pantalla, o cambiar el canal o ajustar el volumen del televisor, etc.17 Aquí se ve como la distancia entre aquello que nos permite "leer" y "escribir" en una pantalla de Word y el caso de ese paciente radica en que, con el Word, "todavía" tenemos que mover nuestros ojos y nuestros dedos para relacionarnos con una pantalla y un teclado, en tanto que para Nagle el chip mismo reemplaza a la pantalla y el teclado.

La "conexión" sexual en "*Demolition man*" no sería mas que una extrapolación de este tipo de sustituciones.

En todo caso, en algo parecido parece pensar el científico inglés Kevin Warwick¹⁸, quien, luego de varios experimentos sobre su propio cuerpo (entre otras cosas se implantó un chip en los nervios de su brazo, y por medio del mismo puede accionar, a distancia, un brazo mecánico), fantasea con la posibilidad de realizar implantes directamente en su cerebro y... en el de su esposa! para lograr una comunicación telepática. Warwick se ha hecho famoso también por las declaraciones de alto impacto mediático que suele hacer: "**A todos los que queráis seguir siendo humanos, tengo que decirlos una cosa: en el futuro, seréis una subespecie. Los humanos pueden y deben ser actualizados. Las máquinas son superiores porque tienen, al menos, cinco cualidades de las que carecemos: poseen una memoria casi ilimitada, una capacidad de cálculo extraordinaria, la posibilidad de comprender más de tres dimensiones o cinco sentidos -pueden captar ultrasonidos o emitir infrarrojos- y, finalmente, pueden comunicarse sin hablar. Si no reconocemos nuestra inferioridad y utilizamos nuestros conocimientos para mejorar, la inteligencia artificial terminará superando y aniquilando a la humana. El ser humano es sólo superior en comprender bromas o disfrutar de la música. Pero éstas son cosas que, francamente, sólo preocupan a los humanos**"¹⁹. Como ven, es muy preciso en su distinción entre la operatoria de la inteligencia artificial y lo que serían los registros de la subjetividad: una oposición entre una "comunicación" asemántica y sin resto basada en un puro automatismo, y la clásica dimensión humana del malentendido

Inteligencia artificial: La lógica del manual

El proyecto de la inteligencia artificial se funda en la idea que el pensamiento es el efecto de una escritura. La clave del asunto, en realidad, pasa por el pragmatismo, punto central del desarrollo de toda la informática. En efecto, aún cuando las conclusiones de Gödel²⁰ fuesen generalizables, nada impide formalizar pequeños trozos de realidad estructurados por la ciencia, y desarrollar una máquina que procese automáticamente esa escritura formal, y luego ver hasta donde puede llegar. El desarrollador de software le dio definitivamente la espalda a los objetivos hilbertianos ²¹: solo trabajo sobre sistemas estrictamente delimitados, cuyo isomorfismo con un modelo teórico preciso está perfectamente establecido. Aún mas, programar equivale a establecer formalmente ese isomorfismo. Para la inteligencia artificial el mundo es modelizable, puede ser representado por sistemas de escritura estructurados cuya complejidad puede variar según el nivel de representación que se privilegie. Los modelos se vuelven isomorfos gracias a sistemas formales. El objetivo es que la máquina produzca un resultado acorde con unas expectativas definidas. Tal como lo señala Turing²² (el padre de este pragmatismo informático), la inteligencia no es una cantidad de alguna cualidad sino aquella situación que nos permite conservar la creencia de que el otro nos "entiende" ²³. "*Habrá inteligencia artificial cada vez que los hombres acuerden, sin saberlo, tomar las reacciones de una máquina en una situación dada como si uno de los suyos la produjera*"²⁴.

En otras palabras, la máquina debe engañarnos como un retórico. Por eso, para que un programa de inteligencia artificial no fracase es necesario saber claramente qué respuestas se esperan. No por casualidad los principales éxitos de la inteligencia artificial se obtuvieron con los juegos, es decir, un ámbito donde tanto las reglas como las estrategias pueden ser modelizables. El jugador, sumido en el juego, convierte a la máquina en su "alter ego" por el solo hecho de haberse ubicado en ese campo.

Los avances han sido muy importantes también en los programas didácticos. De hecho, basta acercarse a cualquier instituto de idiomas mas o menos moderno y veremos que en las aulas hay un montón de computadoras y que el proceso de aprendizaje se realiza con ellas²⁵.

Quizás por eso no debería sorprendernos ver cómo la "lógica" de los programas informáticos va invadiendo todas las áreas de la vida. No solo porque en todas ellas encontramos cada vez mas aparatos digitales con sus correspondientes "manuales", sino porque aún allí donde aparentemente no habría aparatos, es esa lógica del "manual" la que se impone como modo operatorio.

Un buen ejemplo son las famosas TCC, terapias conductivas cognitivas. ¿Qué es lo que las caracteriza, según J-A Miller?: "*La base para el punto de vista de la TCC es su idea del lenguaje. No teorizan lo que es el lenguaje para ellos, pero considero que es una teoría del lenguaje en particular, una teoría descriptiva. Creen fundamentalmente que el lenguaje no es ambiguo, o por lo menos que el lenguaje puede ser usado en forma inequívoca y que puede ser explícito. Por eso creen que es posible tener un acuerdo previo entre paciente y terapeuta, sobre los que es el trastorno y como curarlo. Es una idea, para la TCC que ustedes pueden ponerse de acuerdo en una terapia y que el paciente puede consentir en una descripción*

previa del trauma. *De esa manera se ponen de acuerdo con el resultado que es, consecuentemente la supresión del trastorno previamente descrito*"²⁶ (subrayado mío).

Ese preacuerdo entre terapeuta y paciente es el acotamiento que requiere cualquier modelización de una situación. La noción misma de modelo para los cognitivos y conductuales, justamente, sigue la lógica de "manual" de la inteligencia artificial. Para decirlo de un modo sencillo y humorístico, podríamos decir que las TCC son como los videojuegos de la psicoterapia. Son dispositivos cuyas reglas y estrategias deben ser modelizables del mismo modo que en un videojuego, es decir, donde la semántica debe estar claramente acotada. Como señala Miller mas adelante en esa misma intervención, *"el modelo del lenguaje de la TCC es exactamente el mismo del manual de uso de un aparato"*. Pero lo que habría que percibir en esta referencia al manual de uso (y que quizás queda perdido por esa insistente y general referencia a la "concepción del lenguaje") es que es el propio "terapeuta" el que se coloca aquí en términos de "aparato". Suele ponerse el acento en el consentimiento requerido al paciente a las reglas de juego de ese dispositivo como expresión de su objetivación, pero lo que no deberíamos perder de vista es que esa objetivación recae, antes que en el paciente, sobre el propio terapeuta y el dispositivo, en la medida en que ambos se presentan ante el paciente como un campo acotado de acciones y resultados posibles.

La actividad de los teóricos cognitivos comportamentales se parece más a la de los desarrolladores de software que a la de los médicos. Su trabajo consiste en programar, y reprogramar, los modelos de TCC que ofrecerán a los consumidores, como una secuencia de versiones cada vez más avanzadas de un programa, como podría ser el caso de un video juego. Las presentaciones en los congresos de TCC se parecen a las presentaciones de nuevos desarrollos de software, donde se destacan la formalización y modelización de nuevas funciones y nuevos recursos, a semejanza de lo que podría ser la presentación de una nueva versión de Office o Windows.

Paradójicamente, cuanto mas avanza esa modelización (que se supone es la modelización del comportamiento humano), mas "sordo" es el terapeuta instrumentador respecto de su paciente, puesto que tanto mayor es la cantidad de "interpretaciones" de que dispone para clasificar y acomodar las variantes de su comportamiento, tanto menor será su capacidad para atender a lo singular del caso.

Un claro ejemplo de esta relación entre TCC y la informática son algunos de los desarrollos del Media Labs del MIT donde ya diseñan *"software capaz de reconocer y adaptarse al estado emocional del usuario"*, para lo cual, obviamente, proceden a la modelización de las "emociones". Así funciona "Laura" (ese es el nombre de uno de esos software "afectivos"): *"Cuando Laura le pregunta al usuario "¿Cómo está hoy?", el software evalúa la respuesta y elige la apropiada entre una cantidad amplia de posibilidades. Otra parte del programa controla lo que Laura dirá y diseña su respuesta eligiendo expresiones, gestos, tonos de voz y otros "atuendos" emocionales. También compara lo que dirá con lo que ya ha dicho antes y determina qué elementos contienen información nueva y les agrega mayor énfasis"* ²⁷. No es demasiado descabellado imaginar a "Laura" como la futura terapeuta cognitivo conductual.

Escritura informática y régimen social

A diferencia de la mayor parte de los psicoanalistas que siguen pensando a la ciencia como el discurso de la modernidad, creo que Heidegger estaba mucho mas orientado al plantear que la esencia de la ciencia se encuentra en la técnica²⁸. De hecho, actualmente ninguna investigación científica, por mas fundamental que sea, puede hoy legitimarse si no es por la técnica que la valida. La búsqueda científica consiste, cada vez más, en la propia eficacia técnica. Lo que los psicoanalistas no perciben (pero creo que los científicos si) es que el saber científico se escribe cada vez mas en el lenguaje informático que hace funcionar sus aparatos, es decir, con esa letra invisible de la escritura informática.

La digitalización es la principal herramienta de expansión de la técnica, y la lógica del manual (de la que hablábamos en el capítulo anterior) es el efecto de la imposición de su eficacia

Podríamos llegar a decir que este modo de escritura marca o caracteriza nuestra "cultura", como en su momento ocurrió con la escritura alfabética respecto de las culturas griegas y romanas (haciéndolas culturas "universales"). Y hay dos dimensiones, o efectos, de esta "marca" que quisiera analizar. Por un

lado, la participación de la informática en la expansión de los mercados. Y por el otro, algunas de las modificaciones en el ejercicio de la propiedad privada que habilita la escritura informática.

Comencemos por el lado de la expansión de los mercados. Para eso podríamos tomar como ejemplo el aparato paradigmático de las nuevas tecnologías informáticas y de la comunicación: los celulares. En un reciente artículo del suplemento económico del Clarín²⁹, señalaban, que el motor del nuevo "boom" de venta de celulares (al menos en Argentina) era motorizado por la actualización hacia equipos que traen nuevas funciones y extensiones: mensajes de texto, música, video, etc. El negocio de los celulares gira cada vez menos en la función de "hablar" y cada vez más en torno a estas expansiones y los "consumos" asociados.

Para quienes no estén aún al tanto de todas esas innovaciones, esto es como con los yogures. Hubo un tiempo en que yogur era casi una única cosa. Hoy en día en cambio, podemos recorrer interminables góndolas donde se exhiben decenas y decenas de tipos y marcas de yogures (variedades de texturas, sabores, complementos, envases, etc., etc.). En cierto sentido podemos decir, al estilo gourmet, que todo esto mejora nuestra "calidad de vida", del mismo modo que, supuestamente, lo estaría logrando la última combinación de pulpo asado, maracuyá, aceite de chorizo y albahaca que al costo de unos 50 dólares nos propone Martitegui³⁰, chef del mas fashion restaurante porteño.

Pero, sin querer ofender los "buenos paladares" (ni privarme yo mismo del "placer" de algunas de todas estas extrafalariedades), también podemos intuir rápidamente, en todo esto, otra lógica en juego. Según nos enseña la economía, las crisis capitalistas son siempre (o de última) crisis de sobreproducción, es decir, alguna imposibilidad (por la razón que sea) de realizar el valor de cambio de las mercancías acumuladas. Por eso el modo de producción capitalista ha sido un motor tan enérgico en el desarrollo de las fuerzas productivas y, paralelamente, de la ampliación de los mercados. Ahora bien, la ampliación de los mercados puede lograrse de dos modos: o por extensión, es decir, incrementando la cantidad de consumidores³¹, o por intensión, es decir, incrementando el consumo de los mismos consumidores. Este último costado puede tener una primera fase puramente extensiva (consumir más mercancías del mismo tipo), pero básicamente, implica ampliar la cantidad de mercancías por la vía de ampliar su variedad. Una primera manera de lograr esa variedad pasa por la simple variación de la presentación de mercancías que en el fondo siguen siendo el mismo producto. Pero el fondo del asunto consiste en ampliar el campo de las "necesidades" humanas, "conquistando" los cuerpos como en su momento se conquistaron naciones y continentes, y generando en ellos nuevas "demandas".

La epidemia de obesidad en USA y otras partes del mundo no es más que una de las "evidencias" de cómo esta insaciable demanda de consumir se invierte en insaciable consumo (para el caso, de alimentos)³². Pero es también el caso del consumo creciente de todo tipo de fármacos y psicofármacos.

¿Dónde interviene lo digital? En el desarrollo de todos los consumos que operan a partir del cifrado digital del cuerpo humano y sus "necesidades". Tanto mas modelizado y digitalizado sea el cuerpo humano, tanto mayor será el espectro de "necesidades" que se podrán generar y amplificar, tanto mas vasto será el mercado que se habrá creado. Esa es la perspectiva desde la que deberíamos considerar los implantes de chips y toda la parafernalia de ortopedias que actualmente se practica sobre los cuerpos (en los dientes, los ojos, los oídos, los miembros, órganos, etc.). Como ocurre con todas las mercancías, el "valor de uso" de todas esas "extensiones" no debería hacernos olvidar el predominio de su "valor de cambio". En otras palabras, este "conocimiento" digitalizado del cuerpo humano, no se diferencia de conocimientos previos en el sentido que tampoco está al servicio de satisfacer "necesidades" sociales (si pueden llamarse así), sino las "necesidades" de rentabilidad de sus productores³³. Pero el carácter digital de ese "conocimiento" introduce unas posibilidades de manipulación, y sobre todo de expansión, de las "necesidades" humanas, de alcances imprevisibles.

Pasemos entonces al segundo punto.

La relación entre los dueños del poder y la escritura podría ser tema para toda una tesis de investigación. Si me permiten la impertinencia, voy a limitarme a dos o tres pinceladas. Podríamos decir que el denominador común ha sido siempre, por un lado la posición de intérpretes "autorizados", y por el otro, el control de la escritura de los textos. En todo caso, ese fue el esquema clásico hasta la invención de la imprenta. La masificación del mundo de los lectores que esta última produjo, la constitución del mercado del libro, y la constitución misma del libro como mercancía, implicaron una degradación del valor de la "interpretación" del texto (ya que no importante que se lea en ellos como que se los compre), y por lo tanto

de las posiciones "autorizadas" de dicha interpretación. Correlativamente, el paso de la labor editorial de manos de la iglesia a manos capitalistas³⁴ amplió los alcances de ese control, tal como podemos apreciarlo en cualquier gran librería, viendo cómo las grandes editoriales capitalistas son las que deciden qué se lee y qué no se lee (me refiero a nivel masivo).

Con el desarrollo de la escritura informática, este dominio sobre los procesos de impresión se traslada al proceso de escritura mismo. La digitalización pone en manos de la propiedad privada ya no solo los objetos en los que se "contienen" los textos, sino los códigos mismos del cifrado de las cosas. Las pretensiones de propiedad sobre el código del genoma humano no son más que un ejemplo paradigmático. Pero esto vale para las bibliotecas digitales, la música, y todo aquello que va siendo tomado por el control digital. El problema de la piratería informática desnuda las formas hacia las que tiende ese control. En tiempos del vinilo, el derecho a escuchar melodías o música se obtenía con el traspaso de la propiedad del objeto disco. Con la digitalización, la propiedad privada puede pretender cobrar por cada vez que el archivo digital se "abra", es decir, se reproduzca esa música. La digitalización abre las vías a la tendencia a cobrar, ya no por las cosas sino por el usufructo mismo de las cosas, por cada "satisfacción" brindada³⁵. El "valor de cambio" ya no se realizaría con la venta del objeto, sino en la realización misma del valor de uso de la cosa³⁶.

A modo de conclusión

Hay dos cuestiones que se suelen subrayar como características de nuestra cultura moderna. Por un lado, el aparente predominio de lo imaginario (las pantallas invaden todos los aparatos, los carteles y anuncios publicitarios invaden todos los espacios, la imagen es el canal preferido de todas las formas de "comunicación", etc.), y por el otro, la omnipresencia del consumo y la correlativa objetivación de la subjetividad en la figura del consumidor.

Son infinitos los abordajes y estudios que se hacen de estos problemas. Pero creo que se suele pensarlos en el modo de la traducción (o desde alguna reivindicación semántica). Pensando en qué podría "aportar" el "método psicoanalítico" a estos "análisis", creo que esta "manera de leer", que da prioridad a la dimensión de la escritura, permite ordenar muchos fenómenos como efectos en relación a los modos de funcionamiento de esa letra invisible, propia de la escritura informática, y tan afín a las exigencias de un modo de producción y régimen social que tanto más nos encandila cuanto más nos vamos hundiendo en la catástrofe.

Notas

* Reconstrucción (ampliada) de la intervención en la mesa "*Psicoanálisis, comunicación y cultura digital*", que el 27 de octubre de 2005 cerró el ciclo "*El psicoanálisis y los escenarios contemporáneos. La impronta de la cultura actual sobre el sujeto y sus relaciones*" organizado por Marta Toppelberg en la Alianza Francesa de Buenos Aires.

1 Jacques Lacan, "Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", Escritos I, Siglo XXI, página 473. "Lo escrito se distingue (...) por una preeminencia del texto (...) lo cual permite ese apretamiento que a mi juicio no debe dejar al lector otra salida que su entrada, la cual yo prefiero difícil".

2 Jacques Lacan, "Encore", Le Séminaire tome XX, Editions Seuil, page 35, « La barre, c'est précisément le point ou, dans tout usage du langage, il y a occasion a ce que se produise l'écrit ».

3 Jean Allouch, "Letra por letra", EDELP, página 69

4 Esa es la traducción que propone Jean Allouch en "Letra por letra", EDELP, página 73. La versión de Echeverri (Obras Completas Editorial Amorrortu, tomo IV, página 285) dice "*en una pictografía (Bilderschrift), cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño. Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiésemos leer esos signos según su valor figural (Bilderwert) en lugar de hacerlo según su referencia signante (Zeichenbeziehung)*". La versión de López Ballesteros dice "*como un jeroglífico (Bilderschrift), para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes. Incurriríamos, desde luego, en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas (Bilderwert) y no de caracteres de una escritura jeroglífica (Zeichenbeziehung)*". He subrayado las partes en que aparecen los tres términos que plantean problemas de "traducción": *Bilderschrift – Bilderwert - Zeichenbeziehung*.

- 5 Jacques Lacan, El seminario, "La identificación", sesión del 10 de enero de 1962
- 6 Jean Allouch, "Letra por letra ", EDELP, página 158
- 7 Jean Allouch, "Letra por letra ", EDELP, página 157
- 8 Titulada por JAM "*La función del escrito*"
- 9 Jacques Lacan, Le Séminaire Livre 20 "Encore", Ed. Seuil, páginas 36 y 37
- 10 Laurent Cornaz, "La escritura o lo trágico de la transmisión", Editorial Epeelee, página 136
- 11 Lo vemos a diario con toda aquella música que no encuentre en el mercado la rentabilidad que justifique su digitalización y remasterización
- 12 Imaginen la novela "La tierra permanece", de George R. Stewart, pero a partir de un punto mas avanzado de "civilización", donde todo hubiese sido digitalizado y requiriera del funcionamiento de computadoras.
- 13 Desde la "1984" de Orwell hasta películas como "La Red " o "Enemigo Público", la literatura y el cine han abundado en fantasías sobre el control que permite el "borrado" y "actualización" de datos, sean textos de historia, documentos de identidad, etc., etc.
- 14 Recuerdo la ridícula batahola que en su momento armaron entre sí Jacques Siboni y Serge Hajblum por los "derechos" que, sobre dichos archivos mp3, cada uno creía tener, en razón del trabajo técnico de digitalización que habían realizado. No podían siquiera percibir que el "trabajo" lo había hecho la computadora, y que ellos no eran mas que meros técnicos operarios, lo que, por lo menos los hubiese habilitado para reivindicar algún crédito por la eventual "calidad" de esa producción técnica (en cuanto a "calidad" del "sonido", como por ejemplo, rango de frecuencias del registro, calidad del mp3, etc.)
- 15 Y eso no ha sido sin consecuencias para la difusión de la enseñanza de Lacan, puesto que generó un cambio de posición política de parte de JAM respecto de la circulación de versiones "no oficiales" de los seminarios. La especulación sobre las razones de este cambio son varias. Personalmente creo que han incidido dos cosas: por un lado ya no puede jugar al malentendido entre la piratería económica y el fidedigno establecimiento de un texto (como fue en el caso de la persecución judicial contra "stécriture"), y por el otro, el control sobre los "originales" ha devenido imposible. Podríamos decir que gracias a Internet, la palabra de Lacan ha recuperado la dimensión pública que tenía al momento de su emisión.
- 16 Ver nota en Clarín <http://www.clarin.com/diario/2005/04/06/sociedad/s-03215.htm>
Ver otros ejemplos "biónicos" en otra nota de Clarín, en <http://www.clarin.com/diario/2005/08/10/conexiones/t-1030933.htm>
- 17 Ver en http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid_4397000/4397029.stm
- 18 Ver reportaje en http://www.ciudad.com.ar/ar/AR_Nota_2005/0,3813,2219,00.asp
Ver nota en Página/12 en <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/futuro/13-1277-2005-08-29.html>
Ver reportaje en <http://axxon.com.ar/not/152/c-1520298.htm>
- 19 Ver en <http://blogtellas.blogspot.com/2004/11/palabra-de-kevin-warwick.html>
- 20 Ver en <http://thales.cica.es/rd/Recursos/rd97/Biografias/08-1-b-obra.html> y en http://es.wikipedia.org/wiki/Teorema_de_incompletitud_de_G%C3%B6del
- 21 Ver en http://es.wikipedia.org/wiki/David_Hilbert y en <http://www.mat.puc.cl/~rrebolle/Cvirtual/node2.html>
- 22 Ver en http://es.wikipedia.org/wiki/Alan_Turing

23 Ver en <http://cogprints.org/499/00/turing.html>

24 Laurent Cornaz, "La escritura o lo trágico de la transmisión", Ed. Epeeel, página 144

25 Recuerdo que mi hija dio sus primeros pasos con las letras y las operaciones de leer y escribir (así como los reconocimientos de formas y colores), "jugando" con un programa informático cuyo personaje central era la vaca Betsy. Recuerdo que era un programa excelente.

26 Jacques-Alain Miller, "La respuesta del psicoanálisis a la terapia Cognitivo Comportamental". Intervención en el PsyForum "For Desire Against CBT" (Por el deseo, contra la TCC) en el 3° Congreso de la New Lacanina School of Psicoanálisis, Londres, 21 y 22 de mayo 2005. Disponible en el sitio de la AMP: www.wapol.org

27 Ver nota en La Nación del 18 de diciembre, en http://www.lanacion.com.ar/cienciasalud/nota.asp?nota_id=765915&origen=premium

28 Esta referencia es en realidad bastante mas complicada, pero no es este el lugar para desarrollar la "estructura de emplazamiento" y el modo de ocultar y desocultar la verdad que tiene la técnica moderna.

29 "El segundo boom del celular ", Suplemento Económico del diario Clarín 31/7/2005 – Ver en <http://www.clarin.com/suplementos/economico/2005/07/31/n-00701.htm>

30 Ver en <http://www.clarin.com/diario/2005/11/20/laciudad/h-05415.htm>

31 La primera etapa de la expansión ha pasado por la conquista de poblaciones. Así es como hoy, las latas de Coca Cola son consumidas por los habitantes de las comarcas más remotas e inaccesibles que podamos imaginar. Y la reconversión de Rusia, y sobre todo de China, al capitalismo, es la vía por la que el capital espera sortear los límites de su actual impasse.

32 Los campos de la salud y el ocio son un buen ejemplo de los cambios que implica esta lógica: la salud ya no es la ausencia de enfermedad, sino una serie infinita de prescripciones relativas a alimentación, movilidad, vestimenta, etc., y el ocio ya no es un tiempo para el "*dolce far niente*" sino un hueco en la programación de actividades que debe ser cubierto con una agenda tan agotadora como inflexible, de ocupaciones y consumos

33 Así como no se construyen el tipo y cantidad de casas que puede requerir una población sino el tipo y cantidad que se puedan "vender", las "necesidades" que desenvuelve el campo digital no son aquellas que satisfagan necesidades generales de una población sino aquellas que aseguren consumos rentables. Lo que impulsa todo esto y rige su lógica no es, ni la informática, ni la ciencia, ni el cuerpo humano, sino las relaciones sociales de producción, para el caso, las relaciones del modo de producción capitalista

34 Sin que haya ahí una oposición tajante, puesto que la Iglesia es también una de las editoriales capitalistas más importantes.

35 La principal contradicción en que incurre la fantasía de la trilogía "Matrix" respecto de nuestro mundo es la de suponer un "único" gozador o beneficiario de "todos" los cuerpos humanos, cuando la característica propia del capitalismo (y la fuente de su irracionalidad, justamente) es el conflicto, no solo entre explotados y explotadores, sino entre los propios capitalistas. Si las crisis capitalistas son crisis de sobreproducción es porque nunca hay un solo capitalista produciendo la misma mercancía.

36 Probablemente, en el futuro, el éxito comercial de un músico no se mida más en cantidades de discos vendidos sino en cantidades de veces que ciertas canciones se hayan reproducido, con estadísticas comparativas, incluso, de todas las canciones

Sobre os conceitos de público e privado, e suas relações com a psicanálise

Nadja Nara Barbosa Pinheiro

Nos últimos anos, os modos de relações estabelecidos entre as esferas pública e privada têm sido foco de reflexão freqüente. Nossa intenção, no presente artigo, é a de promover uma articulação entre os modos de relação assumidos entre essas esferas e a teoria psicanalítica e o exercício de sua clínica. Para tal, iniciaremos focalizando a passagem do século XIX ao XX, para nele explicitarmos como a relação público / privado, nesse momento histórico, permitiu a emergência de uma subjetividade clivada relacionada intrinsecamente com uma concepção de homem identificada a um sujeito do desejo inconsciente. Noções estas, tão bem capturadas e trabalhadas por Freud na construção de sua obra.

Posteriormente, nossa atenção se centralizará na atualidade, momento no qual, como alguns autores apontam (Baudrillard, 1981; Debord, 1977; Freire-Costa, 1994, 2002) essas esferas, interpenetradas e confusas, não podem mais exercer uma função ordenadora nem da sociabilidade e nem das individualidades. Assim, observa-se a emergência de uma concepção de homem identificado a um objeto de manipulação de determinantes externos. O que nos leva a questionar se essa nova configuração social e subjetiva seria indicativa de uma necessidade de reflexão sobre os aportes teóricos que sustentam a clínica psicanalítica na atualidade.

Encontros e desencontros na modernidade: os domínios público/privado e construção da subjetividade.

Partindo das transformações políticas, sociais, filosóficas e econômicas que se apresentaram nas principais capitais européias entre os séculos XVII e XIX, destacaremos a seguir três aspectos específicos e importantes para nosso estudo em particular:

- o estabelecimento, contemporâneo à emergência dos Estados Absolutistas e o concomitante processo de secularização do mundo, de uma cisão do campo social em dois espaços distintos: o público e o privado, elucidando os seus domínios de competência e suas formas de inter-relação ;
- o processo de consolidação da esfera privada através do qual a privacidade recebeu uma valorização não desfrutada anteriormente, conquistando meios e formas de expressão cada vez mais contundentes reveladas por inúmeras produções artísticas, científicas, arquitetônicas e filosóficas;
- o processo de sobreposição entre os imaginários público e privado, tributário e concomitante às transformações econômicas (capitalismo industrial), sociais (técnicas disciplinares) e ideológicas (utilitarismo) e suas conseqüências para a estruturação subjetiva.

Nesse percurso, dois autores serão utilizados de uma forma próxima. A tese de Luiz Cláudio Figueiredo (1996), segundo a qual podemos compreender os processos de constituição da subjetividade moderna como sendo pautados nas lutas e acomodações impetradas entre as esferas pública e privada, nos fornecerá as bases necessárias para traçarmos, inicialmente, o caminho de instauração, no campo social, da cisão entre essas duas esferas, na modernidade, e as transformações sucessivas que sobre elas pesaram entre os séculos XVI e XVIII.

Posteriormente, Richard Sennett (2000) e sua interpretação de que podemos considerar o evidente desequilíbrio contemporâneo entre as esferas pública e privada como tributário de um longo processo histórico, cujas raízes remontam ao período do Antigo Regime, nos ajudará a evidenciar, no século XIX, que pontos de toque e de interseção público/privado se encontravam presentes no contexto cultural novecentista, impondo conseqüências decisivas para a estruturação da dividida e ambígua subjetividade emergente no início do século XX.

O campo social dividido: entre o público e o privado.

Segundo Dumont (1981), podemos detectar alguns pontos de referência cruciais para o entendimento do desenvolvimento das sociedades ocidentais na modernidade. Entre esses momentos, nos interessa destacar a ascensão dos Estados Absolutistas na Europa, no transcorrer do século XVI, e o concomitante declínio do poder, principalmente ideológico, da Igreja. Tal fato possui uma importância particular para nosso estudo, pois, a partir dele, novos sistemas de inteligibilidade do mundo puderam ser construídos. Na medida em que uma perspectiva religiosa impõe uma concepção dogmática, e, portanto, autoritária, na qual a Verdade já aparece como um dado íntegro e completo que impede o exercício reflexivo de uma consciência autônoma, a superação dessa perspectiva possibilitou ao homem exercer a reflexão crítica e construir novas e diversas formas de pensamento. A partir desse momento, não havia mais uma Verdade, porém múltiplas propostas de alcançá-la, as quais procuraram, cada uma a seu modo particular, ocupar o lugar hegemônico anteriormente ocupado pela religião.

Justamente esse momento histórico é identificado por Figueiredo (1996) como sendo aquele no qual podemos encontrar a efetuação da cisão do campo social em duas regiões: a pública e a privada. O autor argumenta que, ao findar o Renascimento, nas principais capitais européias, as constantes lutas políticas e religiosas deflagradas promoveram uma instabilidade social crescente e penosa para seus habitantes. Procurando aplacar as guerras e recuperar a estabilidade, os Estados Absolutistas lançaram mão de inúmeros dispositivos sociais ordenadores os quais, embora tenham conseguido re-ordenar a vida social, transferiram a instabilidade externa para a interioridade pessoal: ou as pessoas obedeciam às leis régias, ou se mantinham fiéis às suas convicções internas. Qualquer que fosse a escolha, o resultado produzido era, constantemente, a culpa, por se estar traindo, ou a confiança do rei, ou as suas próprias crenças particulares.

Tal contradição se tornou evidente na crescente diferenciação operada entre as esferas da privacidade (particular a cada indivíduo) e a da publicidade (comum a todos os habitantes da cidade). De tal forma que à privacidade, correspondendo às relações familiares, especificamente às convicções éticas e religiosas, reservava-se um certo grau de liberdade, já que cada um se encontrava livre para escolher suas próprias crenças e definir suas próprias atitudes. Já, no espaço público, referente às ações políticas, a ordem absolutista demandava que cada indivíduo se submetesse, quase que totalmente às ordens do soberano. Assim, na verdade, o que encontramos é uma distinção entre dois domínios: o da consciência, organizando o mundo familiar e privado, e o da ação política, organizando a coletividade. Com isso, público e privado eram constituídos por diferentes organizações as quais se aplicavam a diferentes objetos, produzindo, em decorrência, a necessidade de se traçar limites estáveis entre ambos. Assim, à privacidade resguardava-se o direito à liberdade, contanto que essa liberdade ficasse restrita à individualidade e às relações familiares. Uma vez atingindo os limiares públicos, a liberdade individual findava para fazer valer o direito de todos.

Claro está que tais conformação e acomodação não ocorreram de forma pacífica. Porém, conflitos diversos foram sendo produzidos de forma a adequar o comportamento de cada indivíduo à essa organização social específica. O autor ressalta que, sob o regime do medo instaurado pelo poder absolutista, a reação mais corriqueira e prudente tenha sido, durante todo o século XVII, a de se submeter à ordem pública em detrimento da liberdade individual, ainda que fosse, em última instância, uma forma de preservar o indivíduo e a sua liberdade privada a qual permanecia, dessa forma, impossibilitada de encontrar formas concretas de expressão para além de seus restritos domínios.

Processos de consolidação da privacidade: onde os domínios se tocam.

No embate dessas forças, as relações público/privado sofreram uma transformação importante a partir da emergência dos Estados Constitucionais em substituição às monarquias absolutistas. Tal substituição implicou em uma crescente consolidação da esfera privada, na medida em que a função primordial do Estado passou a ser a garantia das leis e dos direitos naturais individuais. Nesse período, a principal função da ordem pública e jurídica apareceu como sendo a preservação e a proteção dos espaços da privacidade. A interferência do Estado nos assuntos particulares devia se ater ao mínimo necessário para resolver os conflitos emergentes, em prol da liberdade da privacidade. O liberalismo clássico aparece, dessa forma, fundado na possibilidade de limitar os poderes do Estado, ao mesmo tempo em que

assegurava a vigência de uma liberdade privada que ia, aos poucos ganhando cada vez mais terreno, em termos de possibilidade de expressividade.

Em sintonia à inteligibilidade da época, o movimento Iluminista se concentrou na expectativa de trazer a público tudo aquilo que ficara sem possibilidades de se expressar durante os Estados Absolutistas. Para Figueiredo (1996), tal movimentação iniciou, ao lado do romantismo, o processo que culminará com a interpenetração das esferas pública e privada, na medida em que vai tornando possível o desvelamento paulatino da privacidade através de inúmeras manifestações e expressões culturais:

Os motivos do esclarecimento e os da expressão autêntica reúnem-se na crítica às representações convencionais tanto nas suas propostas políticas (uma forma de democracia direta), como nas pedagógicas (a educação pela experiência viva), como nos escritos autobiográficos (as confissões) (FIGUEIREDO, op.cit. p.112).

Aquilo que podemos inferir a partir daí é que o projeto iluminista, de proporcionar meios de expressão às experiências privadas, e do romantismo, de trazer à baila as vivências íntimas e singulares de cada um ao longo de suas histórias de vida, uniram-se, no intuito de promover uma crescente consolidação da privacidade. Segundo Figueiredo (op. cit.), as experiências privadas, que cresciam sob a proteção do regime liberal, dos espaços privilegiados para o cultivo da subjetividade, do anonimato das grandes cidades, dos clubes e das sociedades secretas foram, aos poucos, conquistando os espaços públicos, revelando e dando expressividade àquilo que ficara, provisoriamente, privado de meios e de efeitos públicos.

Analisando o desenrolar desses movimentos em três países distintos – Inglaterra, França e Alemanha – o autor nos permite identificar algumas práticas que, no século XVIII, começam a preparar o terreno sobre o qual, no século XIX, poderemos destacar os pontos em que público e privado se tocam e se interpõem:

- os romances do século XVIII, que tratam brilhantemente da vida familiar, doméstica e afetiva de seus personagens, consolidando, de uma forma nunca antes vista, o espaço da privacidade que ia se tornando cada vez mais conhecido e fortalecido. Esse é o caso, como aponta o autor, dos romances de Richardson, Fieldman e Stern;
- a filosofia empirista, desenvolvida essencialmente na Inglaterra, sustentada em um ideário iluminista, trouxe, para o centro do pensamento epistemológico, as questões da experiência privada do sujeito percebido no processo de construção do conhecimento pelas vias da percepção, ainda que a objetividade do mundo não tenha sido, a princípio, posta em questão.
- a utilização, na França, por razões culturais específicas, de práticas privadas como instrumentos de crítica política e social, na medida em que se contrapunham ao poder absolutista dominante, explicitando a diferenciação entre uma atuação verdadeira, na privacidade, e uma representação falsa em público.
- a fundação de algumas organizações secretas, tais como a maçonaria, que ocupavam uma posição intermediária, uma vez que suas ações se estabeleciam tanto na esfera pública, através da intervenção pretendida nas decisões políticas, quanto na esfera privada, já que seus membros formavam uma espécie de família protegida pelo anonimato.
- a construção de inúmeros cafés, salões literários e clubes, que trouxeram uma nova forma de organização e de intercomunicação entre as esferas pública e privada, na medida em que, nesses espaços, estranhos se encontravam e partilhavam entre si momentos de intimidade, não mais resguardados pelos limites de seus lares, mas nos espaços comunitários abertos à visibilidade pública;
- a filosofia kantiana a qual postula, de forma radical, a participação criticista e definitiva do sujeito no processo de construção do conhecimento. Na medida em que Kant define como fundamental, nesse processo, a síntese operada pelo nouteno e as formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e as categorias do intelecto na formação do fenômeno, a inteligibilidade do mundo se

consolida na esfera privada. - a publicação, na Alemanha, de revistas paracientíficas que privilegiavam o aspecto psicológico, englobando os afetos, sentimentos, a volição, como, por exemplo, a *Revista de Psicologia Experimental*, fundada em 1783, por Moritz;

- a publicação, na França e na Alemanha, de inúmeras autobiografias as quais, dando publicidade à privacidade, consagravam objetivos tanto iluminista (esclarecer aquilo que ficara sem meios de expressão) e românticos (conceder expressividade às experiências privadas), como, por exemplo, *A juventude de Heinrich Stilling – história verdadeira*, de Heinrich Stilling;

- a fundação, por Lavater, da ciência da fisionomia, a qual pretendia estabelecer as relações entre uma característica privada – o caráter – e uma característica pública – a fisionomia.

Todas essas manifestações culturais, a rigor, indicavam a fertilização do solo sobre o qual a interposição público/privado se consolidará, através de uma crescente e gradativa interpenetração.

A sobreposição dos imaginários público e privado: onde os domínios se interpenetram

Como podemos observar, durante todo o século XVIII, a privacidade estava em ascensão e em franco processo de consolidação, evidenciando-se em vários aspectos da vida política, social e cultural. Tal movimento expansionista trouxe, contudo, para o século XIX conseqüências importantes: por um lado forças coercitivas e limitadoras emergiram objetivando controlar, domesticar, administrar e disciplinar os arroubos da privacidade. Por outro lado, opondo-se a essa ameaça, algumas estratégias de preservação da privacidade ameaçada foram impetradas permitindo, inicialmente, que o espaço familiar passasse a ser concebido como refúgio idealizado em contraposição ao caos público, e, em um segundo momento, promovendo o deslocamento do campo privado da esfera familiar para a interioridade individual.

Importa salientar que todas essas novidades trouxeram, em decorrência, novas formas de se conceber e vivenciar as relações entre as esferas pública e privada no transcorrer do século dezanove as quais produziram efeitos definitivos para sua organização, na atualidade. Essa é, também, a concepção proposta por Sennett (2000) para quem havia três forças de transformação em atividade no século XIX que tiveram o poder de alterar a vida pública e suas relações com a esfera privada:

- uma dupla transformação operada pelo capitalismo industrial (incentivando a privatização da família e o fetichismo das mercadorias);

- uma transformação em termos de credibilidade pública operada por uma nova secularidade (impondo uma ordem imanente);

- uma transformação do próprio comportamento público ligando a experiência pública à formação da personalidade.

Segundo Sennett (2000), podemos encontrar as raízes da indeterminação das fronteiras entre público e privado em mudanças históricas que tiveram início com a queda do Antigo Regime e a subsequente implantação de uma cultura capitalista secular e urbana. Em sua argumentação, o autor parte do princípio que, durante o Iluminismo, havia um equilíbrio entre as esferas pública e privada, cuja função era a organização daquilo que chamaríamos, hoje, de *universo das relações sociais*. O primeiro impacto que tal equilíbrio recebeu partiu da implantação do sistema capitalista industrial, o qual acabou proporcionando novas formas de se compreender as noções de 'público' e 'privado', assim como novas formas e modos de as pessoas se posicionarem no interior desses domínios.

O capitalismo industrial se desenrolou em duas direções: implicou em uma modificação no contexto familiar e em uma modificação na relação entre os indivíduos e os bens materiais de consumo. Uma vez que a ordem capitalista era desconhecida pela maioria das pessoas, a esfera pública começou a se apresentar como um sistema caótico contra o qual as pessoas deveriam se defender, como por exemplo, o crescente recolhimento das pessoas do espaço público para a intimidade familiar. A família passou, então, a ser considerada como o espaço no qual a ordem e a organização eram conhecidas e facilmente identificáveis e compreensíveis.

Ou seja, a família passou a assumir a função de ser um refúgio idealizado contra os perigos da publicidade. De uma forma exemplar, no seio da família, as pessoas acreditavam poder encontrar segurança, autoridade, distribuição das riquezas, tudo sem intromissão externa. Assim, os princípios organizadores da esfera privada passaram a corresponder a padrões morais e éticos a partir dos quais a esfera pública poderia ser mensurada, avaliada, e comparada. O espaço público, que no Iluminismo era visto como um conjunto de relações sociais, passou a ser considerado como moralmente inferior ao espaço familiar, privado. Tal concepção permitiu que a legitimidade da ordem pública pudesse ser questionada, tomando-se os princípios ordenadores da família como padrões a serem estabelecidos também na esfera pública.

Um outro ponto importante, apresentado por Sennett (2000), para a compreensão das formas que as relações públicas e privadas assumiram no século XIX, diz respeito à suposta homogeneização das classes sociais, operada pela implantação da produção em massa, implementada pelo advento do capitalismo industrial. Tal movimento, na verdade, criou uma dificuldade nas pessoas de se relacionarem com estranhos quando estavam em público. Anteriormente cada classe social possuía características determinadas em relação à vestimenta, aos modos de falar e de se comportar em público. Tais características permitiam que houvesse uma fácil identificação da classe social a qual uma pessoa pertencia. Essa identificação fazia com que o relacionamento entre estranhos fosse algo seguro. Tal segurança, contudo, se desestabilizou no momento em que uma nova forma de produção industrial possibilitou a criação de roupas em grande escala, ou seja, diversos segmentos sociais passaram a adotar um padrão de vestuário através do qual se tornou impossível identificar a classe social a partir do vestuário. Assim, quando em público, as pessoas já não sabiam mais definir o estranho a partir de suas roupas. Lidar com o estranho através do afastamento foi a estratégia adotada para se viver nas grandes cidades. Movimento que acabou tornando as pessoas cada vez mais isoladas em meio à multidão.

O interessante nessa operação é que, embora as pessoas soubessem que essa homogeneização entre as classes sociais fosse aparente, elas começaram a comprar essa idéia, e mais ainda, passaram a dotar os objetos de consumo de qualidades humanas. Assim, o modo de vestir deixou de ser referente e identitário de uma classe social, para expressar a interioridade individual. Ou seja, o modo de se vestir, os objetos que se compra passaram a ser designativos da personalidade íntima daquele que os detém.

Como segunda força em atuação no século XIX a qual impulsionou uma transformação em termos de imprimir uma confusão entre os imaginários público e privado, Sennett (2000) destaca a implantação de um novo sistema de credibilidade. Segundo o autor, a substituição de um sistema de credibilidade transcendente por uma crença imanente e secular acabou determinando uma superposição do imaginário privado sobre o público. Para entender tal transposição, o autor sugere uma compreensão particular do termo secularidade que difere daquela usualmente empregada que identifica secularidade como oposta à religiosidade. De uma forma específica, Sennett (op. cit.) propõe que o termo secularidade deva ser entendido como o *conjunto de imagens mentais e de símbolos que tornam compreensíveis as coisas e as pessoas* (p. 36).

A passagem do século XVIII para o século XIX foi marcada por uma mudança importante no conceito de secularidade. No século XVIII, embora a transcendência religiosa tenha perdido sua força como ordem organizadora a partir da qual o mundo se tornava compreensível, ainda era reinante uma transcendência secular. Dessa forma, no século XVIII, o mundo, os objetos do mundo e os fenômenos eram compreensíveis a partir do lugar que ocupavam dentro da ordem da Natureza, a qual, portanto, lhes era transcendente. Porém, o século XIX foi marcado por uma radicalidade específica, a secularidade perdia sua força transcendente para se tornar um sistema imanente a partir do qual a sucessão dos fatos e dos fenômenos passou a ser o próprio sistema ordenador do mundo.

O secularismo que surge no século XIX [...] baseava-se em um código imanente, de preferência ao transcendente. Sensações imediatas, fatos imediatos, sentimentos imediatos já não tinham que se encaixar em um esquema pré-existente para serem entendidos. O imanente, o instante, o fato eram realidades em si e por si mesmos (SENNETT, 2000,p.36-7).

Desta feita o homem não abdicou de crer, porém mudou seu foco: de uma crença transcendente passou a crer na Ciência, imanente. O centro passou a ser o próprio homem e as experiências pessoais imediatas. Estas permitiram que o entendimento do mundo tomasse a subjetividade como paradigma conceitual para

a existência social, possibilitando que, a partir daí, as formas individuais e singulares das vivências internas ganhassem meios de expressividade cada vez mais valorosos e seguros. Nesse sistema ordenador tornou-se possível, então, uma interposição entre os imaginários público e privado, uma vez que a crença imanente promove a ruptura da distinção entre o sujeito percebido e o objeto percebido, entre o exterior e o interior, entre o subjetivo e a alteridade. Essa crença secular foi responsável pelo desgaste da vida pública em termos de uma ligação entre publicidade e construção da personalidade.

No entanto, tal pressão imposta sobre o domínio público não foi suficiente para a completa dissolução do mesmo no transcorrer do século XIX. Nesse período, o espaço público foi preservado e continuou a exercer sua função de contraposição ao espaço privado através da idéia de moralidade. Nesse ínterim, a família, ao se institucionalizar, deixou de ser o local privilegiado de refúgio idealizado no qual cada pessoa podia encontrar sua liberdade privada em contraposição aos espaços públicos. Assim, a família assumiu sua parcela na proposta de disciplinarização e normatização dos indivíduos a partir da imposição da ideologia utilitarista que acompanhou o liberalismo econômico regulador do capitalismo industrial. Tal movimento imprimiu um deslocamento da privacidade para a interioridade individual, local, no qual acreditava-se estar livre das investidas do controle disciplinar. Por seu turno, o espaço familiar moralmente intransigente, repressor e que, portanto, cobrava das pessoas atitudes condizentes a esse ideal de moralidade irrepreensível, se tornava suavizado pela existência do espaço público. Em público, as pessoas poderiam escapar ao peso dessa repressão moral assim como de se relacionar com estranhos de uma forma impessoal, fugaz, e passageira, experiências essas que se tornaram imprescindíveis para a construção de uma personalidade sagaz, adulta, vivida, madura. O espaço público tornou-se, assim, simultaneamente, perigoso e necessário, posto que contraditoriamente, para que se possa evitar os perigos mundanos, era preciso conhecê-los através da vivência de experiências em público.

No Antigo Regime, a experiência pública estava ligada à formação da ordem social; no século passado [séc. XIX] a experiência pública acabou sendo ligada à formação da personalidade (SENNETT,2000,p.40).

A partir dessas considerações sennettianas, nos importa salientar os momentos inaugurais nos quais os espaços público e privado, ainda se mantendo imaginariamente diferenciados, na verdade, já apresentavam pontos de toques e interseção visualizados através de pontos de conexão entre essas estruturas sociais presentes no século XIX e a vida atual destacados pelo autor:

a) no momento em que a divisão entre os espaços público e privado perdeu sua característica de ser um processo construído pelo consenso humano, perdeu-se a possibilidade de mantê-la sob controle. A linha divisória entre público e privado tornou-se confusa e permeável, tornando crível a idéia de que seria possível um desvelamento involuntário de características íntimas em público. Não foi à toa, portanto, que no campo da ciência, vários saberes se preocuparam em especificar, cientificamente, as possibilidades de se revelar, em público, traços da personalidade. A frenologia, por exemplo, baseavam-se na idéia de que, através de traços físicos, se poderia desvendar características psicológicas. Da mesma forma, Darwin acreditava que estados emocionais transitórios poderiam ser desvelados involuntariamente através de manifestações fisiológicas, tais como, empalidecimento, rubor, sudorese, tremores musculares, etc. Igualmente, a psicanálise propôs que o ato falho ou os sintomas histéricos permitem a revelação involuntária de inúmeros desejos inconscientes;

b) a superposição do imaginário privado sobre o público teve início no século XIX, se revelando inicialmente em uma faceta a qual propunha um novo modo de as pessoas se expressarem em público a partir de uma confusão entre sua personalidade e suas convicções políticas e ideológicas, de tal forma que a credibilidade de seu discurso se tornava dependente de sua personalidade privada. *Nessas condições, o sistema de expressão pública se tornou um sistema de representação pessoal; uma figura pública apresenta aos outros aquilo que sente, e é essa representação de seu sentimento que suscita a crença* (Sennett,2000,p.42);

c) o terceiro ponto de conexão, apontado por Sennett, entre o século XIX e a atualidade envolve os mecanismos de defesa elididos pelas pessoas contra a possibilidade de terem seus sentimentos revelados involuntariamente e contra a superposição do imaginário privado sobre o público: o retraimento e o silêncio. Ou seja, as pessoas passaram a adotar, em público, um comportamento

cada vez mais retraído e reservado, tanto em termos de vestuário quanto em termos de vocabulário.

Nessa sociedade a caminho de se tornar íntima – na qual a personalidade era expressa para além do controle da vontade, o privado se sobrepunha ao público, a defesa contra a leitura pelos outros era a retenção dos sentimentos – o comportamento em público foi alterado em termos fundamentais (SENNETT, 2000, p.43).

Utilizando-se do direito de ficar em silêncio em público, as pessoas passaram a assumir uma posição defensiva de observadores, adotando uma participação pública passiva e silenciosa. Exercendo esse direito ao silêncio e à observação, o conhecimento e o desenvolvimento pessoal não se dariam mais a partir do trato e do relacionamento social, mas seriam uma questão de observação da vida pública dos outros, sem que houvesse uma participação ativa ou envolvente de cada um nesse processo.

A contemporaneidade translúcida: públicoprivado e a subjetividade objetivada .

Como vimos anteriormente, as transformações sofridas pelas sociedades ocidentais, depois da ascensão dos estados absolutistas e do concomitante declínio do poder da Igreja, trouxeram, inicialmente, a necessidade de uma regulação social a partir de um poder jurídico expresso pelo Contrato Social, baseado em um ideário Iluminista, no interior do qual podemos detectar a construção do conceito moderno de indivíduo. Segundo Dumont (1981), posterior ao julgo jurídico, as sociedades ocidentais passaram a ser reguladas pelas contendas políticas cristalizadas na bipolaridade dos poderes e saberes políticos que se colocavam em oposição no comunismo x capitalismo, para finalmente explodirem, na atualidade, como se configurando a partir do poder econômico. Nesse contexto, acreditamos que as sociedades atuais podem ser definidas como sociedades de consumo, tal como nos propõe Baudrillard (1981). Assim, utilizando-nos da proposta teórica desse autor, procuraremos entender como, nas sociedades atuais, reguladas pela lógica do consumo, que tudo iguala a uma mercadoria, a subjetividade se tornou reificada, transformando-se em objeto da manipulação externa. Tal perspectiva implica na suposição de que, na atualidade, ao se desfazerem as fronteiras entre as esferas pública e privada, perdeu-se não só o espaço público da cidadania, mas, ao mesmo tempo, perdeu-se a possibilidade de construção de um sujeito imbricado na estruturação de seu próprio desejo. A privacidade, alojada na interioridade individual, ao ser transpassada pela visibilidade, tornou-se instrumentalizada por uma lógica da exterioridade, através do discurso do consumo suportado pela engrenagem publicitária. Assim, o movimento através do qual o espaço público foi cedendo espaço à revelação da privacidade, em seus desdobramentos, não resultou na exacerbação desta última, ao contrário, acabou demarcando sua paulatina e simultânea destruição.

A predição de uma sociedade habitada por indivíduos cada vez mais privatizados não se confirmou. [...] A radical despolitização do mundo não se fez acompanhar da superprivatização antecipada pela teoria. Aconteceu o oposto: a desmoralização do sentimento de privacidade. O declínio do homem público não reverteu em ascensão do homem privado, deu lugar ao sujeito-objeto ou objetificado. [...] nem público nem privado, o 'mínimo eu' passou a demarcar-se, a definir-se no espelho dos objetos (Freire-Costa, 1994, p.134).

Baudrillard e as sociedades de consumo: visibilidade e invasão da privacidade.

No processo de análise das sociedades atuais, Baudrillard (1981) postula que estas se caracterizam por apresentarem uma organização a partir da qual tudo se nivela à lógica do mercado: o que importa é ter, possuir e comprar. Com isso, objetos e pessoas valem a partir do valor de venda e do poder de compra de cada um. Exatamente por isso, segundo o autor, para a compreensão das relações sociais atuais, faz-se necessário conhecermos a lógica do consumo, pois será ela aquela que regulará as relações estabelecidas pelos homens não só com seus objetos, mas também com os outros homens e consigo mesmo. Nessa lógica, a publicidade possui um papel fundamental, pois poderá apresentar os objetos de consumo e os serviços oferecidos como se esses fizessem parte das necessidades humanas entendidas como naturais. Tal discurso não nos permite ver que tanto os objetos quanto os serviços ofertados são produtos da atividade humana e, portanto, inseridos na mesma lógica mercadológica capitalista. Nesse movimento, as lojas modernas, os grandes magazines oferecem seus produtos, seus objetos, através de um enredo, um sentido, um contexto, de tal forma que quando o consumidor os compra, ele o faz não por

suas utilidades, porém, por tudo aquilo que os objetos representam na escala de valores sociais. Dessa forma, nas sociedades de consumo, os objetos são transformados em elementos de luxo, que estruturam, hierarquicamente, o espaço social.

Assim, o campo estrutural do consumo é formado pela posição relativa que cada indivíduo ocupa na hierarquia de acesso aos bens. As combinações são infinitas. A observação das sociedades ricas mostra, além dos bolsões de miséria absoluta que desnudam permanentemente a ilusão de abundância, uma constante situação de penúria dos indivíduos, sempre famintos de signos de prestígio social (FREIRE-COSTA, 1990, p.152).

O importante a se destacar nessa concepção é que, nesse movimento, o enredo, o sentido de cada objeto é pré-fabricado no campo ideológico, impedindo, assim, que o próprio sujeito crie sentidos múltiplos e próprios para aquilo que ele está consumindo. Dessa forma, o próprio consumo recebe um valor mítico, permitindo que o ato de comprar não se refira mais a um processo de produção e de atendimento às necessidades, porém passando a adquirir um caráter milagroso, a compra, ilusoriamente, pode proporcionar, em última instância, o encontro da tão almejada felicidade.

É a partir dessa lógica que se pode entender a ditadura da moda na grande cidade. A moda é o representante prototípico deste sistema de signos de diferenciação social, presente na sociedade de consumo. Ela elimina, em seu cálculo de produção e de venda ao consumidor, toda referência a quaisquer atributos ou necessidades do indivíduo, para impor exclusivamente o esquema distintivo de seu sistema de signos (FREIRE-COSTA, 1990, p.153).

Tal perspectiva significa compreender as sociedades atuais não como sendo reguladas por uma lógica econômica ou de produção, mas por uma lógica do consumo baseada na manipulação de signos a serem consumidos. Para Baudrillard (1981), essa configuração social se estabelece como universal no mundo ocidental moderno, independente de uma possível riqueza ou pobreza de cada nação em particular. O diferencial aqui, para o autor, não se coloca na abundância ou na escassez de objetos a serem consumidos ou produzidos, mas em uma contradição inerente à estrutura capitalista. Tal contradição se baseia, por um lado, nos princípios democráticos de igualdade (que sustentam o mito do bem-estar e da felicidade para todos) e, por outro, na necessidade estrutural de manter a desigualdade e os privilégios de classe. A partir daí, as sociedades ficam com a tarefa de criar estratégias que possam dissimular essa contradição fundamental e sem possíveis soluções. Como exemplo de estratégia com tal finalidade, o autor cita a oferta impossível de distribuição de alguns "direitos naturais" para todos os cidadãos: direito à terra, à propriedade privada, à saúde, ao lazer, ao bem-estar, à educação, etc. Com isso, tais direitos passam a adquirir um valor distintivo de privilégio e status para quem os possui, inserindo-os na ordem da mercadoria.

Assim, as sociedades atuais baseiam-se em uma ideologia na qual se faz crer ser possível uma igualdade total entre seus habitantes diante da possibilidade de adquirir, usar e comprar esses bens, o que, no entanto, não pode existir concretamente. Nesse sentido, há uma contradição lógica entre a hipótese ideológica da sociedade capitalista a qual supõe a homogeneização social ao mais alto nível e sua lógica concreta, fundada em uma diferenciação estrutural. Sendo assim, é uma falsa ilusão que se cria ao propor que o fluxo e a distribuição dos bens se dariam de uma forma que tenderia ao equilíbrio social. Porém, o crescimento não significa a democratização, ao contrário, ele se apóia na diferenciação e na segregação, tornando necessário que abandonemos a idéia de que, nas sociedades de abundância, todas as necessidades possam ser satisfeitas, pois, na verdade, tais necessidades não são naturais, mas criadas pela ordem de produção.

A prática consumista não redundava da abundância real ou da tendência ao igualitarismo social, mitos que o autor [Baudrillard] se empenha em desmontar. Ela cresce no terreno da desigualdade e da escassez relativa de bens materiais e culturais. Sua semente não é a riqueza generalizada ou a propensão à repartição equitativa dos bens, mas a concentração urbano-industrial, ordenada em torno de valores produtivistas (FREIRE-COSTA, 1990, p.155).

O desconhecimento dessa contradição que se estabelece tanto no nível econômico quanto no nível formal, imprime uma lógica a partir da qual os objetos passam a ser considerados, por eles mesmos, como infiltrados de poder, já que não são mais consumidos por sua utilidade, mas por aquilo que eles podem

representar enquanto distintivos de status social. Essa valorização dos objetos por eles mesmos, essa fetichização dos objetos, essa lógica mágica é, segundo Baudrillard (op. cit.), a própria ideologia do consumo.

Nessa perspectiva, se critica e desconstrói o mito da igualdade entre os homens a partir da impossibilidade de todos poderem ter acesso igualitário aos bens de consumo. Isto é, o evidente desequilíbrio social não é contingente, mas estrutural. Ele não poderia ser solucionado através da implantação de atitudes políticas que visassem o bem comum em detrimento do bem individual. Porém, o desequilíbrio e o desnivelamento são constantemente re-organizados de forma a se ter, sempre, alguns itens de consumo visados por todos e acessíveis a poucos, demarcando, assim, a posição relativa que cada indivíduo ocupa dentro da hierarquia de acesso aos bens.

O importante aqui, a despeito de todo o estruturalismo implícito no pensamento baudrillardiano, é perceber que, no nível da distribuição, os objetos e os bens (assumindo o caráter de mercadoria) constituem um sistema arbitrário, global e coerente de signos. Um sistema cultural simbólico, que impõe uma determinada ordenação hierarquizada de valores. Assim sendo, a circulação, a compra, a venda e a apropriação dos bens e dos objetos constituem, hoje, a nossa linguagem, nosso código, através do qual a sociedade se comunica. Essa é a ordenação do consumo, sua língua, por onde as necessidades e os prazeres individuais se revelam como efeitos desse discurso, a partir de uma nova moralidade fundada em uma concepção individualista que exacerba o narcisismo e o hedonismo, pois, embora inscrito em uma lógica massificante e uniformizante, ilusoriamente, o consumo propõe a individualização.

O consumismo é, por excelência, individualizante. Toda propaganda moderna tem como primeiro mandamento a personalização. Personalize seu apartamento, seu carro, sua indumentária, seu estilo de vida, seu corpo, seu sexo, etc. A personalização do modismo consumista faz com que o indivíduo, massificado e uniformizado, sinta-se único na posição que ocupa socialmente, quando se apropria de determinado objeto (FREIRE-COSTA, 1990, p.154).

O importante a destacar é que, para Baudrillard (op.cit.), a publicidade ocupa um lugar fundamental e estratégico nesse processo de personalização e individualização que funda o narcisismo moderno, que, para o autor, se revela não como o gozo da singularidade, mas como a refração de traços coletivos. Nas sociedades de consumo, o indivíduo é levado a crer que deve investir em si próprio, valorizando e concretizando seus desejos e aspirações pessoais. Porém, segundo o autor, esses desejos e aspirações se referem à exterioridade e não à interioridade subjetiva, pois entre o sujeito e seus objetos de desejo se interpõe um código pré-determinado de signos que informa o que desejar, seja um modelo de mulher, de homem, de empresário, de estudante, etc, ao qual o sujeito deve se conformar. Modelos veiculados pela mídia publicitária, através dos quais cada um se personaliza e individualiza. Nesse processo, a publicidade permite que o objeto se transforme em um acontecimento, retirando suas características objetivas e materiais e transformando-os em modelos, em objetos, em mitos. O movimento é duplo: a publicidade seduz e o consumidor se deixa seduzir, permitindo que o objeto, em sua função de signo, se coloque para além da utilidade/inutilidade, assim a publicidade se coloca além da verdade/falsidade.

Para Baudrillard (op.cit.) importa notar como todo discurso sobre o consumo procura fazer do consumidor um Homem universal, a encarnação geral, ideal e definitiva da espécie humana. Mas, como ressalta o autor, o consumidor não é um ser universal, ele é um ser político e social, uma força produtiva, e, portanto, relacionada a problemas históricos fundamentais que poderiam fomentar a instauração de inúmeras crises sociais. Sendo uma das tarefas sociais encontrar estratégias para manter esses conflitos latentes, a sociedade se aproveita do ideário individualista, permitindo que o ato de comprar e adquirir alguns objetos e bens de consumo se torne individualizante, dessolidarizante, e desistorizante. Com isso, o consumidor, o homem, se encontra solitário, celular e individualizado, perdendo seus laços com a coletividade, na medida em que o consumo, ilusoriamente, o incita a se constituir como um ser diferenciado. Assim, ao inserir os consumidores em um sistema de signos no interior dos quais cada sujeito possa se sentir como exclusivo, único, especial e singular, as contradições e os desequilíbrios sociais perdem seu significado social e não evocam reações. Essa é a ordem, que semantiza o discurso social a partir da qual as pessoas passam a organizar seus investimentos libidinais e afetivos, construindo formas específicas de lidarem com a realidade social na qual a relação do sujeito com o mundo que o cerca, não é feita através do interesse e do engajamento, porém através da curiosidade e do desconhecimento.

Tal desinteresse pela coletividade, no entanto, não significa uma supervalorização da interioridade individual, como já apontamos anteriormente. Embora as pessoas tenham se tornado mais atomizadas, individualistas e narcisistas, enfraquecendo os laços sociais e renunciando à ação política, a esfera privada foi cooptada pela lógica do consumo e pareada a um objeto de manipulação.

E assim como a política degradou-se na prática do lobby e do marketing, o sentido da identidade privada foi devorado pela lógica da produção, circulação e consumo das mercadorias, cujo centro gravitacional é a publicidade (FREIRE-COSTA,1994,p.134).

Segundo Baudrillard (op. cit.), esse mecanismo inconsciente acaba sendo um forte dispositivo de regulação e integração social e se baseia na potente formação narcisista dos indivíduos modernos, a qual permite que o individualismo não seja sentido como um conformismo, mas como possuindo uma função coletiva. Essa é a forma que o autor encontra para nos informar que a alienação individual e social é o esquema generalizado da lógica do mercado. Para ele, essa lógica não rege apenas os processos de trabalho e dos produtos materiais, mas a cultura inteira, a sexualidade, as relações humanas, até mesmo as pulsões e os fantasmas individuais. Tudo é regido por essa lógica, não apenas no sentido de possuímos as funções e as necessidades objetivadas e manipuladas em termos de lucro, mas também no sentido mais profundo de tudo ser espetacularizado, isto é, provocado orquestrado, evocado em imagens, em signos, em modelos consumíveis.

Na cultura do consumo ou da 'realidade dos objetos' não há mais espaço para a ocultação. [...] Público e privado foram homogeneizados na visibilidade publicitária. Coisas, pessoas, sexos, corpos e sentimentos possuem o mesmo estatuto de objetos. Só um valor tem primazia, o valor de mercado, só uma realidade existe, a do objeto-mercadoria, que existe enquanto dura sua visibilidade. (FREIRE-COSTA,1994,p.141).

É nesse sentido que, em nosso ponto de vista, nas sociedades modernas, a lógica do consumo se torna necessária para que se compreenda as relações entre as esferas pública e privada a partir de uma interseção, na medida em que a linha divisória entre público e privado se desfaz e se interpenetra, permitindo que a intimidade seja, cada vez mais invadida e transpassada pela exterioridade. De tal forma que,

o imperativo é a exatidão da descrição e a publicidade ou visibilidade total do que é descrito. Crenças, dúvidas, certezas, evocações, sentimentos, julgamentos, etc., são objetivados da mesma maneira, como se só a exibição, a projeção no mundo exterior validasse o que se é ou a pergunta sobre quem se é. A transparência tornou-se o aval da existência (FREIRE-COSTA, 1994, p. 143).

Tal desequilíbrio permite a ocorrência de um movimento característico nas sociedades atuais: aquilo que vem a público não o faz mais no sentido de expressar a multiplicidade, a pluralidade das individualidades em um espaço comum. Hoje, o que vem a público se faz no sentido de mostrar aquilo que é igual para todos, em um mundo único, no qual só existe uma forma de se pensar, agir e sentir.

o imperativo é a exatidão da descrição e a publicidade ou visibilidade total do que é descrito. Crenças, dúvidas, certezas, evocações, sentimentos, julgamentos, etc., são objetivados da mesma maneira, como se só a exibição, a projeção no mundo exterior validasse o que se é ou a pergunta sobre quem se é. A transparência tornou-se o aval da existência (Costa, 1994, p. 143).

Considerações: para não finalizar

O desdobramento de nossas elucubrações teóricas desenvolvidas anteriormente nos informa as transformações perpetradas sobre as relações estabelecidas ao longo da história entre as esferas pública e privada. A partir de nossas considerações pudemos observar com a ajuda de Figueiredo (1996) e de Sennett (2000) que se, no século XIX, ainda permanecia uma distinção entre as esferas pública e privada, tal distinção se sustentava em um plano imaginário e ilusório, apresentando, na verdade, diversos furos e pontos de interseção a partir dos quais inúmeras manifestações culturais se fundaram e se revelaram como expressões da própria interseção público/privado. Nesse sentido, nossa proposta é que, a interposição entre esses dois domínios, iniciada nos séculos passados se deslocou do campo social para a interioridade individual expressando-se através da divisão fundamental da subjetividade, ponto tomado

como fundamental por Freud no alvorecer do século XX. Tais considerações nos servem de apoio para a formulação da argumentação de que, no contexto cultural vienense, no qual a ambigüidade público/privado se instalou a partir de uma sucessão de crises políticas, econômicas, sociais e culturais, podemos apontar a teoria e a clínica psicanalítica como uma entre as abordagens possíveis para o entendimento dessa ambigüidade e de suas conseqüências sobre a construção da subjetividade.

Importa notar que, nesse momento histórico, no qual público e privado começaram a se tocar e se interpor, a idéia de homem passou a se revelar através da noção de uma subjetividade dividida capaz de se afirmar através de um sujeito do desejo inconsciente, simultaneamente singular e plural, já que fundado em uma pulsionalidade individual e uma ordem cultural que lhe era transcendente. Ou seja, se com Sennett (2000) pudemos demarcar as investidas de uma crença imanente no plano ideológico, no transcorrer do século XIX a transcendência ainda se fazia presente no espaço da subjetividade através da dialeticidade sujeito/cultura.

A perda da transcendência foi tematizada no presente artigo através das concepções de Baudrillard (1982) as quais nos permitiram indicar que, na atualidade, a lógica do consumo agindo como uma verdadeira *Weltanschauung*² acabou imprimindo uma ordem unidimensionalizada a partir da qual as subjetividades individuais se estruturam em conformação à exterioridade. Assim, os limites entre público e privado perderam sua significação e contorno fazendo com que o processo de tornar público a interioridade tenha se tornado a estratégia atual para a ratificação da existência que se revela através, não de um sujeito privado, mas através de uma subjetividade objetivada.

Cabendo, portanto, a cada um de nós, que trabalhamos a partir do referencial psicanalítico, nos impor a difícil tarefa de promovermos uma intensa reflexão sobre os desdobramentos que tais considerações impõem sobre a construção das subjetividades, na atualidade, e, conseqüentemente, sobre quais pilares teóricos estamos sustentando nosso ofício cotidiano.

Notas

1 O presente artigo é parte da minha tese de doutoramento desenvolvida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Para ver em totalidade: PINHEIRO, N. (2003)

2 Propomos o entendimento do termo alemão *Weltanschauung* como significando o contexto sócio cultural, ou seja, a rede de significações estruturadora do *modus vivendi* de um povo, incluindo suas atitudes, valores, crenças, artes, ciências, modos de percepção, pensamento e atitudes (Japiassú e Marcondes, 1991).

Referências Bibliográficas:

BAUDRILLARD, J. **A sociedade de consumo**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

FREIRE-COSTA, J. **Violência e psicanálise**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. Bernadet e o declínio do homem privado. **Cadernos de psicanálise**, vol 16, n 8, 1994, p. 133-134.

_____. **Vai nos sobrar alguma privacidade?** www.no.com.br/noticia/ acesso em 22/05/2002.

DEBORD, G. **A sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1977.

DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FIGUEIREDO, L. C. **A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação 1500-1900**. São Paulo: Escuta 1996.

JAPIASSU, W. & MARCONDES, L. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PINHEIRO, N. **Uma casa com paredes de cristal: a clínica psicanalítica no ambulatório hospitalar**. Tese de doutorado apresentada no Programa de Pós - graduação em psicologia clínica. Pontifícia Universidade Católica – Rio de Janeiro, 2003.

SENNETT, R. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo Companhia das Letras, 2000.

La ciudad analítica (¿una identificación al síntoma?)

Marina Averbach - Luis Teszkiewicz

"... por apego a sus opiniones, esas personas parecen comportarse como aquellos que en las discusiones defienden sus tesis contra viento y marea. Soportan sin flaquear cualquier consecuencia, convencidos de poseer principios verdaderos. ¡Cómo si algunos principios no debieran ser juzgados por las consecuencias que de ellos resultan y, sobre todo, por su fin!"
Aristóteles, "De Caele"

"... a menudo se habla de la virulencia del narcisismo que reina en los grupos analíticos. Desde el exterior hay quienes se asombran de que algunos que han hecho un análisis no sean más sabios y sí tan ávidos, y tan vindicativos, cuando se trata de ponerse ahí". (...) "Veo en ello una manifestación del fin (de análisis) por el "hacerse ser", por lo que podemos llamar el narcisismo del ser, que no es el único. Y, después de todo, en efecto, un sujeto puede haberlo aprendido en un análisis".
Colette Soler, "Qué fin para el analista"
en "Estudios sobre las psicosis"

¿Cómo explicar la fragmentación del movimiento psicoanalítico internacional (y local), la multiplicación de instituciones diferentes, aún entre quienes leen a Freud bajo la inspiración de un mismo autor? (Sólo la IPA conserva cierta unidad, y esto al precio de renegar las diferencias). ¿Sólo diferencias teóricas? ¿Simples diferencias de interpretación en la lectura? ¿Sólo movimiento pasional (que, en nuestro medio, se bautiza como transferencia)? ¿Síntomas, entonces, de los analistas que las componen? ¿Revelación de una crisis que afecta al movimiento psicoanalítico en su conjunto y a las instituciones que pretenden ser depositarias de su saber (casi siempre en exclusiva)? ... No lo sabemos.

Pero creemos que se trata de algo que pone en juego la opción política (más que psicoanalítica) de cada uno. Entendiendo el término *política* en su sentido original: *"orientación o directrices que dirigen la actuación de una persona con relación a la "polis" (ciudad y, por extensión, toda sociedad organizadapolíticamente. En nuestro caso, la ciudad analítica).*

La palabra *política* nos hace pensar en otra palabra: *polémica*, y no creemos que sea mera asociación fonética. Se trata de algo que responde a otro discurso, el del amo, no al psicoanalítico, aún cuando, en este caso, ambos discursos sean emitidos por los mismos sujetos.

Esto es tanto más interesante (al menos para nosotros) en tanto la crítica de las sociedades analíticas ha podido comenzar a realizarse con cierta seriedad teórica gracias a las contribuciones de Jaques Lacan. ¿Libra esto a las asociaciones *lacanianas* de la contradicción entre ambos discursos? O, al contrario, la alienación que la constitución de toda sociedad parece inducir, ¿es una alienación inevitable? ¿Es posible preservarse de esta alienación?

Freud se percató tempranamente de estas paradojas. En 1902 comienza a reunirse, en su casa, *el grupo de los miércoles*, que será el germen de la IPA y, por extensión (y sucesivas escisiones), de todas las asociaciones psicoanalíticas. En principio es una *fratria*, una *horda salvaje* que ha asesinado al saber heredado (y a la creencia en la certeza positiva de ese saber), al incorporar un nuevo concepto que descentra al Yo y a todo su saber *racional*: el Inconsciente. Hasta 1908 toda persona que asista a las discusiones tiene la obligación de participar de ellas.

Pero la *horda* no tiene más remedio que fundar una sociedad (en este caso, la analítica) para no verse destruida por las luchas imaginarias. Cuando en 1908 un nuevo reglamento autoriza al silencio, da cuenta así del crecimiento del grupo, pero también de la aceptación de *miembros fantasmas*, receptores pasivos de un saber o meros *voyers*.

Con esta modificación reglamentaria el grupo de los miércoles da entrada a otro discurso, un discurso político, el de la democracia, que garantiza la *libertad de palabra* y, con ella, la libertad del silencio.

Pero el descubrimiento del Inconsciente demuestra que el sujeto no posee libertad de palabra. ¿Significa esto que una sociedad analítica no puede ser democrática?. Evidentemente, no. Pero esto no niega que la libertad de palabra sea una libertad democrática, es decir: política, que nada tiene que ver con la ética del psicoanálisis.

La libertad de palabra es opuesta a la asociación libre, en tanto que, paradójicamente, esta asociación libre no es libre en absoluto. Asociar *libremente* es someterse a la primacía del proceso primario, a un Inconsciente que es Otro. Esta es la única *política* psicoanalítica posible, pero ¿es una política posible?.

Se produce así una paradoja: por un lado, es inevitable que la teoría psicoanalítica se dé los medios para existir materialmente, so pena de circunscribirse a sus fundadores (y perecer con ellos). Por otro, el discurso político es discurso del Amo, es discurso que resiste al Inconsciente. O sea que se funda la comunidad analítica reprimiendo aquello que es su fundamento: el Inconsciente (¿será por eso por lo que las sociedades analíticas parecen condenadas a ser reuniones en perpetua división?).

Freud se encuentra (como más tarde Lacan) en un lugar imposible: imposibilidad de ser *el maestro*, imposibilidad de no serlo. ¿Se puede ser *Maestro* sin encarnar el discurso del Amo?. ¿Cómo ser un *dominus*, se pregunta Elizabeth Rudinesco, si el descubrimiento del inconsciente implica el reconocimiento de la imposibilidad de dominio?. Y otra pregunta: ¿se puede ocupar el lugar del Amo sin renegar de la herida narcisista que conlleva el descubrimiento del inconsciente?.

¿Cómo ser un maestro sin ocupar el lugar del Maestro?, parece ser la pregunta de Freud en "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico":

"Encaraba, sin valentía, la perspectiva de tener que asumir, en mi vejez, el papel de jefe y de guía y, sin embargo, me decía para mis adentros, que un jefe es necesario".

En 1907 estas contradicciones ya deben ser manifiestas para Freud. Propone disolver el grupo de los miércoles para refundarlo inmediatamente, actos que deberían repetirse cada 3 años. Disolución y refundación que pretenden tener en cuenta al inconsciente en el propio funcionamiento de la institución. Al disolverse el grupo sus miembros quedan *libres*, no necesitando de ninguna palabra ni de ninguna acción para abandonarlo. Al refundarlo se los invita a una decisión política, un acto de adhesión que testimonia su libre elección más allá de las palabras (y de los silencios).

Freud intenta, con este acto político, acordar su organización a la teoría que la ha fundado. La disolución – refundación sería así un medio político para intentar poner en acto al inconsciente. La disolución es una innovación en política¹. Disolverse es *"el rapto de una muerte que, al mismo tiempo, precipita"*. Pero ¿podemos sostener su corrección más allá de sus efectos?.

Lacan comparaba a los analistas con los políticos griegos: *"sacar la flota al mar en el momento oportuno"*. Hacer lo correcto en el momento correcto, he ahí la función del buen político (y la del buen analista). ¿Eficacia política? ¿Eficacia analítica? ¿Punto de encuentro de los dos discursos?

¿Cómo evaluar la corrección de una decisión si no es por la praxis?. La de esta invención freudiana no fue precisamente exitosa. ¿Es posible anular con una medida legal, estatutaria, la transferencia y sus consecuencias?.

Por un lado tenemos un discurso (el analítico) que pone en juego una ley (la del Inconsciente) por la que ningún hombre es libre en lo que dice o hace. Por el otro, otro discurso (el de la democracia social) por el que todo hombre es libre en sus palabras o actos. La libre asociación nos habla de individuos que se agrupan o asocian según su libre voluntad. La asociación libre de la imposibilidad de libertad.

Sólo 4 de los 22 miembros del grupo de los miércoles no se inscriben en la nueva asociación. Ninguno de ellos está en conflicto teórico con Freud ni es participante pasivo, y Freud deberá recurrir (más adelante) a medidas más enérgicas para desprenderse de aquellos en los que la disensión se ha hecho insalvable (Adler, Jung). Como dice Octave Mannoni, la transferencia, teorizada pero no considerada en la práctica por Freud, ha actuado más allá del deseo de su fundador.

La posición de Freud es, cuanto menos, *izquierdista* (en el sentido que le daba Lenin a esta palabra, el de *enfermedad infantil*). La disolución es la conservación de una ilusión: esta institución ha muerto pero renacerá *purificada*, más bella y más feliz. La disolución tiende así a la eternidad, es decir, a la repetición.

Freud, al intentar construir una sociedad alrededor de su causa, produce divisiones internas. En su inevitable y deseable crecimiento deja de ser una asociación *entre iguales*. Permitir el silencio es reconocer, en la asociación, la primacía del discurso democrático sobre el del psicoanálisis. Forzar una decisión es obligar a hablar. Aquellos que no se van, ganan en democracia lo que pierden en sumisión al inconsciente. Del inconsciente se pasa a la relación social, de la asociación libre a la libre asociación, de la casa de Freud al Colegio de Doctores.

El derecho a la libertad de palabra es un derecho político, no ético. Un derecho que implica la incuestionable libertad de teorizar para cada uno de los miembros. Pero es, también, un derecho imaginario del Yo a defender el goce de la palabra. ¿Cómo evitar que la libertad de teorizar para cada uno desemboque en la lucha imaginaria por el triunfo de las *ideas verdaderas*?

La política de Freud, quien pretende ser consecuente con su descubrimiento y, dentro de esa consecuencia, difundirlo; llevará, a pesar suyo, a la construcción de un gigante burocrático que transformará al *maestro* en un amo sin mando, es decir, en un Tótem (recuérdese la polémica en torno al análisis *silvestrey* el requisito de la titulación médica, entre tantas otras en las que la opinión del maestro no fue tomada en cuenta). Es la ilusión de un movimiento que simula vivir porque se ha transformado en una institución.

La política de Lacan, permanentemente preocupado por adecuar las formas institucionales a la originalidad del descubrimiento freudiano, llevará a la atomización de su movimiento (pese a los esfuerzos en contrario de la AMP).

Lacan nos dice, en el momento de su *excomuni3n*: "*Todos saben que la política consiste en negociar, y en su caso, al por mayor, por paquetes, a los mismos sujetos, llamados ciudadanos, por cientos de miles*".

¿Es posible expulsar la dimensión política de las instituciones psicoanalíticas (aunque en su caso los paquetes no lleguen a *cientos de miles* y deban conformarse con cantidades más modestas)? ¿Es posible preservar a los sujetos analistas en su singularidad de esta dimensión de *ciudadanos* que el discurso político genera?

Continúa Lacan, refiriéndose a su expulsión de la IPA: "*Algunos, desde fuera, pueden asombrarse de que en esta negociación hayan participado, de manera muy insistente, algunos de mis analizados, y hasta analizados que aún estaban en análisis*". Esto hace surgir una pregunta: "*¿Cómo es posible una cosa semejante, a no ser que exista, en las relaciones con sus analizados, alguna discordia que pone en tela de juicio el valor del análisis?*". Pregunta que resuena cuando recordamos que el propio Lacan reconoció que llegó un momento en el que en su análisis con Lowenstein sólo le interesaba que éste lo *promocionara* a analista didacta. O que Miller ocultaría en su análisis con Mellman, los actos políticos que preparaba con el fin de excluir de la institución a algunos analistas, entre los que se contaba el suyo.

Podemos rastrear una respuesta en lo que escribiera Colette Soler mucho antes de su propia separación de la AMP:

"... a menudo se habla de la virulencia del narcisismo que reina en los grupos analíticos. Desde el exterior hay quienes se asombran de que algunos que han hecho un análisis no sean más sabios y sí tan ávido, y tan vindicativos, cuando se trata de ponerse ahí". (...) "Ve0 en ello una manifestaci3n del fin (de análisis) por el "hacerse ser", por lo que podemos llamar el narcisismo del ser, que no es el único. Y, después de todo, en efecto, un sujeto puede haberlo aprendido en un análisis".

Si el análisis no suprime la estructura neurótica, ni los síntomas a que ésta da lugar, ni el inconsciente, ni la transferencia, habrá que aprender a convivir con ellos también entre analistas. O sustraerse a toda

institución o grupo. Pero las instituciones analíticas son necesarias si se pretende, no ya seducir al Amo, que no es *seducible*, sino a algunos de sus *esclavos*.

¿Se trata entonces de que el discurso analítico no nos sirve de nada en nuestra praxis institucional?. Se trata de hacer consciente, no lo inconsciente, sino el inconsciente, el hecho de que tenemos uno, y desarrollar nuestra praxis, también la institucional, contando con el inconsciente y sabiéndola sometida a sus efectos.

Luis Teszkiewicz y Marina Averbach

Notas

1 En otro momento y con un objetivo político más preciso, Lacan también realizará una disolución – refundación.

*L*iteratura y *P*sicoanálisis

Presentación sección "Literatura y Psicoanálisis" Consejo de Redacción de Acheronta

Presentamos en esta sección un contrapunto de tres abordajes (modos de lectura) diferentes, de textos literarios, desde referencias psicoanalíticas. ¿Cuántas extrapolaciones e imbricaciones podemos realizar? ¿Qué habilita cada uno de esos textos?

En **Del cuerpo paciente a la máquina de vengar**, Ana Grynbaum pone en relación una de las ficciones kafkianas, *En la colonia penitenciaria*, con otros textos del mismo autor, y propone una lectura donde la ficción literaria funcionaría como respuesta estética activa a las injurias del padre sufridas por Kafka.

Ana Grynbaum es Licenciada en Psicología por la Universidad de la República Oriental del Uruguay. Participación activa en seminarios, talleres y jornadas de *École Lacanienne de Psychanalyse* desde 1999 hasta la actualidad. Consulta y atención psicoanalítica en consultorio particular.

Email: anagrynbaum@lycos.com
(Uruguay)

En **Pedro Páramo. Una lectura psicoanalítica**, María del Carmen Franco Chávez toma las dos obras de Juan Rulfo, *Pedro Páramo* y *El llano en llamas*, para interrogarse sobre los significantes, símbolos, recorridos, posibles explicaciones y conjeturas sobre los padres de Rulfo, relacionándolos con la biografía del autor y con algunos de los parámetros de las referencias lacanianas al deseo.

María del Carmen Franco Chávez es Licenciada en Psicología por la UNAM, Maestra en Psicología Clínica por la UNAM, Estudios de Maestría en Teoría Psicoanalítica en el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos, Docente del Colegio Indoamericano, Docente del Centro Universitario Indoamericano, Analista de grupo de crecimiento en el Diplomado de Desarrollo Humano Integral en el Instituto Politécnico Nacional en la Escuela Superior de Comercio y Administración.

Email: mcarfranco@yahoo.com
(México)

En **Erótica de la retórica clariana en "El dúo de la tos"** (de Leopoldo García de las Alas y Ureña (1852/1901) Clarín), José Mayoralas discute con una tesis doctoral (y otros trabajos) que abordan el tema literario de las tuberculosis en Clarín. El autor busca desentrañar ese tema, "de estas «dos almas en "pena de amor" y dolor físico» considerándolo 'a la luz' de esos oscuros «bultos» que destilan *borrosidad* y *ensombrecen* todo lo que les rodea", pues entiende que estamos "frente a la oscura erótica de un inconmensurable gozo clariniano que subyace bajo la difusa y confusa amalgama de *vultus 8* en *bul>tos*".

José Mayoralas es
Email: josemq@uvigo.es
(España)

Del cuerpo paciente a la máquina de vengar

Ana Grynbaum

QUERIDO PADRE CRUEL



"el erotismo, considerado en su aspecto grave, trágico, es un trastorno"
G. Bataille, *Prólogo a Madame Edwarda*" (1)

"la alegría de imaginar un cuchillo que gira clavado en mi corazón."
F. Kafka, *Diarios*. (2)

El presente trabajo propone cierta lectura de un texto de Franz Kafka con otro texto del mismo autor. La hipótesis es que la trágica erótica que el relato *En la colonia penitenciaria* (en adelante *ELCP*) pone en escena consiste en una respuesta a las injurias que Franz padeció profundamente por parte de su padre. Esa respuesta pasa por hacer otra cosa que sufrir/gozar aquellas heridas desde una posición desconsoladamente pasiva.

Kafka escribió *ELCP* en el año 1914, haciéndose un intervalo en su escritura de *El Proceso*. La carta – nunca enviada ni publicada en vida- al padre data de 1919. Cabe señalar que cada uno de estos textos pertenece a un registro diferente. *ELCP* es un escrito literario que conforma el magro conjunto de las obras que su autor publicó. La carta al padre es una carta personal que Franz escribió a su padre y jamás entregó; recién después de su muerte, junto con otros de sus papeles, pasó al público.

En la edición de los diarios de FK encontramos elementos que nos permiten establecer algunos íntimos lazos entre los textos de *ELCP* y la carta al padre. En muchos pasajes del libro trozos de obras de ficción aparecen sin límite con los relatos de su vida, y en varios momentos es imposible decidir si el personaje es el propio FK u otro. Según el diario los personajes de *La Condena* toman sus nombres de Franz Kafka y Felice Bauer (su tan famosa fracasada futura esposa) y el relato mismo refiere a su imposible casamiento (3). Por otra parte, en el diario consta que Kafka se deshizo de buena parte de los papeles que había escrito, por lo cual podemos deducir que los restantes pasaron por cierta selección de su escritor. Esto sumado al estilo literario que impregna diversas partes de los diarios embota la distinción vida/obra en los papeles de FK. Supuestamente estos papeles debían ser quemados a su muerte, extinguidos junto con su vida, pero él no se encargó en persona de eso y ahí están ellos, enigmáticamente asechables. Pero más que nada estos escritos testimonian la lucha cuerpo a cuerpo de K con la escritura. Tómese por ejemplo

esta parte de la entrada del 27 de diciembre de 1910: "Mi fuerza no da ya para una frase más. Sí, si se tratara de palabras, si bastase **colocar una palabra** y pudiera uno apartarse con la tranquila conciencia de **haberla llenado totalmente de uno mismo (4)**." O lo anotado el 19 de enero de 1911, donde expresa su esfuerzo por "**dar una descripción que estuviese vinculada, palabra por palabra, a mi vida**, que pudiese apretar contra mi pecho y que me arrebatase de donde estoy (5)." Y se está refiriendo a sus denodados esfuerzos por producir su obra literaria. Por no hablar de la similitud en contenido y forma entre lo escrito en sus diarios y en sus obras, incluso que las pocas que logró publicar en vida.

Abundan los testimonios de su modo de vivenciar la escritura en relación a su propio cuerpo, donde la similitud con *ELCP* sorprende: "Por fin **doy con la palabra <<estigmatizar>>** y con la frase adecuada a ella, pero no de **que salga aún de mi boca**, con tanto asco y tanta vergüenza como si se tratase de **carne cruda, carne cortada de mí mismo** (tantos esfuerzos me ha costado) (6)." O la siguiente entrada del 9 de octubre de 1911:

Pero difícilmente llegaré a los cuarenta; así lo indica, por ejemplo, la tensión que se me pone a menudo en la mitad izquierda del cráneo; la siento como una lepra interna que, si prescindo de los aspectos desagradables y **me limito a observar**, me produce la misma impresión que cuando veo **la sección transversal del cráneo** en los libros escolares, o **una disección casi indolora, en vivo, en la que el cuchillo, un poco refrescante, cauto, que se detiene y retrocede a menudo, y que a veces descansa, va cortando membranas finas como el papel muy cerca de sectores del cerebro en plena actividad (7)**.

Claro que sobre este intríngulis escritura-cuerpo-dolor-cortes-cuchillos pocos fragmentos tan demostrativos como el que sigue, escrito el 13 de diciembre de 1914 (*ELCP* estaba ya escrita):

De vuelta a casa, le dije a Max que me sentiré **muy satisfecho en el lecho de muerte**, siempre que los dolores no sean excesivos. Olvidé añadir, y luego omití intencionadamente, **que lo mejor que he escrito tiene su origen en esta capacidad de poder morir contento. Todos mis fragmentos mejores y más convincentes tratan siempre de alguien que muere, de alguien a quien la muerte le resulta muy difícil, porque ve siempre en ella una injusticia, o al menos una crueldad hacia él, y esto, al menos en mi opinión, tiene que afectar al lector**. En cambio para mí, convencido como estoy de estar contento en mi lecho de muerte, tales descripciones son en secreto un juego; **en verdad, me complace morir con el que muere**; de ahí que me sirva calculadamente de la atención del lector concentrada en la muerte; mis ideas al respecto son más claras que las suyas, puesto que supongo que él se va a quejar en su lecho de muerte, y mi queja es por esta razón lo más perfecta posible; no se interrumpe súbitamente con una queja real y verdadera, sino que se extingue de un modo puro y hermoso. Es como cuando, con mi madre, siempre **me quejaba de unos dolores que no eran, ni con mucho tan grandes como daba a entender la lamentación**. Sin embargo, **con mi madre no necesitaba tantos recursos artísticos como con el lector (8)**.

Amén de lo citado, a lo largo de la edición de sus diarios que están publicados reaparecen las heridas, el dolor que une en diversas figuras lo corporal y la angustia, las grietas, las fantasías de trozado, desgarrar, armas cortantes diversas atravesando la carne, conjugados con su inmenso deseo de escribir, y los obstáculos que se le oponen para realizarlo, tanto como para existir en su vida cotidiana.

Creemos que *ELCP* ocupó un lugar de especial relevancia para Kafka. Fue una de las pocas obras que terminó y publicó, lo cual de por sí hablan a favor del peso de este texto, para un escritor al cual la escritura le resultaba un desafío mayor, quien con enorme dificultad se decidía a dar por finalizada una obra – cuando lo lograba- y más difícil aún le resultaba tomar la decisión de publicar. Pero no sólo eso, Kafka realizó –que sepamos- dos lecturas en voz alta de *ELCP*. La primera de ellas ante el público restringido de sus amigos. La segunda, fuera de Praga, en Munich. Las críticas que recibió fueron mayoritariamente desfavorables. Sin embargo continuó en su afán por publicar el texto, e insistió en ello hasta conseguirlo, cosa excepcional en él tomando en consideración el tratamiento que solía prodigar ala mayoría de los textos que escribía. Comenta Stach:

Cuando Kurt Wolff aceptó publicar *En la colonia penitenciaria*, pero dando expresión a la vez a su propio espanto y hablando de "desagrado", recibió de su autor ... (esta) respuesta...

"Su exposición de desagrado coincide plenamente con mi opinión... A manera de explicación de este último relato, me limito a añadir que no sólo es desagradable, que más bien nuestra época en general y la mía en particular ha sido también y es muy desagradable" (9)

PALABRAS HIRIENTES

"toda injuria es una cierta disminución del sujeto en quien cae, no siendo posible recibirla sin alguna pérdida, o en el cuerpo o en la dignidad, o en alguna de las cosas que están fuera de nosotros"
Séneca, *De la Constancia del Sabio* (10).

"esa violencia, esa intrusión inquietante del lenguaje"
J. Assandri, *El arte de la injuria* (11).

En la carta al padre (12), aparece puesto sobre el tapete –o sobre la mesa de operaciones- el tema de las injurias, proferidas por el padre.

Bastaba que yo tuviese algún interés por una persona (cosa que sucedía raramente, debido a mi carácter) para que tú, en seguida, sin consideración alguna para mis sentimientos ni respeto por mi opinión, **te entrometiesas con insultos**, difamaciones y chismes.

Me resultaba incomprensible tu absoluta insensibilidad por el **daño y dolor que podías ocasionarme con esas palabras y opiniones**; era como si no tuvieses conciencia de tu poder. Con seguridad, yo también te he **herido con palabras** mías, pero entonces lo sabía y me causaba dolor, pero no podía dominarme, no podía retener la palabra, me arrepentía al tiempo de decirla. Pero **golpeabas** con tus palabras a diestro y siniestro, nadie te inspiraba lástima, ni en ese momento ni después; **ante ti se estaba totalmente indefenso** (13).

Una injuria es una herida con letras. Las injurias son palabras extremadamente penosas injertadas en la carne humana, enunciados que hacen carne en el cuerpo. Para realizarse, requieren cierta respuesta de aquel al que se dirigen, quien se ha de colocar en posición de víctima al reconocerse en el texto de la injuria como quien responde a un nombre, puesto que el enunciado en cuestión hace blanco en el cuerpo del injuriado. "*Injuria*" -del latín: *in y jus, juris*, derecho- es un término del campo del derecho y refiere a un daño que se produce –sobre un cuerpo, se entiende. En inglés, *injury*, es daño o herida a una parte del cuerpo causado por un accidente o ataque: algo que se sitúa en posición extraña al cuerpo y que, con intención o sin ella, irrumpe, invade, corta y apuñala, el cuerpo. La palabra refiere a un daño legal a los sentimientos de alguien. Alguien debe sentir eso como propio de alguna manera, reconocerse afectado para reclamar la justicia violada.

POSTURAS

"es un cierto género de venganza quitar al que quiso hacer la injuria el deleite de ella... porque el fruto de la injuria consiste en que se sienta y en la indignación del ofendido"
Séneca, *De la Constancia del Sabio* (14)

En el libro de Séneca *De la constancia del sabio*, subtítulo: *Y que en él no puede caer injuria*, encontramos un desarrollo del tema de la injuria cuyo énfasis se encuentra en que desde cierta postura (corporal, subjetiva) no hay daño posible. En tanto la afrenta es algo que se recibe, también admite la posibilidad de no recibirse. Se trata de una cuestión de lugar a ocupar; si bien algo se dice apuntando a hacer un mal, la sabiduría consiste en no darle entrada. De ahí que Séneca discrepe con Epicuro en que las injurias sean *tolerables al sabio*, Séneca afirma, radicalmente, que "para el sabio no hay injuria (15)." El sabio no es el que soporta las heridas, sino quien tiene la piel lo suficiente mente gruesa como para no ser herido. **Padecer la persecución de la letra**, someterse a una cierta **interpretación**, es **prestar el cuerpo al juego cruel**. Es imposible resultar injuriado sin la operación subjetiva de juzgar como propio cierto enunciado. Esa apropiación se emparenta con una culpa, una visión del injuriado como alguien, al decir de Séneca, *inferior y malo*. Siendo **culpable**, es menester recibir **castigo**. La producción del acto injuriante

mantiene una profunda relación con la justicia, el juicio. El sabio es quien se autoriza a eximirse de los cargos que se le puedan presentar.

Ahora bien, el sabio a quien ninguna injuria ofende, "no importa que le tiren muchas flechas, porque tiene **impenetrable** el pecho (16)." El sabio es opuesto como figura al esclavo; el sabio es un deber ser, la posición que se le delinea es alcanzable a partir de una serie de consejos. El sabio es soberano, es libre, no puede ser cautivado por nombres dolorosos. Es cosa de esclavos, como de niños, temer la sombra, llorar por "los nombres desapacibles a los oídos, y las amenazas de los dedos (17)". Sin embargo el sabio no está libre de no responder, sino condenado a obrar de tal manera, puesto que si se vengara de la injuria, daría honor al que la hizo, le sacrificaría su sufrimiento y el agraviador gozaría con ello. La injuria en su dimensión de acto requiere la presencia de una especie de pareja injuriante/injuriado, donde **el injuriado es penetrable, vulnerable** recibe las flechas de Marte y las de Cupido. Séneca no niega el sentimiento del dolor, pero propone quitar "el nombre de injurias, que éste **no** tiene entrada donde **queda ileso la virtud** (18)". Parece que el injuriado actúa conforme a una complicidad implícita, e **impúdica**, con el injuriante. En este sentido no sólo no cumple con los requisitos del sabio, sino tampoco con los del *varón*, a quien se dirige la enseñanza de desprestigiar las injurias: "basta que sea advertido, y que pueda hacer examen, preguntándose si lo que le sucede es por culpa suya o sin ella, porque si tiene culpa, no es agravio sino castigo; y si no la tiene, **la vergüenza** queda en quien hace la injuria (19)." "Quien actúa desde el lugar de la vergüenza tiene, para Séneca, "el **afeminado temor de oír** algo contra nuestro ánimo (20)." **El oído como agujero que se abre al deshonor.**

Dicho lo anterior, resulta un tanto contradictorio el consejo situado sobre el cierre del libro:

Las afrentas, las malas palabras, las ignominias y los demás denuestos **súfralos** como vocería de los enemigos, y como armas y piedras remotas, que **sin hacer herida hacen estruendo... súfrelas sin mostrar flaqueza y sin perder el puesto**, las unas **como heridas** dadas en las armas y las otras **en el pecho**; y aunque te aprieten, y **con molesta violencia te compelen**, es torpeza el rendirte; defiende, pues, el puesto que te señaló la naturaleza. Y si me preguntas qué puesto es éste, te responderé que el de varón (21).

Parece que tanto la posición de sabio como la de varón pasan por un deber ser que impone una cierta respuesta ante lo inevitable. Pero también hay otras respuestas posibles.

EL FILO DEL SIGNIFICANTE SE HUNDE

"No hay forma de que el lenguaje tome el cuerpo sin que eso implique violencia.
El cuerpo es tomado por el significante,
la implantación del significante es **el golpe del significante**,
el trazo significativo que muchas veces **se encarna** mediante **incisiones en la carne**".
J. Assandri, *El arte de la injuria* (22).

"**La injuria es siempre una ruptura del sistema del lenguaje, la palabra amorosa también**".
J. Lacan, *Las Psicosis* (23).

La injuria recorta, **injustamente**, algo del sujeto y lo coloca en su lugar; suplanta al sujeto por el atributo. Pero el sujeto injuriado responde a algo más opaco que aquello que conoce, algo desde un otro lo convoca a ocupar un lugar, una posición dentro de un cierto juego lingüístico.

Para que un enunciado alcance dimensión de injuria es imprescindible que ancle, como un tatuaje, como una herida, en el cuerpo del injuriado. Esa palabra corrosiva, estremecedora, sorprende al injuriado, pues la recibe como impacto en su propio cuerpo. Los significantes injuriantes operan escribiendo, marcando, atravesando, rompiendo el cuerpo. Son cuchillos que se insertan en la carne, traspasando esa débil membrana en torno al cuerpo que es la piel; ellos conmocionan al sujeto en la violencia con que se injertan en su íntima materia, de allí la dimensión de su peculiar erótica.

La injuria produce cierto corte en el cuerpo. Se trata de palabras incisivas. El dolor que provocan puede adquirir un costado de goce. Es posible, también, cerrar la herida quitando de ella, como una astilla, su nombre. Se puede multiplicar su sello hasta obtener un decorado que vista al cuerpo. O pronunciar una y otra vez el conjuro hasta que por cansancio, por agotamiento, ya no suelte su sonido desgarrador.

LA VOZ QUE MARTILLA

"Recuerdo... observaciones que... habrán grabado surcos en mi cerebro..."
Franz Kafka, *Carta al padre* (24).

El padre dice las cosas "con **ese matiz de voz ronco y terrible, expresión de ira y condenación total; ante esa voz tiemblo aún hoy**, menos que en la infancia sólo porque el sentimiento de culpa inhibitorio del niño ha sido parcialmente reemplazado por la comprensión de nuestra mutua impotencia (25)".

En contrapartida, el niño enmudece:

La imposibilidad de una relación serena tuvo otro efecto... desaprendí el habla... desde muy temprano **me prohibiste la palabra; tu amenaza: 'ni una palabra de protesta' y la mano levantada** al mismo tiempo me acompañan desde entonces. Contraje una manera atropellada, tartamudeante de hablar en tu presencia... por fin **callé...** no podía pensar ni conversar cuando estaba delante de ti.

...tal como **soy**, represento (excluyendo naturalmente los fundamentos y la influencia de la vida) **la consecuencia de tu educación y mi obediencia.** (26)

Franz analiza el método educativo del padre y los efectos que ha tenido en su descendencia, especialmente en él mismo:

Tus **medios** oratorios especialmente **eficaces** para la educación, y que al menos **en mi caso no fracasaban nunca**, eran: **insulto, amenaza, ironía, risa malévol**a y (cosa extraña) autocompasión.

No puedo recordar que me hayas insultado directamente y con palabras concretas. Tampoco era necesario, tenías tantos otros medios, aparte de que en las conversaciones en casa y en la oficina **las palabras soeces volaban alrededor de mí y sobre otros, en tal cantidad, que algunas veces, cuando era niño, prácticamente me aturdían**; además, no había motivo para no referirlas a mí, pues las personas a las que afrentabas no eran ciertamente peores que yo, y con toda seguridad no estabas con ellos más descontento que conmigo. Y también en esto había **esaindescifrable falta de culpa e imposibilidad de ataque; insultabas, pero sin reflexionar, y también condenabas los insultos de otros y los prohibías.**

Reforzabas la afrenta con la amenaza, y esto me alcanzaba también a mí. Me aterraba, por ejemplo, oírte decir: **'te destrozo como a un pez'**" (27).

¡Cuánta pasión ponía el padre en esos enfáticos ataques verbales! Esas injurias entran al cuerpo a través de la voz, pero encarnan por diversos sitios (partes del cuerpo como trozos de pez).

DESGARRO EXCESIVO: GOZAR

"El goce es lo que no sirve para nada."
J. Lacan, *Encore* (28).

Carta al padre:

... había casos en que uno estaba totalmente de acuerdo con las ironías, o sea cuando las recibía otro... Para mí era **una orgía de maldad y alegría, por el daño causado a otros, cuando oía prácticamente durante cada comida** ... (menciona algunas injurias del padre hacia una de sus hermanas, con quien

Franz estuvo enemistado durante años) ... **como un enemigo exacerbado ... el grado de ira y enojo no parecía estar en relación correcta con el asunto; se tenía la sensación de que tu cólera no podía haber sido producida por la nimiedad ... sino que ya existía en su dimensión total desde un principio y hubiese tomado sólo por casualidad ese detalle como motivo para desbordarse.** Como se tenía la seguridad de que siempre se hallaría una causa y, al mismo tiempo, la convicción de no ser apaleado, uno se concentraba mayormente y se habituaba, embotándose, a **las amenazas constantes.** Uno se convertía en una criatura huraña, distraída, desobediente, siempre buscando una huída, especialmente interior. **Así sufrías tú, así sufríamos nosotros.** ... solías decir, con amargura, **los dientes apretados y esa risa gutural** que por vez primera había hecho entrever al niño **visiones infernales** (29)...

...es verdad que prácticamente no me golpeaste nunca. Pero **los alaridos, el enrojecimiento de tu rostro, el rápido movimiento al sacar los tirantes y la colocación deliberada de los mismos sobre el respaldo de la silla** casi era peor para mí. Es como cuando alguien debe ser ahorcado. Si efectivamente se lo cuelga, está muerto y todo ha pasado. Pero si debe asistir a todos los preparativos para la ejecución y se le informa de su indulto sólo cuando el lazo con el nudo corredizo le oscila ante los ojos, es probable que tenga que sufrir por ello durante toda la vida. Además, los numerosos casos en que según tu opinión claramente expresada yo merecía que me azotaran, pero apenas escapaba al castigo por tu clemencia, se sumaban formando una sensación de **culpa mayor** (30).

Es claro que lo que hiere son signos: el grito, el rostro enrojeciéndose, el movimiento de los tiradores. La culpa se presenta como un exceso; es la víctima y no el victimario quien se hace cargo del sentimiento que condena. Ante los signos del goce violento del padre aparece la gran culpa del hijo.

"Podía disfrutar lo que me dabas, pero sólo con vergüenza, cansancio, debilidad, sensación de culpa. En consecuencia, únicamente podía agradecerte en forma mendicante, nunca con hechos³¹(31)".

Sin embargo la escritura abre la vía del acto donde las cosas pueden decirse de otra manera y desde otra posición.

El exceso de ira con que el padre goza recibe por parte del hijo, como respuesta, un –a su vez- excesivo rencor. Y en este derrame un inconfesable goce campea.

"La economía del goce sí que es algo que no tenemos, así como así, al alcance de la mano. Sería bastante interesante alcanzarla.

A partir del discurso analítico se vislumbra que, acaso, tengamos alguna probabilidad de encontrar algo al respecto, de cuando en cuando, por vías esencialmente contingentes".

J. Lacan, *Encore*. (32)

EL CUERPO, ESA FUENTE DE PERTURBACIÓN, ESE ESCENARIO DEL GOCE

"un cuerpo es algo que se goza..."

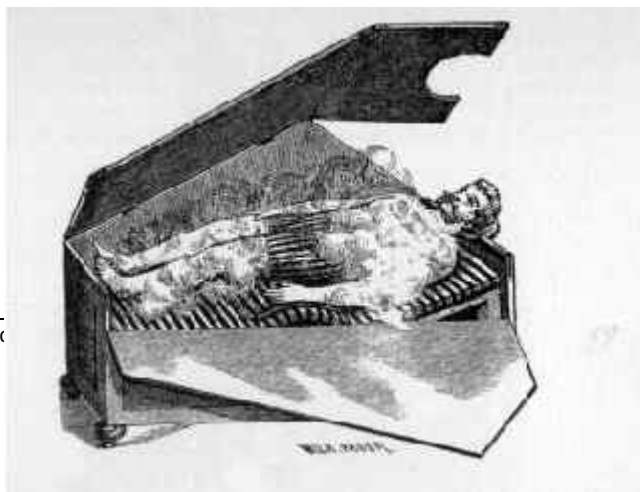
"No se goza sino corporeizándolo de manera significativa."

J. Lacan, *Encore* (33)

Franz Kafka escribe en la carta al padre:

Desde que tengo uso de razón me he preocupado de manera tan honda por la afirmación espiritual de la existencia que todo lo otro me daba igual.

Sólo me preocupaba el cuidado de mí mismo, pero en formas diversas. Por ejemplo, como **inquietud por mi salud;** comenzó despacio, de vez en cuando surgía un pequeño **temor por la digestión,** la caída del pelo, un encorvamiento de



la columna vertebral y otras cosas; **fue aumentando paulatinamente en infinitas gradaciones** y por últimos **terminó con una enfermedad verdadera**. Como no estaba seguro de cosa alguna **necesitaba a cada instante una nueva ratificación en mi existencia**; no poseía nada realmente propio, indudable, único, exclusivo para mí: en verdad, **un hijo desposeído**; también lo más cercano, **el propio cuerpo, se me hizo inseguro**; crecí mucho, pero no sabía qué hacer con ello, **la carga era muy pesada**, la espalda se me encorvó; apenas me atrevía a moverme o a realizar ejercicios físicos... **el camino hacia la hipocondría estaba libre**, hasta que, como consecuencia del esfuerzo sobrehumano de querer casarme... **hizo brotar la sangre de los pulmones...**(34)

La carta al padre concluye: "gracias a lo que esta confesión escrita corrige... se ha logrado, en mi opinión, algo tan aproximado a la verdad, que puede tranquilizarnos un poco a ambos y hacernos más fáciles el vivir y el morir (35)."

La escritura de la carta plasma una cierta versión de las cosas, una verdad sobre cuestiones íntimas: una verdad erótica. Esta escritura permite establecer las marcas halladas en otro lugar que ahí donde funcionaban como enquistamientos ajenos tiranizando el propio cuerpo.

Aun así la sangre continuó brotando hasta llevarse en su fluir la vida de Franz Kafka, unos cinco años después de haber escrito la carta al padre.

EN LA COLONIA PENITENCIARIA

En el relato *En la colonia penitenciaria* (36) encontramos un cierto tratamiento de las injurias, una respuesta, literaria, a esas palabras insoportables.

Al comienzo del relato un explorador llega a la colonia penitenciaria y es invitado por el oficial encargado del establecimiento a

presenciar la ejecución de un soldado condenado por desobediencia e insulto hacia sus superiores. Pese al tenor de esta acusación el condenado tenía un aspecto tan eminentemente sumiso, que al parecer hubieran podido permitirle correr en libertad por los riscos circundantes, para llamarlo con un simple silbido cuando llegara el momento de la ejecución.

Una desobediencia bajo la forma de la sumisión.

El relato se dedica en gran medida a la descripción de un aparato y sus avatares; el texto es, en su estructura, una máquina compleja.

Los personajes carecen de nombres propios, son llamados por su función: oficial, viajero, soldado, condenado, nuevo comandante, antiguo comandante. Las partes del aparato ejecutor de sentencias aparecen en mayúscula -la Cama, la Rastra y el Diseñador- en la versión en español del cuento que manejamos (no así en otras ediciones). El texto en alemán no nos sacó del apuro, dado que en alemán todos los sustantivos se escriben con mayúscula. De todas formas cabe observar cómo las partes del aparato juegan cada una su rol protagónico en el despliegue del texto.

EL APARATO

"La realidad se aborda con los aparatos del goce...
aparato no hay otro que el lenguaje.
Así se apareja el goce en el ser que habla".
J. Lacan, *Encore* (37).

El oficial propone al viajero —en tanto observador, mirada- un "examen de los dispositivos". La ejecución en esa colonia penitenciaria se lleva a cabo mediante una máquina, la cual es minuciosamente descrita y luego puesta en funcionamiento por parte del oficial. La veneración del oficial hacia el aparato es notoria.

En la colonia penitenciaria el oficial le explica al viajero: la forma de la Rastra corresponde a la forma del cuerpo humano explica el oficial, - aquí (en la cama) se coloca el hombre... -Nuestra sentencia no es aparentemente severa. Consiste en **escribir sobre el cuerpo del condenado**, mediante la Rastra, **la disposición que él mismo ha violado**. Por ejemplo, las palabras inscriptas sobre el cuerpo del condenado –y el oficial señaló al individuo- serán: HONRA A TUS SUPERIORES.

En cuanto a la cama: "Usted habrá visto aparatos similares en nuestros hospitales, pero en nuestra Cama todos los movimientos están exactamente calculados; en efecto, deben estar minuciosamente sincronizados con los movimientos de la Rastra. Sin embargo, la verdadera ejecución de la sentencia corresponde a la Rastra". Este lugar de penitencia se emparenta tanto con la cárcel como con el hospital.



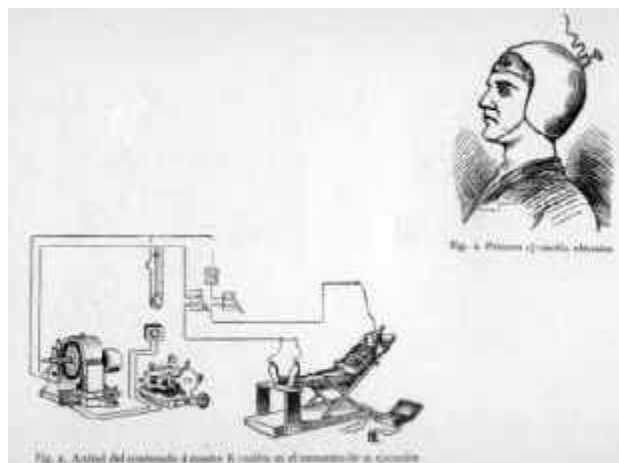
"Y ENTONCES EMPIEZA LA FUNCIÓN"

"en lo escrito está en juego algo brutal"
J. Lacan, *Encore*. (38)

Hay *En la colonia penitenciaria* una puesta en escena donde el rol protagónico es jugado por esa máquina cuyo funcionamiento se detalla así:

La Rastra... Al vibrar, **rasga** con la punta de las agujas **la superficie del cuerpo**, estremecido a su vez por la Cama. El oficial invita a observar... cómo va tomando forma la inscripción sobre el cuerpo: ...cada aguja larga va acompañada por una más corta. La larga se reduce a escribir, y la corta arroja agua, para lavar la sangre y mantener legible la inscripción.

Una máquina de tatuar: agujas que escriben sobre carne humana, como punzones sobre la piedra: "Allá arriba, en el Diseñador, está el engranaje que pone en movimiento la Rastra; dicho engranaje es regulado de acuerdo a la inscripción que corresponde a la sentencia."



LENGUA Y CONOCIMIENTO EL LENGUAJE DE LA CARNE Y EL DOLOR

la letra con sangre entra

El oficial y el viajero hablan en una lengua (francés) que el condenado no comprende, una lengua extranjera. Hay distintas lenguas que se desconocen mutuamente en juego. El condenado no conoce **su sentencia**. Es la condición de condenado; condenado al desconocimiento, a ser extranjero en su tierra. Justifica el oficial: "Sería inútil anunciársela. **Ya la sabrá en carne propia**". Como una lengua universal es el dolor en el cuerpo; más allá de los signos: un lenguaje de estertores e intensidades. Ni siquiera sabe que ha sido condenado. "No se le dio ninguna oportunidad de defenderse". El oficial toma el diseño a ser aplicado: "Mostró la primera hoja. El explorador... sólo vio líneas que se cruzaban repetida y laberínticamente, y que cubrían en tal forma el papel, que apenas podían verse los espacios en blanco que las separaban". Una densidad de líneas entrecruzadas, un espacio superpoblado, una masa de signos, un texto.

Entonces se produce este diálogo:

- Oficial: "lea".

- Viajero: "no puedo descifrarlo".

- Oficial: "no puede ser una inscripción simple, su fin no es provocar directamente la muerte, sino después de un lapso de doce horas término medio... muchos, muchísimos adornos rodean la verdadera inscripción; ésta sólo ocupa una estrecha faja en torno del cuerpo; el resto se reserva a los embellecimientos".

El oficial entra en la descripción de cómo se va *inscribiendo cada vez más hondo*. La víctima permanece amordazada hasta que pierde la fuerza de gritar. Después de algunas horas desaparece "todo deseo de comer". Entonces "el hombre... comienza a comprender. La comprensión se inicia en torno de los ojos. Desde allí se expande... Ya no ocurre más nada, el hombre comienza solamente a descifrar la inscripción, estira los labios hacia afuera, como si escuchara". ¿O como si hablara?.

" no es fácil descifrar **la inscripción** con los ojos; pero **nuestro hombre la descifra con sus heridas**. Realmente, cuesta mucho trabajo... Pero ya la Rastra lo ha atravesado completamente y lo arroja en el hoyo... La sentencia se ha cumplido, y nosotros, yo y el soldado, lo enterramos".

Heridas como ojos, bocas que leen.

Es necesario **no conocer** la sentencia para **conocerla** de la forma más directa e irremediable. El conocimiento del que se trata es un **conocimiento carnal**, un registro visceral de los agentes que actúan sobre el cuerpo. Saber, entender, ser consciente del mensaje resulta imposible para aquel cuya piel se rompe; una débil membrana que no contiene nada es la superficie del cuerpo cuando la atraviesa la máquina. Saber de una manera y de otra es incompatible. Lo que está en juego aquí es un saber más allá del saber; éste se inscribe en forma de letras, pero no se lee con el lenguaje como herramienta, sino en la acción recibida en el cuerpo como materia sensible y a través del dolor. El dolor es médium. No es la lengua con la que uno se manejaría en el mundo la que plantea el mensaje más profundo, más definitivo; es otra lengua, un sistema de escritura que perfora y habla mediante el cuerpo.

El goce tanto como el dolor dan cuenta de esas escrituras, de esas marcas. Es a través de sensaciones corporales incontrolables, que terminan con el sujeto, como esos mensajes se expresan (o sea, se producen). La letra es acto. La inscripción es la cosa; es el procedimiento del tatuaje. La palabra protagoniza este relato en su realidad más material, y más terrible.

PROCEDIMIENTOS

"Le explicaré cómo se desarrolla el proceso –dijo el oficial-. Yo he sido designado juez de la colonia penitenciaria..." El oficial es joven; es el encargado de continuar la obra del antiguo comandante. En este sentido es su sucesor, pero no cuenta con el poder político que respalda al nuevo comandante, quien no comparte la filosofía práctica –al menos en materia judicial- del antiguo orden. Y no sabe el oficial que la pieza que está por caer en la trampa es él; que es su propia carne la que será atravesada, ensartada, y no inscripta.

Declara el oficial: "Mi principio fundamental es éste: La culpa es siempre indudable". Y pasa a narrar el caso que está por pasar a través de su justicia. Resulta que el condenado se había dormido durante la guardia... bajó la guardia y fue sorprendido por el control de su amo. El amo le cruzó la cara con una fusta. El sirviente se defendió exigiendo que parasen las agresiones y amenazando con agredir en caso contrario. El futuro condenado amenazó: **"arroja ese látigo o te como vivo"**. Y ahora él ha de ser trozado.

El oficial recibió la declaración del capitán (el amo), e inmediatamente dictó sentencia.

Luego hice encadenar al culpable. Todo esto fue muy simple. Si primeramente lo hubiera hecho llamar, y lo hubiera interrogado, sólo habrían surgido confusiones. Habría mentido, y si yo hubiera querido desmentirlo, habría reforzado sus mentiras con nuevas mentiras, y así sucesivamente. Los significantes se explayarían en juegos, con diversas, y dudosas, relaciones a la verdad. Las versiones de los hechos se sucederían en una danza polívoca. En cambio así lo tengo en mi poder, y no se escapará.

La escritura fija una cierta verdad en un espacio material real; el habla es el lugar abierto de la confusión impredecible. En la lógica del oficial estos posibles malentendidos pretenden ser cortados de raíz; es la lógica de poder que deja lugar preponderante a la marcha automática del aparato. Ella opera sobre cuerpos cautivos.

PRIMER INTENTO DE PUESTA EN MARCHA: FALLIDO

Terminadas las explicaciones, comienza la ejecución. Se desnuda al condenado, como se pela un pollo, y se lo coloca bajo la Rastra. Al colocarle la mordaza de fieltro en la boca le viene una náusea y vomita. El vómito se derrama sobre la máquina. El oficial culpa de esto al comandante actual por su falta de apoyo – traducida en la escasa provisión de insumos adecuados y la no observación rigurosa de las reglas para el funcionamiento eficaz, como darle copiosamente de comer al condenado por compasión previamente a la ejecución. El procedimiento ya no es limpio y aceitado: un vómito entorpece el funcionamiento de la máquina, como un retorno, un resto que hace obstáculo; un líquido que el cuerpo derrama sin seguir ninguna directiva que le sea ajena.

CAMBIO DE RÉGIMEN

"Este procedimiento judicial, y este método de castigo... no goza actualmente en nuestra colonia de ningún abierto partidario. Soy su único sostenedor... tanto yo como la obra del antiguo comandante estamos irremediablemente perdidos. ...el nuevo comandante... proyectaba introducir... un nuevo sistema de procedimientos". Pero todo indica que se viene imponiendo "nuestra nueva doctrina compasiva". Se habla de un "antiguo orden". El oficial trata de "conservar el antiguo procedimiento", el cual contaba con apoyo popular; la ejecución tomaba la dimensión de "espectáculo público". El oficial sigue apostando al aparato: "De todos modos, la máquina todavía funciona, y se basta a sí misma".

Pero la evocación no es sólo nostalgia de un orden perdido, refiere sobre todo a formas de producir e intensificar sensaciones: "¡Cómo absorbíamos todos esa expresión de transfiguración que aparecía en el rostro martirizado, cómo nos bañábamos las mejillas en el resplandor de esa justicia, por fin lograda y que tan pronto desaparecería!" En el tiempo actual de la historia hay un teatro sin espectadores, una escena sin voyeur. *"Y al terminar, el cadáver cae como antaño dentro del hoyo, con un movimiento incomprensiblemente suave..."*

Cuando el viajero comunica su opinión contraria al procedimiento y la negativa a colaborar en su favor el oficial libera al prisionero y se coloca –perdido el necesario reconocimiento- en el lugar del condenado.

LA JUSTICIA IMPOSIBLE

Ojo por ojo, diente por diente

El oficial propone al viajero un segundo intento de lectura del diseño. El viajero no puede leer; el oficial lee, descifra, la inscripción que ha decidido tatuar en su propio cuerpo: "**Sé justo**". Luego coloca el papel con la inscripción dentro del Diseñador con lo cual comienza el "montaje de los engranajes". El oficial se despide de su uniforme con adornos.

Reflexiona el viajero: "Si el procedimiento judicial, que tanto significaba para el oficial, estaba realmente tan próximo a su desaparición... entonces **el oficial hacía lo que debía hacer**". El oficial se va a lavar las manos por tercera vez en el tiempo del relato. Es un intento fallido, el agua está sucia. El oficial no se puede lavar las manos; está por entero comprometido en el asunto. Él es un engranaje que desaparecerá junto a las otras piezas.

Ahora se viene un "asombroso trueque de la suerte: ...apenas se cerraron las correas, la máquina comenzó a funcionar; la Cama vibraba, las agujas bailaban sobre la piel, la Rastra subía y bajaba". Un tono erótico –de ese erotismo que comparte su sabor con el terror y la repugnancia- colorea la escena. De pronto el viajero -primer espectador, público elegido en especial- "oyó un ruido arriba, en el Diseñador. Alzó la mirada. ¿Finalmente había decidido andar mal la famosa rueda? Pero era otra cosa. Lentamente, la tapa del diseñador se levantó, y de pronto se abrió del todo. Los dientes de una rueda mugieron y subieron..." El aparato toma decisiones; empieza a escupir ruedas, como una boca. Es un cuerpo, con dientes, con una boca que escupe. Al condenado "las ruedas dentadas lo fascinaban". La dimensión erótica se acrecienta.

"La máquina estaba evidentemente haciéndose trizas; su andar silencioso era ya una mera ilusión... la caída de los engranajes absorbía toda su atención (la del viajero y la del lector)". La destrucción del aparato destructor es lo anormal, lo que falla, se descontrola. La caída del aparato: ya no escribe, no registra. No sirve para escribir la historia. Un Imperio en decadencia. Hacia el final de la narración la confitería donde está enterrado el antiguo comandante "no dejó de causar en el explorador una sensación como de evocación histórica, al permitirle vislumbrar la grandeza de los tiempos idos". El Imperio Austro-Húngaro, hundiéndose entre estertores de vidas humanas y proyectos que se deshacen, puede adivinarse entre estas siluetas. Ya no hay sentencia a aplicar, nada justifica la masacre ni se puede salvar nada de ella; sin palabras resulta la sofisticadamente tecnológica aplicación de la condena a muerte en los nuevos tiempos que señala *ELCP*.

"La Rastra no escribía, sólo pinchaba, y la Cama no hacía girar el cuerpo, sino que lo levantaba temblando hacia las agujas. El explorador quiso hacer algo que pudiera detener el conjunto de la máquina, porque esto no era la tortura que el oficial había buscado, sino una franca matanza". Así no vale, éste no es el juego reglado, cruel, pero regido por su propia –implacable- ley. Torturar no es lo mismo que matar a secas; bajo la escena de cuatro personajes se abre otra escena compuesta de jirones de carne, materia desgarrada, trozos de cuerpo. Territorio demarcado por palabras que destrozan, hacen añicos.

"Y ahora falló también la última función; **el cuerpo no se desprendió de las largas agujas**, manando sangre pendía sobre el hoyo de la sepultura, sin caer". La última función, el momento justo antes de la muerte, ¿acaso podría planificarse?

"En ese momento, casi contra su voluntad, vio **el rostro del cadáver. Era como había sido en vida; no se descubría en él ninguna señal de la prometida redención**; lo que todos los demás habían hallado en la máquina, el oficial no lo había hallado".

La redención implica un rescate; redimir es rescatar al cautivo, liberar. En el sistema de castigo expuesto lo que está en juego es una liberación otorgada por aquellas mismas palabras que cautivaron al cuerpo, ahora sentidas más allá de todo límite, hasta la nada en que hunden al ser vivo. **Aquellas palabras que**

oprimían deben ahora liberar, transformar el cuerpo en tal sentido. Pero antes el hombre pasa por un momento intenso de vivir la muerte antes de caer en la inercia, superando los límites del cuerpo y sus molestias. Era el momento ansiado de la ejecución cuando asistían espectadores en masa. Es cuando, se supone –pues no vuelve nadie a contar-, se leen los signos del cuerpo en el sentido de que la víctima padece una transformación tan radical como ninguna en su vida. Y ello, sabiéndolo morir, no está exento de encanto.

El oficial no puede alcanzar esta liberación; ese estado del cuerpo y del alma más allá de fronteras censuradas por el dolor, por el honor, etc, le está vedado. Él no puede conocer ese tránsito que el dolor certeramente aplicado provocaría, ese soltarse, ser soltado, al borde de la muerte, caminando en torno a la nada con lentitud, con un detenimiento sabroso, en dirección hacia el fin de uno mismo. Para ser redimido en el aparato de la colonia hay que ser un condenado, es menester estar entregado. El hombre libre no aspira a la libertad ni disfruta sus injurias.

La escritura en el cuerpo del oficial es imposible. Se trata de una escritura sin huella, como escribir en la arena o en el agua, mejor. Para el oficial el goce de morir en cubitos a fuego lento no tuvo lugar. Aún desnudo, despojado de sus dignidades, quedó entero y él mismo. Su muerte fue la de un héroe, petrificado en la memoria en el instante trágico, no la de una víctima entregada a la minuciosa recepción de cada letra mortífera, como hubiese querido finalmente partir.

Al entrar en la máquina el oficial hace máquina con ella, y es el cuerpo inanimado el que parece vivir un deslumbrante orgasmo, éste sí hasta su final absoluto, completamente desquiciado. Es el logrado acto fallido. Fin del aparato. Hasta allí llegó esa forma de hacer; de ahí en más otra.

¿SÉ JUSTO...?

El cuento plantea como enigma: ¿cómo leer este artefacto que se logra fallando? "Sé justo"... ¿pero de qué manera? Es imposible cumplir la orden; la justicia no es la misma para cada uno de los cuerpos. En otras palabras, no existe justicia universal y abstracta, despojada de un cuerpo en determinada posición en el mundo. La máquina no reconoce la orden, no le es posible seguir su destino y se acaba. La letra falla en escribir el mandato de justicia. Por debajo de la ley, al mostrarse ésta impotente, estalla el goce. Lo justo, en todo caso, parece asible sólo en particularidades.

Más, también podemos leer que la máquina efectivamente cumple el mandato: así como el oficial, se somete a justicia a sí misma y en ello le toca perecer.

El oficial creyó saber cómo se escribiría su condena, sería así dueño de su destino, pero lo ignoraba, al igual que todos los condenados que habrían perecido allí. La posición de condenado a muerte es de desconocimiento, necesariamente. El saber no se posee, desde cierta posición se detenta. Pero la muerte es el amo absoluto.

Lo que el oficial había, como privilegiado, escrito para ser leído por la máquina y aplicado a su cuerpo, no fue lo que finalmente sucedió. Lo que juega aquí es la imposibilidad radical de conocer la inscripción de la condena sino a través del cuerpo y sus sensaciones –palabras que no se leen como meras palabras, que no admiten polisemia, sino que se imponen con la fuerza del acto. Se trata de un lenguaje imposible de leer en tanto dueño de él, o ser parlante consciente de lo que dice cuando habla. El oficial situado como condenado -condenado a muerte: mortal- tampoco conoce su nombre último, la decisión de la suerte.

EN EL NOMBRE DEL JUEZ

Ahora, ¿de dónde sale este "Sé justo"? ¿Por qué es ésta la sentencia que nombra la falta del oficial? Él, el encargado de aplicar las sentencias de la justicia, no es justo...

En la carta al padre éste aparece como juez: "...este proceso terrible que flota entre tú y nosotros, en el que afirmas constantemente ser el juez... (39) "

El padre tampoco es justo:

Partiendo de tu indudable falta de culpabilidad, **sueles levantar cargos injustos contra otros. ...debiste... haber llevado una vida ejemplar...** (40)

(...)Te ruego, padre, compréndeme bien, éstas habrían sido futesas carentes de toda importancia, que me deprimían sólo porque **tú, el hombre tan enormemente decisivo para mí, no cumplías los preceptos que me imponías.** (41)

Creo que tienes talento educativo; a una persona de tu clase sin duda le hubieses sido útil en su educación... Pero para mí, un niño, **todo lo que me gritabas era precepto divino, nunca lo olvidaba**, lo asimilaba como **el medio fundamental para juzgar el mundo**, sobre todo **para juzgarte a ti**, y **allí fracasabas** totalmente. (42)

Recordando al padre en su tienda dice:

eras un espectáculo digno de verse... (pero) Cosas que al comienzo me habían sido allí naturales, **me torturaron y avergonzaron**, especialmente **tu proceder con el personal.** ...en la Assecurazioni Generali era, en mis tiempos, muy semejante; expliqué al director, no ajustándome totalmente a la verdad, pero tampoco faltando demasiado a ella, que mi despedida se había producido porque **no podía tolerar los insultos**, los que, por otra parte, ni siquiera estaban dirigidos a mí; ya en casa **me había sensibilizado dolorosamente a ello... A ti... te oía y veía** en la tienda, **gritando, insultando y bramando...** Y no solamente insultos, sino **también otras formas de tiranía...** Allí también **recibí la lección de que podías ser injusto**; en mí mismo no lo habría notado tan rápidamente, se había acumulado demasiado sentimiento de culpabilidad, que te daba la razón... (43)

El padre no es justo, es excesivo, goza humillando. Pero en tanto goza, no se sostiene como dueño de los juegos en que supuestamente sería el amo. Se pierde en su exceso, en su goce, en lo que no tiene sentido –no sirve para nada, escapa a la razón utilitaria. Él no es Él: los escritos sitúan a las figuras de autoridad de acuerdo a la lógica que se desprende de someterlos a sus propios mandatos. Por obra de la escritura la ley limita lo inaceptable.

LA MÁQUINA ERÓTICA DE VENGAR

"La confirmada convicción de que, con mi novela, me encuentro en las vergonzosas depresiones que tiene el arte de escribir.

*Sólo así se puede escribir, sólo con esa cohesión,
con esa apertura total de cuerpo y alma."*

Franz Kafka, *Diarios*, 23 de setiembre de 1912,

(en referencia a la escritura de *La condena* en una noche insomne) (44).

"No llegamos al éxtasis más que en la perspectiva de la muerte,
y en la perspectiva de lo que nos aniquila.

Un hombre difiere de un animal en que ciertas sensaciones
lo hieren y lo liquidan en lo más íntimo".

G. Bataille, *Prólogo a Madame Edwarda*. (45)



MAQUINARIA

"En la colonia penal se ilumina particularmente si se entiende que el aparato de tortura inventado por el ex comandante de la colonia penal **es en verdad el lenguaje**".
Giorgio Agamben (46)



El término **máquina** refiere un conjunto de instrumentos que transforman una cierta energía recibida, produciendo efectos. El relato *En la colonia penitenciaria* es una máquina múltiple: produce diversas transformaciones y da cuenta de varios cambios.

En primer lugar este cuento-máquina presenta una máquina: un aparato de aplicar la justicia tatuando en los cuerpos condenas a muerte. Este artefacto de justicia y muerte opera en tanto máquina de escribir. Y en la medida en que opera sobre los cuerpos es también una máquina quirófano, se busca un efecto de cura a través de su ejecución.

El uso de esta máquina protagonista de la narración ha caído en desgracia; su ética es cuestionada por las nuevas autoridades, el desuso en que ha de caer es inminente. Ya se quejaba el oficial de las

insatisfactorias condiciones de mantenimiento del aparato por no destinársele los recursos necesarios al no haber interés en su buen funcionamiento por parte del actual comandante. En la crónica de *ELCP* asistimos a la fase final de su decadencia: de andar fallando pasa a fallar por completo hasta deshacerse.

Uno de los enigmas que se plantean es cómo se destruye, qué poderes, qué mecanismos –allende la voluntad- accionan de manera inédita el artificio desde su interior llevándolo a la aniquilación.

Aun antes de hacerse trizas el mecanismo ya no era el que había sido: el oficial no es matado como correspondía, no se lo transforma sino que se lo mata *en seco*.

Entonces, tenemos una máquina social que cae señalando un cambio de régimen: antiguo y nuevo comandante con procedimientos políticos encontrados. Juega en ello una sensibilidad ante la muerte que ya no es la misma, que no quiere contemplar el desgarrar. La máquina que se diluye traiciona en su movimiento la lealtad del oficial; agregándose a ello que él está muerto: nada sostiene ya la bandera del antiguo orden con su tratamiento de los cuerpos/moldeamiento de las almas. El artefacto en juego hace deshaciendo y se deshace, descontrolado, de modo imprevisto e imprevisible para fascinación y horror de los espectadores; tiene vida propia, está animado, embrujado tal vez; en todo caso manejado por poderes desconocidos, nuevos, y de apariencia brutal y caótica. Este dispositivo –social, político, económico, erótico- que se desarticula no da lugar –ni podría darlo- a una ausencia de control; por el contrario, se trata de otro control, aun más eficaz, pues su complejidad lo torna muy difícilmente asible.

Lo demoníaco del poder destructor se acusa fuera de las manos humanas y de súbita irrupción (allí donde debe suceder todo lo contrario), es radicalmente diferente de lo cruel conocido. Un automatismo juega la posición del sujeto víctima: no es el acusado quien se quiso liberar, ni siquiera era consciente de su lugar, no luchó por su absolución; las cosas sucedieron de tal modo. La Guerra del 14 inauguraba y desplegaba fastuosamente su tecnología para deshacer enemigos. Una verdadera máquina de muerte. En este sentido la justicia del oficial se pretendía tan perfecta como para terminar en el sacrificio de sí. Pero un sacrificio sin los rituales que le confieren significación nada vale; deviene muerte a secas, sin gloria, ni honor, ni justicia que lo hagan valer algo. Fuera de esa estética de adornos que acompañaba la escritura verdadera en el cuerpo del condenado. Es el absurdo de la muerte en la guerra, el triunfo a lo Pirro de cada guerra. La muerte todo lo borra, sin esperanza de renovación, sin ganancias que justifiquen las pérdidas, sin perdón –la culpa no hace falta. El enunciado "la culpa es siempre indudable" juega un equívoco crucial; **la culpa es indudable, el culpable no.**

ELCP escribe la historia de una **venganza**: la del autor de la máquina cuento. Éste es el relato de una desobediencia, pero con un cordero disfrazado de lobo, un lobo que deviene cordero en el interjuego de las circunstancias. Una sustitución, notoria y central, que la narración produce es la sentencia "Honra atus superiores" por el imperativo "Sé justo". Este giro de los acontecimientos ocupa una posición medular en el cuerpo de este justiciero aparato de letras.

La sentencia del condenado consiste en escribir sobre su cuerpo la disposición que ha violado. Su propia falta lo marcaría hasta la muerte, pero el relato marcha alterando las predicciones: **"asombroso trueque de la suerte... esto era la venganza"**. El enunciado que habría provocado el proceso del condenado cumple, de forma impensada, al pie de la letra al fin, su amenaza: **"arroja ese látigo o te como vivo"**.

La venganza es la forma de hacer justicia elegida por aquel niño enmudecido, quien padecía con los empleados y con los hijos denigrados por el padre; ahora –escritor- toma la palabra y aplica su poder.

El propio texto *ELCP* constituye una máquina de operar inversiones, invertir situaciones. Las injurias mortíferas se tornan literatura. El cuerpo paciente de las palabras criminales se erige en creador de su obra. Y en ello el goce se convierte en placer.

PARTÍCULAS ERÓGENAS

"el átomo es simplemente un elemento de significancia que vuela"
J. Lacan, *Encore*. (47)

La dimensión erótica de la escena que monta el cuento se produce, por una parte, a partir de su poder de fascinación. A medida que el dispositivo funciona explotando, la mirada permanece petrificada, erecta, al costo del riesgo de vida. Cuando el viajero ordena al soldado y al condenado "volved a casa" el condenado considera la orden como un castigo y permanece en tanto espectador de la acción de la máquina sobre el oficial: "el condenado olvidó por completo la orden del viajero, **las ruedas dentadas lo fascinaban**"; queda allí inmovilizado por ese poder que se ejerce sobre él a través de su contemplación, pese al temor que le produce el comienzo de la caída de cada nueva pieza. Las partes que se desprenden parecen interminables y resulta imposible prever donde caerán; podrían atravesar el ojo de los observadores, o cualquier otra zona de sus cuerpos. Pero ellos no se mueven, están ensartados, son esa parte de la escena.

Por otra parte, los cambios en los mecanismos de control social afectan a la mecánica de composición de los cuerpos humanos. Una nueva anatomía y un giro de la erótica, ya no escriben su mensaje en *el* cuerpo unitario, sino que esparcen trozos de carne por el universo, como una boca que devora escupiendo sus dientes. Así avanza, desperdigándose, el control que Deleuze llamó gaseoso. El cuerpo encastrado se torna esparcimiento de pedazos. El dispositivo de control que se abre paso hace volar los fragmentos del cuerpo de la máquina, del cuerpo-máquina, de esa máquina que era el cuerpo humano; montado en cada uno de esos trozos vuela él mismo.

Las letras escriben el cuerpo inventando nuevos agujeros, multiplicando sus compuertas. Por ellos se pierden partículas de goce. En lo diminuto se viaja más ligero. El cuerpo roto se explora en sus pedazos. El deshacerse opera como vehículo de goce. En las esquirlas se explota hacia lo lejos. Eros en tanto movimiento de descomposición. Las letras abren espacios por donde desparramar el cuerpo. A través de tales líneas de fuga es posible devenir otros. Fragmentos inéditos. Las letras escriben porque agujerean: dibujan contornos de espacios vacíos; hacen lugares.

En la colonia penitenciaria –elípticamente- se ve: hay una erótica del destrozamiento en tanto gozar de ser destrozado. El ser del título, del membrete, es reventado por palabras, términos que hacen deshacerse. *ELCP* produce un giro en el tratamiento de las palabras a través del cual ellas zafan de su antiguo lugar de implante. Tirar a la arena ciertos enunciados venenosos y dejar que se revienten unos a otros puede constituir un espectáculo de sumo agrado, con la enorme ventaja de dejar a alguien fuera. Un cuerpo ha fugado del sitio donde se lo esperaba; otro debe perecer en cierto orden de cosas que a su vez se desmorona.

ELCP es el resto que nos ha quedado de ese trabajo a través del cual Franz Kafka pudo -en la medida de sus posibilidades y mediante la escritura- convertir sus heridas en objeto estético. Al mismo tiempo da cuenta de su inmenso goce mortificado en los encuentros con el lenguaje, donde su cuerpo se hace texto, enhebrándose en las palabras por el acto de escribir.

Ana Grynbaum

Montevideo, octubre de 2005.-

Notas

(1) G. Bataille, "Prólogo a Madame Edwarda", *El erotismo*, Tusquets Editores, México, 1997, p. 365.

(2) F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, p. 86

(3) *Ibid.*, p. 185.

(4) *Ibid.*, p. 23.

(5) *Ibid.*, p. 27.



- (6) Ibid., p. 50.
- (7) Ibid., pp. 57-58.
- (8) Ibid., pp. 280-281.
- (9) R. Stach, *Los años decisivos*, Siglo XXI de España Editores, 2003, p. 600.
- (10) L. A. Séneca, "De la constancia del sabio", *Los siete libros de la sabiduría*, Edicomunicación, Barcelona, 1995, p. 133.
- (11) J. Assandri, "El arte de la injuria", *Una analítica pariasitaria, raro, muy raro*, Litoral N° 33, Ediciones Literales, Córdoba, noviembre de 2003.
- (12) F. Kafka, *Carta a mi padre y otros escritos*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, p. 14.
- (13) Ibid., p. 14.
- (14) Op. cit, pp. 150-151.
- (15) Ibid., p. 148.
- (16) Ibid., p. 131.
- (17) Ibid., p. 133.
- (18) Ibid., p. 149.
- (19) Ibid., p. 149.
- (20) Ibid., p. 153.
- (21) Ibid., p. 154.
- (22) Op. cit., pp. 157 y 158.
- (23) J. Lacan, "Aún", *El Seminario*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 84.
- (24) F. Kafka, *Carta a mi padre y otros escritos*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, p. 21.
- (25) Ibid., p. 16.
- (26) Ibid., p. 17.
- (27) Ibid., pp. 17 y 18.
- (28) Ibid., p. 11.
- (29) Franz Kafka, *Carta a mi padre y otros escritos*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, pp. 18 y 19.
- (30) Ibid., p. 21.
- (31) Ibid., p. 23.

- (32) J. Lacan, "Aún", *El Seminario*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 69.
- (33) *Ibid.*, p. 32.
- (34) Franz Kafka, *Carta a mi padre y otros escritos*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, pp. 34 y 35.
- (35) *Ibid.*, pp. 45.
- (36) F. Kafka, "*En la colonia penitenciaria*", *La condena*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1964. Todas las citas del relato son tomadas de esta edición.
- (37) J. Lacan, "Aún", *El Seminario*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 69.
- (38) *Ibid.*, p. 63.
- (39) F. Kafka, *Carta a mi padre y otros escritos*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, pp. 27.
- (40) *Ibid.*, p. 32.
- (41) *Ibid.*, p. 15.
- (42) *Ibid.*, p. 15.
- (43) *Ibid.*, p. 23.
- (44) F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, p. 182.
- (45) *Op. cit.*, p. 367.
- (46) G. Agamben, *Idea de la prosa*, Ediciones Península, Barcelona, 1988, pp. 99.
- (47) J. Lacan, "Aún", *El Seminario*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 87.

Pedro Páramo

Una lectura psicoanalítica

María del Carmen Franco Chávez

La producción de la obra *Pedro Páramo* parece acercarse a la realización de un deseo imposible: La obra maestra inimitable, incluso para el autor mismo. Después de esas dos obras maestras (*Pedro Páramo* y *El llano en llamas*) Rulfo ya no quiso o no pudo siquiera acercarse a lo que había hecho. "Ya dije lo que tenía que decir", era una de sus respuestas ante la pregunta: ¿por qué no escribe? Digno creador de la escuela de la obra maestra, como lo señala su biógrafo Ascencio, no se permitió hacerlo. El cumplimiento del deseo, como se sabe psicoanalíticamente, es imposible, nos acerca a la muerte, en este caso a la muerte de la producción literaria.

Todo lo que los conocedores opinan acerca de *Pedro Páramo* indica que la obra vino a subvertir la forma de escribir, la forma de desconstruir y construir la narrativa con la enorme virtud de dejar en el lector el pensamiento de una secuencia de eventos de manera ordenada, y si, es una secuencia de eventos en los que el lector ordena de manera particular dependiendo de sus propios significantes amo.

Considerada por muchos como la obra insuperable, al menos de la segunda mitad del siglo XX, no solo para la literatura mexicana, también para el autor, pero, ¿qué había logrado?, aquél deseo que, como es conocido para los psicoanalistas, nunca se satisface, pero que como estuvo tan cerca, no pudo escribir nada más. Puede pensarse que haya logrado escribir desde el saber textual no referencial, aquél en donde el sentido pierde importancia. El sentido, allí donde confluyen lo imaginario y lo simbólico de los registros lacanianos y que visto bien a bien nos dan el sentido de nuestra vida para no caer en la angustia. Sentido de vida que no tiene sentido alguno, esto es lo que se señala en *Pedro Páramo* en su obra no hay sentido del sentido. Los personajes hablan sin sentido, excepto el que Juan Preciado y/o Rulfo, porque quien escribe, se escribe y se describe aunque sea en una parte de sus personajes, como señala su biógrafo y amigo Juan Ascencio, para los lectores atentos e *Pedro Páramo* se notará de inmediato la historia, la inclusión de la novela familiar de Rulfo como parte importante que alimentaría su narrativa, (Lucas, la cuarraca, Justina, etc.) así como cada lector le da su propio sentido a esa serie de eventos.

Por esa razón puede creerse el por qué Juan Preciado regresa a Comala, y en ese tenor plantear diversas hipótesis: la primera que puede pensarse es por aquél saber no sabido que lo hizo regresar, más allá de cumplir el mandato de su madre, incluso más allá de sus ilusiones, sus sueños y sus esperanzas forjadas alrededor de *Pedro Páramo*. En esta primera aproximación, podría preguntarse ¿Tendría importancia el padre?, ese padre que a primera vista parece que no legó a su hijo Juan el apellido ni el nombre-del-padre ¿o sí a través del odio de Doloritas? Juan Páramo debió llamarse, sin embargo llevaba el apellido de la madre: Preciado. ¿Sería su hijo Juan tan Preciado para su ella, que lo instruyó para ir a Comala para enfrentarse al padre?

En otra posible respuesta, de manera simplista podría pensarse que a partir de la ausencia y la falta de separación entre madre e hijo, Juan Preciado pudiera tener esas visiones de muertos, que tal vez podrían pasar por alucinaciones. O bien, por el contrario, en una tercera hipótesis, la instauración del nombre-del-padre a través de Doloritas que llena de rencor nunca volvió a Comala y envió a su hijo en su lugar a cobrar todo lo que les debía, a intentar como todo neurótico, restaurar la falta en que lo puso.

Juan Preciado no importó nunca a *Pedro Páramo*, para él los hijos eran desechos de las mujeres con las que se relacionaba, no los despreciaba pero tampoco los quería, no tenían nada que ver con él, aún así *Pedro Páramo* los llevaba a bautizar a inscribirlos en el mundo de los católicos, tendrían un padre, el padre de todos, el gran Otro: Dios. Tal es el caso por lo menos de Abundio y puede pensarse que el de Juan Preciado. El caso de Miguel a quien sí dio su nombre, la identificación lo llevó a encontrar la muerte. No se sabe nada de esa relación paterna, de cualquier modo Miguel era un Páramo digno hijo de su padre, como *Pedro* lo era de Lucas, quien no tenía ninguna esperanza en él, sin embargo *Pedro Páramo* encontró la manera de demostrarse a sí mismo y a su padre lo equivocado que estaba.

Si se sigue la tercera hipótesis, puede pensarse que Juan Preciado buscaba conocer a su padre, es posible también pensar que buscara instaurar su nombre en él, la implantación de la ley, la separación de la madre, aquello que lo inscribiera en el mundo de los sujetos neuróticos aquél deseo de encontrar al padre, para saber de él, para encontrar su saber, su nombramiento, aquello que lo pudo haber separado de su madre Doloritas, o en otra posibilidad en busca del desprecio de Pedro Páramo, de su indiferencia de aquello que pudo reclamarse, de aquello que hizo mella gracias a Dolores en Juan Preciado, de aquello que pudo haberlo marcado, reclamar por el olvido que lo marcó, que lo señaló, que lo inscribió en el mundo hablante. ¿Acaso muerto o ausente Pedro Páramo no podía inscribir algo en su hijo?, ¿cuáles eran esos sueños e ilusiones de las que se fue llenando Juan Preciado?, ¿de posesión de bienes y tierras?, ¿o bien de recorrer con la mirada lo que su madre había descrito?, ¿o de conocimiento y reconocimiento del padre? ¿Esperanza de qué?, ¿de buscar su origen, su linaje? o ¿de todas las posibilidades citadas y otras que se escapan?

Juan Preciado jamás habla con el espíritu de rencor vivo de Pedro Páramo. Escucha los murmullos. Los revive al igual que todos los lectores, cada vez que se abre Pedro Páramo, Comala despierta y se puede incluso escuchar los murmullos que están dirigidos a los lectores. Misión que no pudo cumplir, su misión era reclamarle, cobrarle a Pedro Páramo el olvido, sumisión al deseo de su madre, sumisión pactada con su propio deseo, él formó un mundo alrededor de la esperanza que era Pedro Páramo.

La forma en que esperaba ver a Comala gracias a la mirada y a las palabras de su madre nunca se pudo hacer realidad. Lugares que Juan Preciado nunca vio, nunca encontró, la ilusión, los sueños y las esperanzas de la plenitud de Comala, de los olores, de las sensaciones en la piel, de la mirada de la abundancia, nada de aquellas descripciones de los valles frondosos quedaba, porque en un lugar de muertos no existen tales cosas, solo fantasmas en el sentido también psicoanalítico, recuerdos que se repiten hasta la eternidad hasta que no haya nadie para evocarlos, hasta que no haya algún lector.

El lenguaje rulfiano no solo juega con los significantes de manera lugareña sino con el sentido y como nos explica el saber psicoanalítico, el juego de la cadena significante dice más de lo que se quiere decir. Rulfo aquél con reminiscencias de dos instituciones, la iglesia y el ejército, ¿habla acaso de sí mismo? Aquél que busca al padre muerto, que como se sabe en psicoanálisis nunca se hace más presente la ley del padre que cuando está muerto. Rulfo que juega con su lugar de nacimiento y con la fecha del mismo, muchas versiones hay al respecto dadas por el propio Rulfo, en esta fabulación de los hechos, en esta metamorfosis de la verdad¹, como si confundir al interlocutor y a los lectores le evitara estar en las coordenadas del espacio y del tiempo. Y, ¿no era eso lo que hace en Pedro Páramo, deshacer las coordenadas tiempo y espacio?, por eso desconstruye el tiempo y el espacio que se vuelven efectos de la palabra, efectos del sentido. Por eso identificamos un Rulfo que habla de la vida misma en el campo en los tiempos de la cristiada, desmitificando cualquier visión idealizada de la vida campirana, el lenguaje se utiliza de manera común como lo usa la gente que habla en auténtica lalangué lacaniana. Rulfo habla del poder a través del cacicazgo, sacerdotes vendedores de perdones, incesto, violaciones, engaños.

¿Cuándo muere Juan Preciado?, es una pregunta intrigante para los lectores de Rulfo, a quién él parecía no darle importancia, ¿qué importancia tendría?, ¿acaso estaba vivo cuando llegó?, o los susurros de los muertos donde quedaron atrapados en un tiempo y un espacio, recuerdan y repiten hasta el infinito esos momentos que tienen alguna significación ¿para quién?, ¿para quién hablan los muertos? sino es para los lectores de Pedro Páramo.

Parece que Juan Preciado llega a Comala y las ánimas empiezan a recordar nuevamente lo sucedido, se puede decir que nuevamente porque Juan Preciado llega una vez, uno puede suponer que llegan muchos viajeros, no todos hijos de Pedro Páramo (o sí) y entonces los murmullos de las ánimas vuelven a transitar sobre la desolada Comala.

Después de todo ¿quién podría decir lo que sucedió en Comala? Puede aventurarse como se señala al principio del documento que cada uno lee su propio Pedro Páramo. Con aquellos significantes amo que están ahí para que alguien los lea y tengan sentido.

Por eso Rulfo es genial, a pesar de ser una novela corta relativamente, está plagada de significantes que tocan a muchos en la lectura, quizá sean las palabras lugareñas que nos resuenan a los mexicanos, o bien sea la forma en que se juega con los tiempos la que nos seduce porque bien sabemos que la verdad es no

toda y dado que es así, los simbolismos pueden acomodarse al gusto del escritor y por supuesto al de quienes lo leemos desmitificando la supuesta comunicación entre autor y lectores.

Solo hay un elemento que hace al pretendido Amo Pedro Páramo encontrarse en su condición de sujeto de frente a la castración y caer como todos los grandes Otros: el amor imposible de Susana Sanjuan. Él, dueño de todas las tierras, dueño de vidas, hombres y mujeres, excepto de una, que no se somete, que lo coloca en la angustia, que le hace preguntarse sobre su intrigante mundo privado: Susana Sanjuán, ese amor es algo con lo que no puede Pedro Páramo. Aquella ilusión de niño que vino a formar su más grande obsesión: el amor a Susana con la que volaba papalotes, con la que correteaba en el río en sus desnudos cuerpos infantiles. Susana Sanjuán que jamás se interesó en ser la más querida de Pedro Páramo, la que suspiraba por otro que la había hecho sentir mujer, por Florencio que no era nadie, pero tenía lo que Pedro Páramo no tenía: su amor, su deseo, sus pensamientos.

Aquél sujeto capaz de negociar con quienes había que hacerlo (siempre preguntaba quién o quiénes, no cuándo, no dónde, no cómo, no cuánto), Colocándose en ese lugar de Amo, dirigiéndose a otros, siempre con minúsculas, a los esclavos, de tal manera que lo que se producía siempre era la aparición de sus faltas y también así aparecen los sujetos tachados en el lugar de la verdad, porque este discurso indica la manera en que un sujeto se somete a la enunciación de un mandamiento. Pedro Páramo hace uso de ello. Conocedor de las pasiones, debilidades humanas, deseos de hombres y mujeres, trata de ser amo de sí mismo, sin embargo, ese hombre no logró el amor de Susana Sanjuán, ese que no entendió el mundo interno de ella, pudo tenerla cerca, pudo estar incluso con ella, pero ella no estaba ahí, estaba en otra parte con Florencio, de ahí que el desmoronamiento de Pedro Páramo venga a ilustrar como siempre la caída inevitable del Gran Otro, que de cualquier forma no dejó de mostrar su poder al condenar a Comala a la desolación y a la muerte por no haberse enlutado por la muerte de la mujer que quería y en su lugar, hacer una fiesta duradera. Un acto, una actuación ante la imposibilidad de ser escuchados por el señor del poder. Una revelación, Comala se reveló en cualquier sentido que pueda leerse, se dejó ver y eso lo condenó a la muerte.

Pedro Páramo, la piedra seca, se desmoronó, se hizo pedazos. De modo que Juan Preciado no pudo encontrar ni siquiera el fantasma de su Padre, lo que encontró fue el no-hombre-del-padre en esa dialéctica que se tiene en la neurosis respecto al padre.

De cualquier forma, el padre siempre falla, porque la muerte de Pedro Páramo al igual que la del padre primordial desde siempre, era lo que garantizaba la instauración de la ley en el mundo simbólico para Juan Preciado.

¿Cuál es el deseo del escritor?, ¿escribir aquello que hable de si mismo?, ¿hermosear la falta constitutiva señalándola como hacen todos artistas?, ¿de lo que vivió y lo entendió de una manera determinada?, ¿aquello que cubrió con laberínticos sucesos y voces?. Nunca lo sabremos de sus propias palabras, el deseo es inconsciente así como el goce lo es. Sin embargo, como las palabras dicen más de lo que se quiere decir, podemos pensar que algo de esa tristeza constitutiva (que no endógena) de Rulfo está en su obra, que como inteligentemente supone su biógrafo Ascencio Juan

Rulfo relaciona de cierta manera, es el caso de las noches estrelladas y la aparición de venus cerca de la luna, la lluvia de estrellas con la muerte de su madre y su soledad. O bien, la muerte de su padre en un asesinato por rencor guardado de un mozo que se envalentonó y mató al amo. Escribir, porque no había otra salida, porque la letra está en lo real y las palabras en lo simbólico, "porque para escribir se sufre en serio", ¿porqué así algo que no tiene sentido tendría el semblante de tenerlo. Escribir dos obras maestras y nada más. Cualquier artista en casi cualquier campo, quisiera inscribir una de sus obras en el reconocimiento de las obras maestras universales. Rulfo escribió poco pero eso poco está inscrito en las Obras maestras de la literatura universal. Después de eso, vivir de aviador, de becario o de cualquiera otra cosa, que le impidiera disfrutar su logro. Maestro de la hipérbole, citando al propio Ascencio, puede decirse que era el más modesto de la creación, siempre haciendo referencia a su poca valía provocaba palabras contrarias de exaltación.

Siguiendo el curso del análisis expuesto hasta ahora podría pensarse que ante esas monumentales obras que había escrito, las palabras ya no parecían dictadas, como en Pedro Páramo. ¿Dictadas por quién, sino por el deseo mismo de escribirse?. Las palabras ya no fluían y finalmente no tenía más que decir, ya lo había dicho todo en esas dos obras fundamentales de la literatura mundial. Aquí cabe la pregunta ¿qué era

lo que mantenía vivo a Juan Rulfo?, ¿hacia dónde se dirigía su deseo?, Tal como puede suponerse era el reconocimiento a nivel mundial, tener la traducción de su obra en múltiples idiomas, el verse reconocido por el mundo entero y al mismo tiempo evitar escribir, para no confrontarse con lo inimitable, con el vacío en su máxima expresión, como todo ser humano entre el goce y el deseo.

Quizá por eso esta novela convoca, mueve, conmueve porque es una manera subversiva de señalar el desencuentro, la falta de sentido, la verdad, la castración y a partir de esa imposibilidad decidir si nos quedamos enterrados o con todo y eso hacemos algo.

Notas

1 Versión de su biógrafo Ascencio, en *Un extraño en la tierra*. Biografía de Juan Rulfo, México, Debate, 2005.

2. Entrevista citada en "Qué hace un novelista" por John Dos Passos, traducción de Alejandro Meneses, en *Crítica*, no 80, feb-mar del 2000, pp. 2.14 citada en Ascencio Juan. *Un extraño en la tierra*, México, Debate, 2005.

Erótica de la retórica *clariana* en 'El dúo de la tos' (de Leopoldo García de las Alas y Ureña (1852-1901), Clarín)

José Mayoralas

«To beg the question»: relectura de esos *horresco referens* o paradigmas inaugurales

Un trabajo de tesis doctoral, realizado por Laura de los Ríos en la Universidad de Columbia (Nueva York) allá por el año 1948 sobre *Los cuentos morales* de Clarín (Leopoldo García de las Alas y Breña 1852-1901), fue el detonante del presente estudio lacaniano sobre *El dúo de la tos*. Su tram(p)a 1, que nosotros reconsideramos rapsódicamente aquí por mor a razones de índole pedagógica, es muy sencilla. Así la resumía la mencionada doctoranda por aquel entonces: «Alrededor del literario tema de la tuberculosis, Clarín construye como una obra musical este dúo, diálogo amoroso por medio de las notas de dos toses: la tos de él, el bulto del cuarto 35 [sic!] de un hotel-balneario del Norte, y la de ella, bulto en el balcón del cuarto 32 del mismo hotel. Atrevido, inquietante y poético todo el cuento, no hay en él nombres, no hay descripción física; los personajes ni se ven, ni los vemos. En la noche veraniega, cada uno desde su balcón se escucha, y por este dúo sus almas se comunican (...) El cuento es un prodigioso análisis de dos almas en "pena de amor" y dolor físico (...) ¡Qué lejos de las románticas creaciones alrededor de los tísicos o de los cuadros más realistas y macabros de sanatorios y hospitales, y qué cerca de las interpretaciones a lo Tomás Mann!» 2.

Con este rapsódico resumen, Laura de los Ríos despachaba la tram(p)a (o significado) de un pequeño pero denso volumen *Significante* cuyo (abultado) goce (Real) quedaba sin descifrar 3. Las mismas consideraciones se imponen para Samblancat Neus cuando habla de «La soledad sonora en El dúo de la tos» 4, mientras que Carolyn Richmond alude al «triste y lírico cuento *El dúo de la tos*» 5. Jean-François Botrel da un paso más y alude a un «tal vez, reprimido erotismo» 6. Luego añade que se trata de «esa corriente de erotismo recóndito y asociado con un sentimiento de culpabilidad, expresión virtual de una libido a la que se le da así metafórico y eufemístico paso».

Tales derivas psicologizantes provienen de una larga tradición académico-universitaria que había convertido el discurso crítico-literario en ese fetiche fosilizado que Barthes llamará *littérature-objet*. Los *studia humanitatis* sacralizaron la literatura vía Institución académica. El laicismo positivista de las diferentes *ratio* se encargó luego de desacralizarlos, pero sin dejar por ello de institucionalizarlos conservando ciertos rescoldos religioso-metafísicos. La misma Institución irá imponiendo a la creación poética la férrea mordaza del diccionario a partir de lo etimológica o «académicamente correcto» y así sucesivamente... Con tales presupuestos metodológicos, los autores arriba mencionados han quedado atrapados por la sibilina puesta en escena de este magistral, pero engañoso, artificio retórico-literario. De ahí que Laura de los Ríos lo presente como «el literario tema de la tuberculosis» sostenido en un «prodigioso análisis de dos almas en pena de amor y dolor físico». Y nuestra contrarréplica no se hace espera. Podemos formularla así: ¿no sería más pertinente desentrañar «el literario tema de la tuberculosis» de estas «dos almas en "pena de amor" y dolor físico» considerándolo «a la luz» de esos oscuros «bultos» que destilan *borrosidad* y *ensombrecen* todo lo que les rodea? ¿No nos invita un «bulto», máxime si se trata de un par de «bul-tos», como es aquí el caso, a que consideremos lo que este borroso o difuso *dúo* (de la tos) borra u obnubila 7? ¿Estamos frente a la oscura erótica de un inconmensurable gozo clariniano que subyace bajo la difusa y confusa amalgama de *vultus* 8 en *bul>tos*? Quizá sea por ahí por donde debiéramos llegar a dilucidar, a la letra, lo que dicha *opacidad* evoca y convoca: ¿un gozo desconocido (porque *Real*) que sólo se abre paso a través de la máscara loca de la literatura? ¿Discurso especular, en espejo mate, de un 'entre-dos' que se da a leer como un *dúo tusígeno-musical* cuyas *toses* se superponen como el (síntoma-)conglomerado «bul-tos»?

Ya en los comienzos del psicoanálisis Jung hablaba de «sombra» para referirse a ese lugar oscuro del Yo... Freud se ocupó de la sombra en *Tótem y Tabú* (1912). Lacan hará del engaño de la imagen del Sujeto en el espejo la piedra angular de su teoría acerca de la formación del yo, unidad constituida imaginaria, especularmente. Lacan repetirá que «en esta materia de lo visible todo es trampa». Es más, la borrosidad (del síntoma) –según dice en *El sujeto por fin cuestionado*– representa irrupción dolorosa de verdad... G. Bataille será también sensible a esa sombra indomeñable y opaca que él llamará «la part maudite»...

En lo que a nosotros respecta, de lo que se trata es de desarticular la enmarañada y petrificada borrosidad tusígena y escópica –plasmada en dos emblemáticos «bul-tos»- a fin de ‘iluminar’ ese oscuro gozo o «jouissance» de una muy *sui generis* estética *dark* clariniana que conviene dilucidar 9. Y ello por la sencilla razón de que este *dúo de la tos* no estuvo jamás infectado por el bacilo de Koch. Razón por la cual ninguno de los «bultos» guarda relación alguna con el trágico final de John Keats, que murió tosiendo, agobiado por la tisis. Advertencia obvia o verdad de Perogrullo, pero no tenerlo en cuenta supondría embelesarse de nuevo en el más puro e ingenuo verismo superficial de corte referencial o psicologizante.

El oscuro y *unheimlich* ‘Hotel del Águila’

Nosotros, ni que decir tiene, abordamos de muy otra manera eso que Laura de los Ríos considera, lisa y llanamente, «el literario tema de a tuberculosis», « las notas de dos toses» de « dos almas en "pena de amor" y dolor físico » y otros tantos clichés por el estilo. La lectura de Lacan *et non solum...* nos va a permitir ‘sacar a la luz’ todo aquello que escapó a la mencionada doctoranda o que sencillamente denominaba lo «Atrevido, inquietante y poético de todo el cuento» sin explicarlo jamás.

Pues bien, nada más empezar el relato, una paradójica, sintomática y pregnante ‘sombra’ planea e impregna todo lo que la rodea. Dice así:

*El gran hotel del Águila tiende su enorme sombra sobre las aguas dormidas de la dársena...
(Subrayado por nosotros, J. Mayoralas) 10*

Tan pronto como el (*hotel del*) *Águila* aparece, desaparece la *visión* y la *luz* que tan emblemático pájaro podía hacer esperar... Adelantándonos a posteriores consideraciones, ‘vislumbramos’, ya desde el comienzo, la manifiesta contradicción que existe entre la aguda *visión* que, en teoría, incumbe al «Águila» 11 y la *borrosa sombra* que proyecta y rodea al *unheimlich Hotel del Águila*. La mala *visión* manifiesta constituye, *a todas luces*, un trampolín para ver o ‘vislumbrar’ lo invisible, como afirmara ya Jonathan Swift. Algo que, sintomáticamente, ha pasado desapercibido para Laura de los Ríos.

Sabido es que lo oscuro evoca pasiones, convoca afectos y delata un gozo desconocido (porque Real). El tema viene de muy antiguo y llega hasta nuestros días... Y la pregunta no se hace espera: ¿qué tipo de gozo se enuncia tras este sombrío decorado geométrico-hotelerero que incluye –en tanto que *mise en abîme*- el perfil borroso y difuso de 2 sombras o «bultos» que protagonizan una ‘tos a dúo’ en plena penumbra? Naturalmente, la respuesta sí que se hace esperar.

En efecto, la reiterada disposición escópico-invocante del relato nos lleva a pensar que el narrador *clariniano*, sumido en un momento de perplejidad y deslumbramiento ante una sorprendente y sorpresiva *novedad*, parpadea hasta que inmoviliza y fija, mediante «arrêt sur l’image», este cronotopo geométrico-hotelerero 12, ya que, según se dice, estamos frente a

*Un inmenso caserón cuadrado
que se yergue en pleno
silencio de la noche nublada,*

Se comprende entonces que la oscuridad aflore por doquier para ir dejando paso a lo perennemente sombrío, difuso, borroso y *unheimlich* que rodea a este clínico-balneario-casero-hotelerero 13,

Los vapores de la dársena, las panzudas gabarras 14 (...) parecen ahora sombras en la sombra.

Y en medio de esta *sombría* y *unheimlich* caracterización medio-ambiental, que se diría ahora, todo duerme:

El pueblo, de comerciantes y bañistas, duerme; la casa duerme

Y para más señas se habla de

... el sueño del dúo de la tos

María Chévez apostilla que en «las glosas del sueño, por ejemplo, cuando el soñante está diciendo que es borroso, suele acontecer que después de esto aparece una reminiscencia infantil» 15 ¿De qué reminiscencia clariniana puede tratarse aquí?

Es más, se especifica que se trata de

un sueño un poco teñido de fiebre

A lo cual hay que añadir, de manera complementaria, que el relato hace hincapié en la irrupción de un *Imaginario* un tanto fantasmagórico,

En la oscuridad el agua toma la palabra y brilla un poco, cual una aprehensión óptica (...) en aquellas tinieblas (...) la imaginación recomponiendo las vagas formas

De sombra en sombra, lo negro se superpone a lo negro,

Mira el 36 y percibe un bulto más negro que la oscuridad ambiente, del matiz de las gabarras de abajo.

Lo que miro nunca es lo que quiero ver. Y así hasta que Clarín hace de sus dos 'tísicos' unos «bultos» que son sombras entre sombras

De repente desapareció una claridad lejana, produciendo el efecto de un relámpago que se nota después que pasó.

Tras lo cual, algo «brilla» detrás de lo *Simbólico*

cual una aprensión óptica, como un dejo de luz desaparecida, en la retina, fosforescencia que padece ilusión de los nervios

Por eso decimos que este imaginario nocturno y «ensombrecido» es extra-Simbólico o fantasmático, algo que, según nuestra tesis, esconde o enmascara gozo, por eso brilla por detrás de lo Simbólico.

Tanto es así, que la dolorosa 'tos' de ambos tísicos se convierte en una especie de 'seducción fónico-invocante' que llega a despertar las más que desafortunadas ensoñaciones eróticas que los dos protagonistas comparten deliciosamente mientras «tosen»

«Estamos cantando un dúo», pensó; y hasta sintió cierta alarma de pudor, como si aquello fuera indiscreto, un cita en la noche

Si a ello añadimos la «desesperada situación existencial» de estos tísicos

«Se está aquí más solo que en la calle, tan solo como en el desierto», piensa un bulto, un hombre envuelto en un amplio abrigo de verano

y la «marginalidad social» en la que la «tuberculosis sociológica» sume a los dos «bul-tos»

El número 36, un hombre de treinta años, familiarizado con la desesperación, sólo en el mundo, sin más compañía que los recuerdos del hogar paterno, perdidos allá en lontananzas de desgracias y errores, y una sentencia de muerte pegada al pecho, como una factura de viaje a un bulto en un ferrocarril

podemos empezar a dilucidar los ingredientes (del goce) que destila tan sombrío archisemema 'casero-hotelero'. Archisemema Significante cuyo disfórico funcionamiento urge auscultar» *hic et nunc* y al margen del realismo de su mimesis y de su diégesis. Debemos desembarazarnos de la exclusiva idolatría de la mimesis en literatura: «Le langage, avant de signifier quelque chose, signifie pour quelqu'un» 16. ¿Qué sentido tendría parafrasear de nuevo el relato clariniano, a la manera de Laura de los Ríos, reduciéndolo a un mero signo repetitivo-diferencial con respecto a *La Dame aux camélias* (1848) de A. Dumas (hijo) y *Der Zauberberg* (1924) de T. Mann? Luego, ¿qué se repite cuando se repite? J.-A. Miller recuerda que «La repetición aparece como la función simbólica que evita el mal encuentro con lo sexual ». Se trata de ¿una pregunta por la pareja sexual? ¿La (no-)relación sexual *del dúo...*?

Por la vía del equívoco y de lo borroso...

Dejarse aturdir por el (significado del) signo es, tanto para la crítica literaria de la ficción como para el psicoanálisis, entrar en vía muerta. El signo pre-lingüístico o semiótico tiende a ser bi-unívoco, y eso parece muy tranquilizador pero es falso o reductor, ya que el investigador tiene que lidiar con un *Significante* siempre equívoco, por definición, y con una literatura que es, como mínimo, un *moebiano* palimpsesto o rompecabezas de *letras...* Lo poético es equívoco, lo lógico es biunívoco. Así consideramos nosotros la equívoca y lancinante borrosidad de *El dúo de la tos*. No nos cansaremos de precisar que los enunciados no valen por sí, por lo explícito, por la anécdota en sí relatada, sino por lo que la narración destila entre los intersticios de sus déficits laterales y literales. Y nueva pista (¡a la vista!): tanto lo rechazado como la castración es siempre dual ¿Cómo aquí el *dúo*?). En "De Otro al otro", Laca dice « lo que del hecho no se puede decir está designado en el decir por su falta y esto es la verdad » 17.

Si, según una larga tradición lacaniana, no tenemos acceso (directo) a lo *Real* de un goce («jouissance») siempre obnubilado, dado que éste no logra traspasar los desfiladeros del Significante que le sirven de dique, la única manera de gozar (*Real*, pulsionalmente) es fantaseando un *Imaginario* 'entre-dos' (*dúo de la tos*) que burla prescripciones y prohibiciones confusa, opaca, sombría y *tusígenamente...* A cualquier marca o estímulo que ha sido 'borrado' puede adherirse o 'enquistarse' cualquier Significante. Con el traz(ad)o sombrío, sombreado o ensombrecido de *El hotel del Águila* y de sus 2 «bultos» tosiendo febril, penosa y tuberculosamente en la oscuridad de la noche, el imaginario clariniano recurre a lo borroso 18 o difuso para dar cuenta de lo invisible-borrado-censurado que lo *Simbólico* no domina de lo *Real*. En eso consiste el misterio mismo de la memoria (infidel) y de muchas de sus manifestaciones imaginarias o fantasmáticas 19. ¿Cómo hacer entonces? Lacan nos indica el camino a seguir cuando señala en *El seminario I* que «El síntoma se presenta en primer lugar como un trazo borrado, aproximándose a él es cómo se verá el sentido». No otra cosa estamos haciendo. Para ello se necesita ir despejando al fantasmático imaginario clariniano de su borrosa y ensombrecida ganga retórico-simbólica.

Conviene además subrayar que «Lo borroso del sueño, por lo general, oculta material muy valioso para la interpretación» 20. Tanto es así que lo «borroso o difuso» como lo «nocturno», lo «febril», etc. (de el sueño de *El dúo de la tos*) aflora porque algo ha sido borrado-elidido-censurado-reprimido, desplazado-tergiversado... Sin embargo, lo rechazado está condenado a reaparecer erráticamente 21...

Iba por el mundo, como un bulto perdido, buscando aire sano para un pecho enfermo; de posada en posada, peregrino del sepulcro,

La forma de esa reaparición errática se presenta entonces como una incongruente satisfacción, que es tanto como decir permanente insatisfacción:

Ya había pasado el romanticismo que había tenido alguna consideración con los físicos. El mundo no se pagaba de sensiblerías, o iban éstas por otra parte.

El equívoco como síntoma-sentido

Si de verdad queremos desarticular todo un sintomático imaginario clariniano que se da a leer bajo condensación/desplazamiento de cifras y de letras, tenemos que tomar en consideración sus permutaciones o sustituciones literales. Y ello hasta lograr la disolución o agotamiento de sus desplazamientos metonímicos y de sus efectos metafóricos, ya que si la imagen fantasmática se vuelve

mate o «ensombrecida», dada como en negativo, ello es debido a que aparece en (el) lugar del (verdadero) objeto (perdido). Y es que, siempre según Lacan, el goce 22 se deposita en la «lengua» lacerándola, mortificándola. Es decir, la letal tuberculosis que recorre alegóricamente todo el relato, encuentra su parangón en el laceramiento de letras caídas, sustituidas, luego restañadas, («*vultus + tos*») que con-forman a los «bul-tos». Hay, pues, que reducir la susodicha tram(p)a de la *tuberculosis* al deficitario entramado literal que la con-figura para reencontrarlo... Su verdadera dilucidación tiene que pasar forzosamente por rastrear las pérdidas y metamorfosis literales de *vultus* en *tos*. Todo ello podría completarse añadiendo que el apócope o tronca-ción que sufre *vul-(tus)* corre en paralelo con la obnubilación que sufren los rostros de los 'bultos'. Rostros que el relato censura y que nunca se describen o se 'dan a ver'.

Dicho apócope o tronca-ción es igualmente indicativo de que, al mismo tiempo que merma la letra, la borrosidad aumenta, y evidentemente la 'visión' disminuye... Estamos ante el típico proceso descrito por Freud como condensación (o sobre-imposición significante) y desplazamiento 23. El inconsciente organiza según leyes de condensación y desplazamiento. Este determina efectos de metáfora y metonimia; o lo que es lo mismo, efectos de sustitución y combinación de significantes en la dimensión sincrónica y diacrónica del discurso... En "La instancia de la letra..." Lacan destaca que el significante es un elemento simbólico dotado tan sólo de valor diferencial, concebible únicamente formando pareja con otro del *Autre* 24. Por el contrario, la letra es el objeto real, dice, aislable como lo demuestra la caja del tipógrafo. Ello se debe a que la letra captura lo disperso pulsional para el orden del discurso simbólico-literario; aunque no todo. Los restos van a lo *Real* produciendo nuevos sentidos. Descifrar la verdad, que tiene siempre según Lacan estructura de ficción, comprende al menos cuatro órdenes: lo difuso, lo paradójico, lo *unheimlich* y lo ético, asegura Walter Beller 25.

La sexualidad sólo puede 'medio-decirse' (*mi-dire* de Lacan) por la vía del equívoco, y el equívoco es el límite del concepto. De ahí que a mayor represión o elaboración onírico-literaria, mayor *borrosidad* o imprecisión genera el enunciado. Nada más vasto que las cosas vacías. Sin ir tan lejos, el retruécano «bul-tos» consigue unir dos trazos en Una-sola palabra de varios sentidos y una única significación sintomática, *borromea* 26... Lacan denomina tan sibilinos procesos «cifrados del inconsciente». Y es que en el inconsciente hay un sentido que está reprimido por y para el sujeto de las formaciones de éste. Se trata de unos mensajes cuya comprensión/descomprensión se hace posible por estar ordenados según las leyes del lenguaje.

El goce como resto o desecho: esa utopía fourierista

Como es sabido, las distorsiones poéticas o «*métaphores causent une joie d'enfant*», recordaba P. Valéry 27. Don Enrique de Villena escribía, «*La arte del trobar, se llamaua antiguamente en Castilla, la gaya sciencia*». La equiparación entre lo lúdico y lo poético no es nueva, y este relato de Clarín, como venimos comprobando, da buena prueba de ello. Por eso nosotros sostenemos que, bajo dolosa apariencia, la retórica clariniana de *El dúo de la tos* destila gozo. El gozo es lo escrito... Placer oculto en la palabra a pesar de su engañosa, porque *sombría* o borrosa, temática manifiesta.... Por eso insistimos en que todo aquello que se presenta borroso o con poca densidad, con poco espesor de significado, todo aquello que parece in-Significante o de 'desecho', cobra especial relieve o valor aquí. Metafóricamente hablando, una aspiración de luminosidad inconsciente (gozo) aparece mermada o borrosa en lo Simbólico. Freud tiene la convicción de que tras lo «débil», «no-nítido», «ínfimo», «incierto», «trivial», «indiferente», «disparatado», «incompleto» 28 hay un deseo inconsciente que pugna por 'salir a la luz'. Por eso decimos que todo aquello con poca densidad, con poco espesor de significado, aquello que parece in-Significante o 'desecho' cobra valor aquí. Razón por la cual la imagen *ensombrecida* de *El hotel del Águila* así como todo lo que alberga o le rodea nos invita a que leamos la narración al revés 29. Aunque sólo sea, como diría Cortázar, porque *el lenguaje que usamos nos traiciona* 30.

El cifrado del sentido produce un sufrimiento al sujeto, el síntoma se sostiene de un sentido retenido, reprimido de la conciencia del sujeto y la satisfacción se reencuentra con la reaparición de éste.

El goce clariniano se asienta aquí sobre esos restos o desechos de la mirada 31 y de la voz que son, junto con los «bultos» y las «toses», toda una seire de ruidos invocantes y de restos escópicos

Y el 36, sin pensar más en el 32, desapareció, cerró el balcón con triste rechino metálico, que hizo en el bulto de la derecha, un efecto de melancolía análogo al que produjera antes en el bulto que fumaba, la desaparición del foco eléctrico del Punta. (El subrayado es nuestro)

La voz o la tos del Otro en el oído del Sujeto le hacen resurgir de esos restos vistos u oídos. De ahí su *fading* o *desvanecimiento* metaforizado en *tuberculosis*...

Así se explica que, mucho antes de que lo teorizase Lacan, Clarín manifieste gran predilección por los ruidos y por lo bronco de esos 'golpes de tos' que llegan a los oídos del tísico del 36:

La tos del 32 protestaba, a veces rugía

De ahí nuestro interés por *iluminar* esa manera de toser toscamente

En efecto; en el 36 empezó a resonar, como bajo la bóveda de una cripta, una tos rápida, enérgica, que llevaba en sí misma el quejido ronco de la protesta.

Lo que se escucha es ritmo; y el ritmo no se oye, vibra; vibra, « *como bajo la bóveda de una cripta* » 32, en el cuerpo que tose, ruge y protesta al mismo tiempo. Lo que nosotros podemos auscultar del relato clariniano es su (tusígena) estructura sintáctica y literal. Escuchar no es oír; escuchar no tiene que ver con los oídos sino, dice Lacan, con el *Significante*. Los golpes de 'tos' que aquí se escuchan son pausas, cortes, escansiones, etc. La escucha surge de la capacidad de hacer silencio para deshacer el exceso de sentido. En pleno silencio,

De pronto, como si fuera un formidable estallido, le hace temblar una tos seca

Y ello se debe a que, según Lacan, el goce se deposita en la «lengua» mortificándola. Además, ese tipo de «objetos de desecho» 33 son soportes de un deseo que, dada su naturaleza de desecho, escapan al 'ojo' o al 'oído' del lector poco avezado.

Tenemos que recalcar que, desde un primer momento, la «tuberculosis» de estos dos «bultos» remite a unos cuerpos mortificados, lacerados, sufrientes, infectados y mermados por la enfermedad

Y un pecho débil, de mujer, respira como suspirando.

Lo que no puede ser rememorado, se repite en el comportamiento o en el cuerpo, aseguraba Lacan.

Y, por si fuera poco, ambas «toses» provocan en estos dos «tísicos» una especie de 'seducción fónico-invocante' que llega a despertar, en estos 'tuberculosos' cuerpos de desecho, sus más que desafortunadas ensoñaciones eróticas. ...

un vago consuelo por el indeciso placer de aquella inesperada compañía en la soledad y la tristeza

Ahora bien, para una lectura como la nuestra, el horror es pensar que el tísico -o alevín de cadáver- tenga aún necesidad de gozar

*¡Fúnebre orgía! Estaba prohibido el fumar, estaba prohibido abrir el balcón a tal hora, (...)
«Adentro, adentro! ¡A la sepultura, a la cárcel horrible, al 36, a la cama, al nicho!»*

Conviene recordar que Clarín apela a esta dimensión de goce con la alusión directa a Fourier, cuando homologa *El hotel del Águila* a un inopinado

falansterio del azar

ya que Fourier, junto con Sade, concibe esos falansterios o instituciones utópicas a fin de combinar los intercambios de goces en el interior de dichas instituciones...

Son de sobra conocidas las limitaciones del lenguaje común cuando se trata de expresar sentimientos o emociones profundas. Las palabras quedan cortas cuando la verdadera afectividad entra en juego. No obstante, la literatura hace denodados y 'utópicos' esfuerzos por traducir un inefable que, de otra manera, quedaría relegado en las mazmorras de los más recónditos entresijos del ser humano. «*Les insuffisances de l'expression verbale (...) dans le domaine (...) de l'affectivité (...) est bien connu. Renonçant à décrire ce réel que nous sentons au delà du langage descriptif et rationnel, nous tentons d'exprimer nos intuitions et nos sentiments par une signalisation dont la valeur est essentiellement esthétique, la musique, la poésie. Au delà du réel, dans une surréalité, les artistes peintres ou poètes, s'efforcent de traduire ce qui est intraduisible*» 34.

Gozar en el displacer como lo hacen esos restos o desechos de la mirada y de la voz que son los «bultos» y las «toses»

El goce no es pensable sin referencia al cuerpo. Se necesita un cuerpo para gozar. Pero para que haya un plus-de-gozar es necesario un(os) cuerpo(os) lacerado(os), mortificado(os), *tuberculoso* y *tosiendo*... Se trata de formalizaciones poéticas *ensombrecidas* que enmascaran y denuncian, al mismo tiempo y por sobrecompensación, un *dolor-sentido* («jouissance») opaca, borrosamente en ese goce pulsional que se fundamenta en el <objeto a> 35 que articula el *deseo* en su recorrido (gozosamente) inconsciente. Eso explica que aparece como algo oscuro o borroso en lo *Simbólico* (del discurso clariniano). Lo que es más, pone en escena evanescentes representantes del <objeto a>. Y sólo así es cómo se entiende el fantasma y el síntoma en tanto que formaciones de compromiso que traducen parcamente el modo de gozar desmesuradamente. El <objeto a> equivaldría a un plus-de-gozar, es decir, un suplemento que escapa a la mortificación. Así es cómo el goce es literaturizado aquí sobre fondo de mortificación (femenina)

El 32 tosía con arte, con ese arte del dolor antiguo, sufrido, sabio, que suele refugiarse en la mujer.

En las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, concretamente en la que lleva por título "Los caminos de la formación del síntoma", Freud dice que el inherente sufrimiento del síntoma no está exento de cierta satisfacción. Algo que verificamos en *El dúo de la tos*. Ello implica, entre otras cosas, y esta es nuestra tesis aquí, que hay goce en el dolor y en el sufrimiento que destila este relato aparentemente triste:

Verás que delicioso es, entre lágrimas, con perspectiva de muerte, ese amor que tú sólo conoces por libros y conjeturas.

Es por eso por lo que insistimos en que el inconmensurable goce clariniano late sobre el trasfondo borroso de la mortificación 36.

La fiebre sugería en la institutriz cierto misticismo erótico; ¡erótico! No es ésta la palabra. ¡Eros! El amor sano, pagano, ¿qué tiene que ver aquí?

Se trata de misticismo erótico que los dos protagonistas comparten deliciosamente mientras «tosen»

«Estamos cantando un dúo», pensó; y hasta sintió cierta alarma de pudor, como si aquello fuera indiscreto, un cita en la noche»

¿Qué son esos sufrimientos, pesadillas, vergüenzas y lujurioso infierno al que alude Clarín en clara referencia a Dante?

Por una asociación de ideas, natural en una institutriz, del purgatorio pasó al infierno, al de Dante, y vio a Paolo y a Francesca abrazados en el aire, arrastrados por la bufera infernal.

Como el goce pulsional es lo desmedido, lo fuera de la ley, éste tiene por fuerza que expresarse paradójicamente en lo marginal, en lo que sobra y molesta al cuerpo: obviamente traducido aquí, como

venimos comprobando, en esos golpes de *tos seca* y en esa marginación socio-existencial que conlleva la situación de tísico. El inherente padecimiento de estos 'tísicos' corre en paralelo o corresponde a la marginación social a que los condena su enfermedad. Como además lo pulsional es lo rechazado, lo fuera de la ley, verificamos también que esos «bultos» tuberculosos son una especie de forajidos desamparados

De posada en posada, peregrino del sepulcro, cada albergue que el azar le ofrecía le presentaba aspecto de hospital. Su vida era tristísima y nadie le tenía lástima. Ni en los folletines de los periódicos encontraba compasión.

Ahora bien, el caso es, que, a la postre,

Su propia tos se le antojó menos dolorosa apoyándose en aquella varonil que la protegía contra las tinieblas, la soledad y el silencio. «Así se acompañarán las almas del purgatorio».

Lo que observamos en superficie es algo de goce residual (el plus-de-gozar) en esos «cuerpos tuberculosos» lacerados, mortificados.

El goce sobre fondo de mortificación

Con Significantes (mayores) tales como «tuberculosis», «tos», «bultos», «marginación social», «desamparo existencia» unido a unas «pesadillas», «vergüenzas», «purgatorio», etc. que se terminan en cierta «alarma de pudor»,

como si aquello fuera indiscreto, una cita en la noche

Clarín condensa goce. Cuanto más imprecise, difuso, confuso o plurívoco sea el sentido, menos pre-visible y más virtual será su 'fijación'... Así « 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 » 37. La lingüística habla de «valencias». Ahora bien, «si la linguistique nous promet 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" 38.

Dicho de otra manera: aquello (siempre inconsciente) que estorba o molesta al Sujeto insiste en su desplazamiento distónico y disfórico como síntoma. «Lacan pondrá cada vez más de relieve la particularidad de algunos significantes, destacando, no su forma, sino (...) su degradación a la categoría de letra: esto es lo que precisará el concepto de holofrase en los años sesenta» 39. Así las cosas, el descubrimiento de cierta satisfacción en el dolor llevó a Freud a declarar que en el sufrimiento hay formas de satisfacción que suponen un verdadero desafío en contra del analista, literario incluido. Lo que llevado hasta sus últimas consecuencias, empujó a Freud a formular la existencia de la pulsión de muerte y a Lacan a postular lo real del goce 40. En consonancia con todo ello, J.-A. Miller reformula así una técnica de interpretación que nosotros haremos nuestra: «aquello de lo que sufres, es por lo que gozas». Por extraño que parezca, un refrán rumano dice que «el gitano goza llorando». Lacan hace del goce la satisfacción solidaria de la pulsión en tanto que el placer-displacer satisface 41. Y, en efecto, pese unas vivencias y a una actual situación nada halagüeña en el *seno* del *Hotel del Águila*, los dos protagonistas o «bultos» encuentran amplio reconfort a sus toses, esto es, disfrutaban *tosiendo*, si es que podemos expresarnos así. Tras lo cual cabe seguir preguntándose: ¿estamos frente a una imposible satisfacción pulsional que da a leer en lo disfórico una muy lograda sublimación/represión/representación pulsional que se plasma en esta pequeña obra maestra de la literaria universal?

A manera de asíndeton: el Sujeto clariniano 'ubicado' en el intervalo del conglomerado «bult<>tos»

Así pues, nuestros planteamientos *lacanianos* nos llevan a considerar la dolosa tuberculosis y su disfórica «tos» como síntoma borromeo de un «inconmensurable gozo clariniano» dado a leer en filigrana mediante el conglomerado «bult (S1)tos (S2)». Si nos detenemos en considerar su estructural literal, observamos que en él hay dos significantes restañados en la combinatoria de su letras, pero no olvidemos que, aún así, hay intervalo entre ambos, tras lo cual, el *Sujeto* quedaría entonces sujetado (atrapado-petrificado) en esa pérdida de letras, en el intervalo, que es, al mismo tiempo 'falta' o carencia. Razón por la cual Sibony habla

de una « *coupure-lien* » que puede ser 'vista' como disruptiva entre presencia y sentido, entre lo escópico/invocante, etc... Las letras reemplazan al sentido ido y las contaminaciones fonemáticas extensivo-restrictivas a las combinaciones semánticas: *vultus* > *bul-tos*. Relato hecho de ruptura y de continuidad. La ruptura tiene mucho que ver con la invasión de lo invisible (cara o *vultus*), mientras que la continuidad alude al encuentro con el goce imposible (*Real*). Es la estructura que tiene el sueño, el lapsus, el chiste 42 o rasgo de ingenio y todas las formaciones del inconsciente; es también la que explica la división originaria del sujeto 43.

Representado por el lado de sus objetos parciales (*vultus* y *tos*), el cuerpo clariniano es simbolizado como sufriente, mortificado, carente

Como bulto perdido, buscando aire sano para un pecho enfermo; de posada en posada, peregrino del sepulcro,

El sujeto clariniano es, entonces, el efecto principal, mayor, de esa articulación significativa también lacerada, amputada y, reconstruida ortopédiamente *après coup*... Ncia.enferma, pero no era loca., pero no era loca.Por eso «no hay que buscar realidad» a lo narrado. A lo desmedido de la «inconmensurable opacidad del gozo clariniano» se le sigue la pista a través de esos sugerentes guiños que el relato mismo nos da a leer en filigrana y nos muestra literalmente, en la combinatoria de la letra. Lo que es más, en tales operaciones se pone en escena evanescentes representantes del <objeto a>.

Tenemos que estar apostado para detectar ese cañamazo de proliferaciones tusígenas o equívocos *Significantes*. Ese «a caballo» es lo que se denomina clásicamente en psicoanálisis *fórmula de transacción*. Clarín lleva a cabo con singular maestría una sustracción de la imagen y del sentido mediante dos operaciones conocidas como alienación y separación 44. Ambas dadas a leer al pie de la letra a través de ese *conjunto borroso* formado por «*bul-<>tos*» 45- Amén de esas dos operaciones de alienación y de separación, operaciones que, a su vez, marcan los tiempos del sujeto del significante y del sujeto de la pulsión, la primera engloba, e implica forzosamente, a la segunda: no hay alienación sin separación 46.

Como «bul-tos» lo constituye en realidad la confluencia de los monemas *vultus* + *tos*, su (nuevo o actual) sentido, a manera de un síntoma borromeo, se ubica en una intermitente confluencia de excedentes laterales y déficits *literales*... Ello permite augurar que es dicho (re)ordenamiento el que genera significación *hic et nunc*.... Así pues, «bul-tos» hace equívoco, su(s) significado(s) titila(n), se indetermina(n), tirando así por la borda al sentido (común que le otorga la *doxa* o lo Simbólico). Presencia-ausencia y ausencia-presencia imaginaria que sólo puede ser captada en la intermitencia (o parpadeo) de un tener/no-tener 47; ver/no ver

A veces aquella chispa triste se mueve, se amortigua, desaparece, vuelve a brillar.

A este respecto, nos parece oportuno recordar aquí un empleo tradicional y ampliamente atestiguado de la coma en español cuyo equivalente retórico sería el asíndeton. Figura que afecta a la construcción sintáctica del enunciado y que consiste en la omisión de nexos o conjunciones entre palabras, proposiciones u oraciones. La misma omisión que encontramos entre estos dos Significantes restañados y la misma 'carencia', a todos los niveles, pero sobre todo corporal, que encontramos en estos dos cuerpos disminuidos, mermados por la enfermedad...

Digamos que ambos monemas son heterogéneos el uno al otro, el encuentro fortuito, a manera de ese *dúo de la tos* tosiendo fortuitamente en el Hotel del Águila, sólo puede ser un desencuentro. Reunidos, ambos monemas y ambos «bultos», son radicalmente heterogéneos, y la susodicha reunión, lejos de homogeneizarlos, potencia su heterogeneidad. La reunión de dos términos radicalmente heterogéneos, en la medida en que esta reunión no los homogeneiza, no es sin separación, y los términos y los «bul-tos» se encuentran, *mutatis mutandis*, para desencuentrarse

Somos dos piedras que caen al abismo, que chocan una vez al bajar y nada se dicen, ni se ven, ni se compadecen...

Del texto letrado al cifrado del síntoma borromeo

Después de que Spinoza considerase que la conciencia es prácticamente ajena o inconsciente de la mayoría de sus actos, Lacan, lector esmerado de aquél y de Freud considera, entre otras cosas, el goce como una satisfacción que no causa placer (*Ética del Psicoanálisis*). También reiteró que los poetas son los primeros que, anticipándose a futuros hallazgos, sugieren más de lo que dicen 48, ya que la escritura literaria goza de un saber que está cifrado metafóricamente 49, esto es, a la manera de un síntoma borromeo 50. El cifrado del sentido produce un sufrimiento al sujeto, el síntoma se sostiene de un sentido retenido, reprimido de la conciencia del sujeto y la satisfacción se reencuentra con la reaparición de éste.

Al igual que la música permite la superposición de las notas, esto es, dos en Una(solo), Clarín, haciendo alarde de su genialidad poética, propone un paradójico título que connota la fusión ideal (o ideal fusional) de un dúo que se re-une –en Uno-sólo- tosiendo como dos «bultos» que aspiran a reunirse en Uno-solo,

¿Por qué no hemos de levantarnos ahora, unir nuestro dolor, llorar juntos? Tal vez de la unión de dos llantos naciera una sonrisa (...) Y con todo, ya verás cómo ni te mueves, ni me muevo

Quizá así es cómo llegamos a comprender es anhelo:

Tal vez de la unión de dos llantos naciera una sonrisa

Para V. Hugo, la «musique, c'est du bruit qui pense». Y según A. Malraux, « La musique seule peut parler de la mort». Así las cosas, como señala muy oportunamente A. Vallejo, «acostumbrémonos a tratar con paradojas, pues en ellas, a veces, se esconde la resolución de alguna problemática» 51. Y la paradoja aquí consiste en que tenemos que darnos cuenta de que la reversión significativa de la *borrosidad* o de los 'bultos' 52 recubre «la inconmensurable opacidad del gozo clariniano» 53. Solo así se podrá desentram(p)ar esa superposición de espacios imaginarios (fantasma) dados a leer a manera de palimpsesto...

Recorrido por el andamiaje pulsional de esos evanescentes representantes del <objeto a>: la expoliación de *El-menos-Uno*.

Al igual que el transcriptor fonético considera que delante y detrás de cada palabra o grupo fónico-rítmico hay pausas o silencios y el gramático estipula, a su vez, los conectores (nexos o conjunciones coordinantes) 54, el retruécano o *calembour* «*bul tos*», con su vacío central, recalca, al pie de la letra, la paradójica posible/imposible fusión ideal del dúo mediante la amalgama de '*vultus*', por una parte, y '*tos*', por otra. Ambos pegados en Uno-solo al igual que esta metafórica caracterización que hace el narrador clariniano del huésped del 36 considerándolo como

una factura de viaje a un bulto en un ferrocarril.

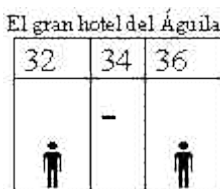
Lacan señalará en el transcurso de su Seminario XX, *Encore*, que «le calembour, tout comme les "mots-valises" oniriques, les néologismes délirants ou les métaphores poétiques, *transgresse* les écarts codés en langue». Por eso afirmamos que la «lengua» clariniana siente predilección por los llamados «mots-valise» a la manera de «*bultos*». Eso es algo que va más allá de la retórica académica al uso y de la *ludolingüística* 55. En el discurso clariniano emerge un nuevo significante por obra y gracia de un síntoma que se literaliza y se literaturiza. Síntoma que antes de que Clarín lo literaturizara gozándolo, no existía. Este relato hace denodados esfuerzos artístico-literarios por traducir la inefable 56 fusión del Dos del Uno en *El (1) dúo de la tos*. Síntoma que, de otra manera, quedaría relegado o bien en las mazmorras de los más recónditos entresijos del ser humano o bien en los psiquiátricos.

No se accede a lo literario(imaginario-inconsciente) vía la consciencia más o menos esclarecedora, sino a través de aquello que, en la distorsión poética, parpadea o vacila hasta solidificarse o congelarse en el sintomático «*bul< >tos*». De ahí que nos hayamos propuesto dilucidar el lenguaje (Simbólico de un dúo) de *la tos* estructurado como el inconsciente clariniano. Esto y mucho más viene dado en filigrana, de ahí la imposibilidad «teórica» en la que se encontraba Laura de los Ríos para llevar a cabo una *lacanalización* literaria de Clarín *avant la lettre*. Por consiguiente, tanto el síntoma 57 de la «tos» como el 'hotel-balneario-clínico' en el que convalecen los dos «bul-tos» responde a una *sui generis* problemática, aunque en superficie recuerde 'temáticamente' a *Die Zaubeberg* o a *La Dama de las camelias*.

En efecto, conviene recordar que entre los cuartos 32 y 36, habitaciones en las que moran respectivamente cada uno de los «bul-tos», Clarín se encarga de recordar, al menos en dos ocasiones, que «en el 34 no había huésped aquella noche» que «era un nicho vacío». Vacío que enmarca la no-realización⁵⁸... Lo que prueba, una vez más, que el *Significante* se repite para reiterar aquí la falta o carencia central que caracteriza desde principio al fin este relato... ¿No resulta sintomático que ninguno de mis alumnos se haya percatado de esa 'falta' o déficit en el transcurso del Seminario que sobre *El dúo de la tos* venimos desarrollando desde hace algunos años? Así pues, se hace indispensable interrelacionar - «en abíme»- el intervalo existente entre «bul ('—') tos» con la *sui generis* numeración (casero-)hotelera del

en el 34 no había huésped aquella noche
era un nicho vacío'

para seguir apoyando y desarrollando nuestra tesis. Gráficamente, la tan traída y llevada distribución numérico-hotelera puede representarse así:



Con este gráfico 59 visualizamos que la contigüidad numérico-hotelera está agujereada, que en la serie numérica, el 34 aparece (como) tapando un agujero 60. Lo que equivale y se traduce en *se menos-uno* ('—') o 'carencia central' que ya encontrábamos en el intervalo de «bul ('—') tos». ¿Qué viene a repetir el corte, la escansión, la falta, el «nicho vacío» del «no huésped aquella noche», si no es a recordar el intervalo allí donde hubo otro(s) *significante(s)*? Este lugar o «nicho vacío» da cuenta de que la falta en el inconsciente no se inscribe. Y es este vacío lo que constituye la estructura del <objeto a>. En el vacío dejado por la extracción del <objeto a>, el sujeto aloja un espejo mate o el recuadro vacío que tiene soporte o estructura de fantasma: S <> a. El recuadro o el encuadre (igual al menos *phi* de Lacan) da marco o cabida al vacío, a la falta, esto es, al (irrepresentable) <objeto a>....

Así las cosas, frente a una muy literaria y metafórica «tuberculosis», tenemos que habérmolas con todo un conglomerado de indicios preñados en sintomática interacción. La antigua retórica se conformaba con hablar de *Expoliación en filigrana* 61. Para una lectura como la nuestra «se trata siempre de lo siguiente: a lo que se enuncia como *significante* se le da una lectura diferente de lo que significa» 62. Nada es como (a)parece. De todos es conocido que la palabra «perro» no ladra. Y es que «*Discours littéraire signifie discours en porte à faux sur la réalité. Là est son charme, là est son drame, et sa chance, merveilleuse*» 63.

El sentido a la vuelta de la letra: Excedentes laterales y déficits literales

Poco podemos añadir nosotros que no se sepa acerca de ese sonido tan característico, de origen reflejo llamado tos, que pone de manifiesto los denodados esfuerzos que lleva a cabo cualquier tísico para recriminar la presencia, en su organismo, del llamado bacilo de Koch. Las contracciones espasmódicas de los tractos pulmonares irritados que dicho bacilo provoca en quienes padecen la enfermedad, hace que los oídos entrenados de cualquier médico le preste una gran atención. Un sonido tan peculiar alerta a cualquier clínico. Ahora bien, otra cosa muy diferente es «auscultar» *hic et nunc* su funcionamiento *Significante* para detectar su «presencia» al margen del realismo de su mimesis y de su diégesis. Teníamos que desembarazarnos de la exclusiva idolatría de la mimesis en literatura: «Le langage, avant de signifier quelque chose, signifie pour quelqu'un» 64. ¿Qué sentido tendría parafrasear de nuevo el relato clariniano reduciéndolo a un mero signo repetitivo-diferencial con respecto a *La Dame aux camélias* (1848) de A. Dumas (hijo) y *Der Zauberberg* (1924) de T. Mann? Ello hubiese supuesto embelesarse de nuevo en el más puro e ingenuo verismo superficial de corte psicologizante. Dejarse aturdir por el signo es, tanto para la ficción literaria como para el psicoanálisis, entrar en vía muerta.

Como el texto clariniano ha llegado hasta nosotros saturado de sentido(s), nuestra 'escucha' ha tenido que reducirlo para descifrarlo. También el diagnóstico médico-psiáqutrico se restablece mediante una reducción progresiva de la polisemia de los síntomas. No se trataba de re-interpretar o de sobre-interpretar el sentido suturándolo o saturándolo como hacía el viejo positivismo filológico ayudado por las esquematizaciones de la semiótica cuantitativa norteamericana que todo lo quiere definir, catalogar, estructurar (¿y des)politizar?). Lacan advierte que no hay que «leer entre líneas- como leen los que saben- sino línea por línea» 65. Nosotros estamos leyendo letra por letra el conglomerados «bul-tos». Nosotros leeremos incluso letra por letra el conglomerado formado por «bul-tos». Al igual que 'toser' se convierte aquí en un des-oír para oír lo inaudible 66,

Llegó a notar el 36 que la tos del 32 le acompañaba como una hermana que vela; parecía toser para acompañarle.

nosotros tenemos que averiguar lo que en un discurso se produce por efecto de lo escrito. Y este inaudible no es otro que el conglomerado literal «bul-tos», que «es un mensaje sobre un mensaje, y, por lo mismo, es ya discurso» 67, según la afortunada conceptualización de O. Masota. Por eso nunca debemos de perder de vista que 'algo' se revela, no a través de la ganga psicológica (significado o sentido) que lo recubre, sino a través de sus operaciones literales y de su resultado lateral. Para ello es preciso hablar «alrededor» de dicha escritura, sólo así se la podrá entender este goce *moebiano*.

En consecuencia con todo ello y parafraseando a Foucault 68, podemos decir que esta lectura *lacaniana* de Clarín presenta la ventaja de situarse «un poco en avance o un poco al margen» para decir la muda verdad de todos. Esto es, hay un *Real* dominado por «semblantes» de todo tipo que conviene despejar. Escuchar no es oír; escuchar no tiene que ver con los oídos sino, dice Lacan, con el *Significante*. Interpretar aquí los 'golpes de tos' implica leer pausas, cortes, escansiones, amalgamas *Significantes*, amputaciones literales, etc. La escucha de la escritura clariniana surge también de la capacidad de hacer silencio para desterrar el sentido-ya-dado:

A poco, todo debía dormir. Ya no había testigos, ya podía salir la fiera; ya estaría a solas con su presa.

Aquí el sentido brota, nunca mejor dicho, de golpe(de tos), de un acercamiento fortuito y no premeditado entre ambos huéspedes

«Tos de enfermo, tos de mujer». Y el del 36 se estremece

Clarín lleva a cabo con singular maestría una sustracción de la imagen y del sentido, dados ambos a leer como *conjuntos borrosos* y emisiones corporales de desecho (tales como toses, lágrimas, etc.) que son evanescentes representantes del <objeto a>. Así pues, «bul-tos» hace equívoco, su(s) significado(s) titila(n), se indetermina(n), tirando así por la borda al sentido (común que le otorga la *doxa* o lo Simbólico). Como «bul-tos» lo constituye en realidad la confluencia de los monemas *vultus + tos*, su (nuevo o actual) sentido, a manera de un síntoma borromeo, se ubica en una intermitente confluencia de excedentes laterales y déficit *literales*... Ello permite augurar que es dicho (re)ordenamiento el que genera significación *hic et nunc*...

Conclusiones moebianas: El dúo de la tos leído como la (des)ilusión del goce

Así pues, nosotros no hemos interrogado nunca al síntoma de la «tos» bajo su cara-signo. De haberlo hecho así, a lo sumo hubiésemos llegado, en el mejor de los casos, a una paráfrasis o disertación brillante que poco aportaría a la ya muy documentada tesis doctoral de Laura de los Ríos. Peor aún, podríamos caer en ese tipo de disertaciones científicas a lo Bichot, personaje que le sirve a Proust para parodiar los numerosos tratados de etimologías que finalmente llevan al narrador proustiano a la melancolía tras descubrir el origen del topónimo Balbec que él había fantaseado. Si a ello añadimos que el *lacanismo* sostiene, una y otra vez, que si se somete la práctica literaria a la prueba (del) *Significante* no hay nada en lo manifiesto y/o empírico del *sdo* que sea lo que está considerado ser por el buen sentido común o por el racionalismo positivista imperante, habremos encontraremos sobradas razones para

‘descifrar’ este relato siguiendo aquellos derroteros inaugurados por Lacan a partir de su análisis de *La lettre volée et non solum 69*.

Digamos que con el lenguaje de *El dúo de la tos* estuvimos frente a un momento privilegiado en el que *algo late* gracias a esa máscara loca que es la ficción literaria. Este disfraz le permitió a su autor atravesar una experiencia límite sin quedar expuesto a reproches «morales» y de todo tipo por parte de sus coetáneos 70. Por eso ¿no es verdaderamente curioso y sintomático que Clarín incluya su *amoral Dúo de la tos* en lo que él denomina genéricamente «Cuentos morales»? 71

Al *especular* con los 2 *bultos* del 2 de *El dúo...* Clarín repite en la «différance»- acerca de la ‘borrosidad’, la sombra, la imagen y la percepción del doble, que es tanto como tratar con la duplicidad especular de lo *Imaginario* clariniano(-lacaniano). Y sabido es que Lacan hace del *Estadio del espejo* y del número 2 el pivote central de lo *Imaginario*. Y es que «El tema del doble puede tomar diversas formas: la sombra, el reflejo en el agua o el espejo, etc. », asegura Céline Zins 72. Lo Simbólico entra en juego cuando interviene un tercer elemento: los lacanianos hablan de «dos más uno»... uno en más, el llamado rasgo unario que pasa a estar en el centro de la repetición freudiana en El Seminario XIV.

Esta dualidad *tusígena* implica aquí negación de la Unidad. Además, ¿cómo puede haber una dicción de la relación entre el hombre y la mujer en el inconsciente, si en él falta el significante para cifrar la mujer, si en el inconsciente sólo se inscribe el Uno del Significante del sexo masculino? Ello aclara, *in fine*, cómo el inopinado ‘encuentro’ entre los dos huéspedes (en el fantasmagórico *Hotel del Águila*) 73 se salda en (el ‘más’) completo ‘desencuentro’ entre los dos protagonistas o «bultos»

La buena psicología nos hace conjeturar que alguna noche, en sus tristes insomnios, echó de menos el dúo de la tos; pero no sería en los últimos momentos, que son tan solemnes. O quizá sí.

Para decir el sexo, para decir los dos sexos, el inconsciente tiene solamente un significante, el significante Uno, el falo, lo *indimensionado* (el punto, el Uno). Así pues, *El dúo de la tos*, es decir, el 1 del 2, viene a decir la imposibilidad de hacer del dos, UNO. Uno del dos: que axiomatizaremos por el goce del Uno, lo imposible del lazo amoroso. No obstante, «Esperamos con suma impaciencia (...) la verificación de las palabras de Cristo según San Clemente: un día dos harán uno, y el exterior se parecerá al exterior, y no habrá ya macho ni hembra»74

Así pues, nosotros hemos proseguido el estudio del *El dúo de la tos* allí dónde Laura de los Ríos había quedado atrapada por la tram(p)a 75 de «uno de los más bellos cuentos...». Sabido es que todo caminar científico retoma lo anterior, lo revalida -o lo invalida- ofreciendo nuevos datos e innovadores resultados que, a su vez, tendrán que ser igualmente revisadas con el tiempo. Todo saber responde a un momento histórico, y cualquier intento por perpetuarlo no deja de ser una estrategia conservadora que trata de hacer pasar lo actual por lo eterno 76. Pero no queremos finalizar sin recordar que Schubert decía que no podía pensar en la belleza sin pensar al mismo tiempo en la muerte. Y en *Maestros antiguos*, Thomas Bernhard afirmaba que el arte es lo más elevado y lo más repulsivo al mismo tiempo.

Notas

1 Y sabido es que «la trampa no es otra que la captura narcisística». Daniel Zimmerman, *Inhibición, Síntoma y Angustia, revisitados*, Intervención en el Panel "¿De las estructuras clínicas al nudo borromeo?". Jornadas Aniversario "30 años de Escuela (1974-2004)". Escuela Freudiana de Buenos Aires. 1, 2, 3 y 4 de Julio de 2004.

2 Laura de los Ríos, *Los cuentos de Clarín*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1965. Demetrio Estébanez Calderón, repite el mismo modelo psicologizante en su estudio "Temática e intertextualidad de los cuentos de Clarín". Lo parafrasea así: «El dúo de la tos, cuento en el que se narra la historia de dos jóvenes tuberculosos (un muchacho de treinta años, que «se siente tan solo como en el desierto» y una institutriz extranjera de veinticinco, que se encuentra «sola del todo»), los cuales, una noche de verano, se hallan alojados en habitaciones cercanas de un hotel junto al mar».

3 Nos referimos naturalmente a esos guarismos o cifras -32 y 36- con los que el autor caracteriza y ubica, en lo Simbólico, a sus dos huéspedes. Y es que «los números que son de lo real aunque cifrado tienen un sentido, el cual

denuncia su función de goce sexual». Claude Duprat, "Del Cuatro y del Más-Uno", in *Analytica*, volumen 32. Traducción: Juan Enrique Cardona.

4 J.- M, Samblancat Neus, "La soledad sonora en El dúo de la tos", in *Los Cuadernos del Norte*, VIII, nº 40 (1986-1987).

5 Carolyn Richmond, "Los relatos de Clarín: Una autobiografía ficticia", in *Centro Virtual Cervantes*,

6 Jean-François Botrel, "Leopoldo Alas : un clásico contemporáneo (1901-2001)", in *Actas del Congreso celebrado en Oviedo (12-16 de noviembre de 2001)*, pp.732 y 743.

7 Cuando en 1965 Lofti Zadeh formula por primera vez sus *Fuzzy sets* (Conjuntos borrosos) y desvela que teoría de la probabilidad era una mixtificación, los matemáticos oficiales se pusieron nerviosos. Un intruso se había colado en sus aristocráticos reinos y amenazaba con descorder el velo de los iniciados.. Hasta que los japoneses no incorporaron, ya en la última década del siglo XX, el presupuesto de que A y no A pueden ser al mismo tiempo, la lógica clásica había considerado las cosas exactamente al revés.

8 El étimo *vultus* (vultus> cara, imagen, en latín) apenas si se deja 'ver', en sentido propio y figurado, dado que está truncado y alienado en 'bultos'.

9 «En este sentido tienen razón los que enfatizan el factor creador que posee la fantasía y se oponen a un esquema teórico en el que todo viene desde afuera. Hay que hacer, sin embargo, una salvedad: ...el sujeto ... tiene cierta libertad pero ésta alcanzará su límite de acuerdo con la forma en que las piezas estén fabricadas. En el terreno de la psicogénesis el niño creará fantasías, pero con los "Mil ladrillos" que le son aportados». H. Bleichmar, *El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1981, p.59.

10 Clarín, "El dúo de la tos", in *Cuentos morales*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 85. Desde ahora en adelante todas las citas textuales remiten a la mencionada edición.

11 ¿Es pura casualidad que Clarín coloque bajo la solemne y potente 'mirada del Águila' a este conglomerado clínico-balneario que sirve de cronotopo al relato? En su *Trésor de l'histoire des langues de cet univers* (1613), Cl. Duret señala que, «[En hebreo] el águila se llama «neshar», nombre que concuerda con «shor» e «isachar», el primero de los cuales significa mirar y el otro estar derecho, porque este pájaro tiene la vista fija por encima de todos los demás y elevada siempre hacia el sol».

12 Lo llamamos geométrico porque su forma cuadrada nos permite recordar que el encuadre (igual al menos phi de Lacan) da marco o cabida al vacío, a la falta, esto es, al (irrepresentable) <objeto a>....Las imágenes comparten un común carácter intrusivo y una dimensión gozosa, lo que les confiere un carácter marcadamente subjetivo.

13 En el relato, no por casualidad, alternan los términos de hotel > caserón > fonda> albergue> hospital, etc.

14 ¿«Panzudas» en el sentido de «abultadas» como son los bultos de la preñez? Un relato de Pío Baroja dice así:

-¿Y qué? –contestaba la Irene-, ¿Qué estoy preñada? (...)
(...) ¿Qué importa que tenga ese bulto? ¿Quién le ha hecho ese bulto?
¿Estamos frente a la reelaboración de un fantasma fundamental?

Pío Baroja, *La busca*, Madrid, Caro Raggio, 1972, pp. 41-42.

15 «Lo borroso del sueño, por lo general, oculta material muy valioso para la interpretación». M Chévez, *La histeria y los sueños*, Madrid, Grupo cero, 1994, p. 41.

16 J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, p.82.

17 J. Lacan, *Seminario XVI*.

18 A partir de Lofti Zadeh, las teorías matemáticas que tratan de «conjuntos difusos» y de «lógica borrosa» propugnan que la verdad se establece luego de haber despejado términos que resultan estructuralmente vagos, imprecisos, ambiguos o borrosos. Tampoco queremos dejar de mencionar, antes de desentrañar los entresijos del ensombrecido gozo del relato clariniano, el reciente trabajo de Silvia Baron Supervielle que lleva por título *La línea y la sombra*. Asimismo queremos destacar el *El libro de la sombra*, de Bly Robert y *El Libro de las Semejanzas* de Edmond Jabès. Sin olvidar las destacadas aportaciones teóricas de La lógica borrosa de Zadeh, (1965), El pensamiento borroso de Kosko (1994) y el Pensamiento complejo de Edgar Morin.

19 Refiriéndose a la angustia, Freud afirma que al estar «libre» de representaciones, se halla dispuesta en todo momento a asociarse a cualquier representación apropiada.

20 M Chevez, *La histeria y los sueños*, Madrid, Grupo cero, 1994, p. 41.

21 J. Lacan, *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno, 1997, p. 373.

22 Recordemos que en el *Seminario VII* el goce es definido como satisfacción de la pulsión, que es acéfala, que ni piensa ni calcula. Se trata del primer tratado sobre el goce y, consecuentemente, uno de los primeros tratamientos a fondo de la pulsión de muerte.

23 Jakobson habla de combinación y selección.

24 El *Autre* existe como intención, sensación de compañía, de antagonismo, de comunicación, de soledad, etc.

25 Según Walter Beller, La verdad surge entre enigmas y paradojas.

26 Que es lo contrario de la alexitimia, que puede describirse como la dificultad para verbalizar estados afectivos y diferenciarlos de sensaciones corporales.

7 P. Valery, "Poiétique", in *Cahiers II*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1974, p. 1010. Sin olvidar las «rims derivatius», formadas por palabras que derivan unas de otras, y también las «rims equivocz», con palabras parecidas fonéticamente, así como las diversas formas de eco...

28 La mayoría de los términos provienen de S. Freud, Interpretación de los Sueños, capítulo 7, El olvido de los sueños.

29 J.-A. Miller, "La interpretación al revés", en *Entonces Shhh!*, Buenos Aires, Eolia, 1996.
J.-A. Miller, *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires.

30 Julio Cortázar, *Rayuela*, Madrid, Cátedra, cap. 99, pags.614

31 En el transcurso del seminario sobre la angustia (1962-1963), Lacan introduce la mirada como <objeto a>. Ello supone la caída radical del sujeto en su función de resto: «La mirada, en cuanto el sujeto intenta acomodarse a ella, se convierte en ese objeto puntiforme, ese punto de ser evanescente, con que el sujeto confunde su propio desvanecimiento».

32 «El ritmo del pensamiento puede sentirse mejor si uno se deja llevar del "oído", es decir, si se trata de captar el sentido expresado por el ritmo». H. Dill Goode, *La prosa retórica de Fray Luis de León en "los nombres de Cristo"*, Madrid, Gredos, 1969, p.75.

33 Hay otros signos que constituyen inscripciones en el cuerpo del hablante, carentes de significación. Son "letras", trazos sin sentido, huellas y marcas que repiten su trazo ilegible, mojonos de la pulsión que configuran el zócalo de lo humano, el basamento libidinal, para el cual se reserva el término "goce". Para llegar a "la letra como soporte del mensaje (he de vaciar antes, en la letra) su naturaleza de deshecho", Jacques-Alain Miller, "Siete observaciones sobre la creación", *Revista Andaluza de Psicoanálisis*, nº 12, p. 9.

34 P. Chauchard, *Le langage et la pensée*, Paris, P.U.F., 1968, p. 72.

35 «C'est un point de réel qui ne peut que s'algébriser: Lacan l'écrit *a*. Non significantisable, il n'est pas non plus spécularisable. Il est hors signifiant, hors image, hors champs perceptif. Il peut seulement se déduire et s'écrire». Nathalie Charraud, *Lacan et les mathématiques*, Paris, Anthropos, 1997, p. 99.

36 *El Seminario VII* es el primer tratado sobre el goce y, consecuentemente, uno de los primeros tratamientos a fondo de la pulsión de muerte.

37 D. Schoffer, E. Wechsler, *La metáfora milenaria*, Barcelona, Paidós, 1993, p.77.

38 J. Lacan, *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966) p. 801.

39 J.Cl. Maleval, *La forclusión del Nombre del Padre*, Barcelona, Paidós, 2002pp. 172-173.

40 La pulsión es justamente el montaje a través del cual la sexualidad participa de la vida psíquica y de una manera que tiene que conformarse con la estructura de hiancia característica del inconsciente.

41 Freud designa un campo situado más allá del placer que encuentra su satisfacción en el displacer que es la pulsión de muerte. De aquí surge la idea de la existencia en todo ser humano de un masoquismo primordial mediante el cual la pulsión de muerte encuentra su satisfacción en el sufrimiento, en el malestar y el dolor. En *El Seminario VII*, el goce es definido por Lacan como satisfacción propiamente pulsional.

42 «los chistes son transgresiones a la organización de una estructura narrativa determinada». D. Maldavsky, *Teoría de las representaciones. Sistemas y matrices, transformaciones y estilo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, p.74

43 En " Escritura sin lector o los disfraces de una niña" Liliana S. Donzis escribe: «En el Seminario XI Lacan, plantea una lógica a la constitución subjetiva, asentada en la lógica proposicional. Sitúa los círculos de Euler para graficar las dos operaciones fundantes de la subjetividad, unión e intersección concernientes a la alienación y la separación respectivamente. Como corolario de la primera operación de alienación emerge la primera pareja de significantes, surge el efecto sujeto, en el entre-dos. ¿Qué aconteció?. La afanisis, desaparición, eclipsamiento del sujeto, que nos indica que, el ser viviente se pierde en la medida que pasa a estar representado entre significantes. Se ha producido en la pulsión la afanisis del sujeto, entre el S1 y el S2 se produjo un intervalo donde el sujeto como significado, en tanto efecto de significado, petrificado entre significantes construirá su alfabeto vivo».

44 Didácticamente podemos plantear la estructura diciendo que primero está el Otro, luego el sujeto se aliena, y al alienarse se constituye como *Sujeto*, tras lo cual se extrae de allí para constituirse como deseo.

45 Como el sujeto esta representado entre dos significantes, hay que retener ese S2 a fin de ceñir el S1 solo.

46 Miguel Oscar Menassa, Amelia Díez Cuesta, *Posición del inconsciente*, Editorial Grupo Cero,

47 Fantasía que alude al falo materno. Falo que ésta tiene y no tiene.

48 Cuando Lacan habla de ciframientos de lo inconsciente, dice también que hay algo que no puede ser descifrado por las leyes del lenguaje porque no es del orden del Significante sino del orden de la cifra, de lo que fija, y cuyo máximo exponente lo encontramos en la perdurabilidad del síntoma.

49 Cito a Lacan : « Le névrosé est un témoin couvert, il faut aller chercher de quoi il témoigne, il faut le déchiffrer ».

50 A decir de R. Harari lo borromeo da cuenta de una movilidad y de una autonomía de lo material del significante, o sea, de la letra. En un texto de 1997, J.-A. Miller llama «síntomas mudos» a unos goces que no pasan por el Otro.

51 A. Vallejo, *topología de J. Lacan* (Buenos Aires: Helguero Editores, 1979) op. 43.

52 «bul-tos» o síntoma entendido como un undo de significantes: articulación entre sentido y goce.

53 a inconmensurabilidad fue estudiada por Kuhn en el ámbito de la filosofía de la ciencia y por Winch en el de la antropología.

54 Entre los objetos "madre" y "puta" existe una conjunción y una disyunción. Una y otra pueden ser representadas mediante diagramas de Euler-Venn: en la intersección -conjunción-, la mujer participa de cualidades de ambas para el individuo "sano". Para el "enfermo" se impone la disyunción por vía de la resta: el objeto está íntegramente en el campo "madre" (sobrevalorado) o en el campo "puta" (denigrado).

Derecho o goce. Tener derecho a una mujer mata el goce. Sólo se puede tener acceso al goce transgrediendo la ley. El sujeto necesita de la interdicción del Otro. Sólo el Otro puede indicarle el camino del goce. El valor del objeto es el que el Otro estará dispuesto a pagar por él.

El sujeto necesita que la mujer no sea toda para él; se trata de una versión de la exigencia de que la mujer no sea toda, para poder reconocerla como mujer.

Esta separación entre propiedad y goce es una separación entre el orden significante, necesario para constituir el derecho, y aquello que escapa, como goce, a la captura por lo simbólico. Es una manera de decir que, a nivel del goce, la mujer se escapa, huye. Desde este punto de vista las mujeres son esencialmente infieles. "Tú eres la mujer de Otro, y en tanto tal te deseo".

Los celos, por ende, son un hecho de estructura. Son consecuencias de la castración. La mujer siempre engaña al hombre a partir de la estructura de su goce. Por encontrarla no-toda, el hombre tiene tendencia a buscar una segunda. El gran Otro parece existir, pero en realidad está compuesto de uno en uno.

55 Cuando la lengua, al margen de cualquier ortopedia gramatical, juega lúdicamente, es porque está interconectada con el goce. Lacan habla entonces de «lalengua». Ved al respecto el estudio de Concha Fernández y José Luis Garfer, *Juegos de palabras: ludolingüística*, Editorial DM, Madrid, 2001. Los autores repasan las ocurrencias lingüísticas de la tradición oral del español estudiando el humor de los palíndromos, juegos de palabras y otras curiosidades de la lengua.

56 Lo *Real* del «il n'y a pas de rapport sexuel» de Lacan

57 La palabra «Síntoma» es presentada por Corominas en su diccionario etimológico como tomado del latín tardío *sympōma* y este del griego *sumpōma* «coincidencia», derivado de «caer juntamente», «coincidir», y este de «caer». El *Symptoma*, en el *Diccionario de Autoridades*, está recogido como voz médica fundamentalmente, como señal preternatural (fuera o más allá de lo natural), o accidente, que sobreviene a alguna enfermedad, por la cual se puede formar juicio de su naturaleza o calidad. Ahora bien, desde un punto de vista psicoanalítico, éste se define como « Phénomène subjectif qui, pour la psychanalyse, constitue non le signe d'une maladie mais l'expression d'un conflit inconscient ». *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse,-Bordas, 1997, p.327. A la luz de tales consideraciones podemos vislumbrar que, para una lectura como la nuestra, la *tos* leída como *síntoma* es la única manifestación palpable de que disponemos para detectar un conflicto inconsciente. De ahí que hayamos avanzado desde un primermomento ya que nada tenía que ver con la tuberculosis propiamente dicha. No nos engañemos.

58 Marie-Thérèse Accard-Couchoud, "l'espace vide interspéculaire", in *Kierkegaard ou l'instant paradoxal. Recherches sur l'instant psychotique*, Paris, Cerf, 1981.

59 Si, en opinión de Hegel, la forma artística es la manifestación sensible de la idea, el dibujo es el lenguaje básico que posibilita esa manifestación. En las culturas más primitivas, las formas cuadradas representan la Tierra, lo terrenal, lo material, lo corporal y lo humano frente al cielo divino, circular y perfecto. Lo cuadrado simboliza lo limitado y estable, por eso las casas son cuadradas frente a las tiendas redondas de los nómadas. El cuadrado es el único cuadrilátero regular. En todos los cuadriláteros la suma de los ángulos interiores es igual a 360°. Y recordemos que el '36' es el número asignado al *bulto-mujer*.

60 "La actual física molecular conoce el concepto de "agujero" que no equivale a una simple ausencia de materia. Es una ausencia de materia en la disposición estructural que supone su presencia. En estas condiciones, el "agujero" se comporta de un modo tan material que se puede medir su peso, naturalmente en valores negativos. Y los físicos hablan legítimamente de "agujeros" "pesados" y "ligeros". El teórico del verso se ve obligado a tener en cuenta fenómenos análogos". I. M. Lotman, *Estructura del texto artístico*, Madrid, Fundamentos, 1978, p. 134

61 «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». P. Fontanier, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 420.

62 J. Lacan, *Aún*, Barcelona, Paidós, 1985, p.49.

63 J. Bellemin-Noël, *Psychanalyse et littérature*, Paris, P.U.F., 1978, Col. "Que sais-je?", nº 1752, p. 7.

64 J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, p.82.

65 J. Lacan, *Aún*, pag 45.

66 Ese 'inaudible' de lo escrito sería en la sesión analítica la entonación, la intensidad de la elocución, el gesto, los tics, el volumen de voz, que vienen a apoyar la expresión verbal propiamente dicha.

67 O. Masotta, p. 132.

68 Michel Foucault, *Microphysique du pouvoir*, Einaudi, 1977.

69 Lacan inicia prácticamente su recorrido en torno al Significante, pero más tarde pasa por el matema para desembocar en la topología de los nudos. Con ella fundamenta su teoría del sujeto repartido en las relaciones que intercambian entre sí los tres registros de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario.

70 «relaciones fundamentalmente polémicas de Alas con varios miembros de la gente nueva (Salvador Rueda, Azorín, Valle Inclán, Maeztu, Unamuno, Dicenta y algunos más de segundo orden)». A. Ramos-Gascón, *Clarín, obra olvidada* (Madrid: Júcar, 1973) p. 22.

71 Clarín se justifica así en el Prólogo: «No digo Cuentos morales en el sentido de querer, con ellos, procurar que el lector se edifique, como se dice, ».

72 Céline Zins "El traductor y la función del doble o una voz de más",

73 Zaratustra le recuerda al bufón, al águila y a la serpiente que el eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo, es intensivo, puramente intensivo...

74 A. Sabino, *Maupassant y el "otro"*, Barcelona, Bruguera, 1983, p. 17.

75 Jugamos con el doble sentido porque, justamente, el quid de este relato gira en torno a la trampa que instala el retruécano *bul-tos* leído con o sin escansión, ya que *vultus* se funde literalmente en *bultos*. Luego *-tos* se independiza y vive sus propias vicisitudes como *letra*...

76 Los críticos literarios al uso (académico-tradicional) abordan el "objeto" literario desde el simple refinamiento de las técnicas lingüístico-retóricas, pragmático-biográficas, etc., pero el verdadero problema no radica en rastrear la documentación clariniana, ni en enfatizar en la positiva acumulación de datos. Contrariamente al saber de una ciencia positivista que mide, cataloga y examina todo, lo indicial opera aquí a modo de sustracción u ocultamiento respecto de un modo 'directo' de conocer. A decir verdad, las representaciones (poco o mucho) trabajadas por la conciencia o por la técnica funcionan ingenua o sofisticadamente a la manera de un jeroglífico. No hay logro estético sin una reserva textual en cuya base figura un inconsciente estructurado como... una /re)visión lacaniana de la metodología en la investigación literaria.

Historias del Psicoanálisis

Presentación sección "Historias del Psicoanálisis" Consejo de Redacción de Acheronta

En "El Buenos Aires Kleiniano". **Vida y obra de Arminda Aberastury (1910 - 1971)**, *María Inés Winkler Muller* y *Ximena Wolff Reyes* presentan "un estudio psicobiográfico de la argentina Arminda Aberastury, pionera del psicoanálisis infantil en Latinoamérica". En el marco de "un proyecto de investigación mayor, que pretende recuperar y revelar los aportes femeninos a la psicología", las autoras han elegido a Arminda Aberastury en razón de los siguientes criterios: "mujer latinoamericana, creadora en nuestro campo, reconocida como fundadora de la Escuela Argentina de Psicoanálisis Infantil, cuyo trabajo se ubica cronológicamente en los comienzos del desarrollo tanto de la psicología como del psicoanálisis en Latinoamérica". El trabajo parte del contexto del surgimiento del psicoanálisis en Argentina en la primera mitad del siglo XX, para luego recorrer la vida de la "negra" Arminda Aberastury, y analizar los principales desarrollos que constituyen su obra. Una interesante presentación de Arminda, "la psicoanalista que participa en la fundación de la APA, impulsa la formación y la práctica del psicoanálisis infantil en su país y también en Uruguay y Brasil, que dirige el Instituto en un momento muy difícil, que traduce por primera vez al castellano las obras de Melanie Klein, desarrolla precursoramente el trabajo interdisciplinario (con odontopediatras), se interesa en la adolescencia -un área poco desarrollada hasta entonces en psicoanálisis- y en el campo emergente de la psicósomática".

María Inés Winkler Muller es Psicóloga Universidad Católica de Chile. Magíster en Psicología. Doctora en Estudios Americanos, Universidad de Santiago de Chile. Académica de la Escuela de Psicología. Universidad de Santiago de Chile, USACH. Av. Ecuador 3650, 3º piso. Santiago. Chile.
Email: mwinkler@lauca.usach.cl
(Chile)

Ximena Wolff Reyes es Psicóloga de la Universidad de Chile. Mag. Phil. Universidad de Viena (Viena). Estudios de doctorado en la Universidad de Humboldt (Berlín). Egresada del Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos (Ciep, México). Psicoanalista. Académica. Santiago, Chile.
Email: xwolff46@gmail.com
(Chile)

On Heidegger to Lacan, reportaje a *William John Richardson*, realizado por *Sara Elena Hassan* y *Mario L. Beira* el 21 de junio 2005 en Dublin (Irlanda) después del Symposium psicoanalítico internacional "Joyce - Lacan". Pionero en los estudios y la transmisión de la enseñanza de Lacan en los Estados Unidos, Richardson hace un relato, ora anecdótico, ora conceptual, de su largo recorrido, y pasajes desde la teología y la filosofía hasta el psicoanálisis. Da testimonio de polémicas y vicisitudes encontradas en la lectura e interpretaciones de Heidegger, en cuyos seminarios participó, como también de los pasos seguidos para la elaboración de su tesis. El Dr. Richardson describe, además, el contexto en el que se desarrollaron las conferencias de Jacques Lacan en ocasión de su visita a los Estados Unidos. Otros aspectos de su trabajo y referencias mencionadas en el reportaje son ampliamente detallados en las notas de pie de página elaboradas por Mario Beira sobre aspectos de la historia e instituciones del psicoanálisis en los Estados Unidos

William John Richardson, Ph.D. Professor of Philosophy, Boston College.
Education: Holy Cross College, Worcester, MA, A.B., 1941. Woodstock College, Woodstock, MD, Ph.L., 1947. Collège St. Albert, Eegenhoven-Louvain, Belgium, Th.L., 1954. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, Belgium, Ph.D., 1960. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, Belgium, Maitre Agrégé, 1962. William Alanson White Institute, New York City, Certificate in Psychoanalysis, 1974.
Major Prior Positions: Director of Research, Austen Riggs Center (Stockbridge, MA), 1974-1979. Professor of Philosophy, Fordham University (Bronx, NY), 1963-1980. Assistant Professor of Philosophy, St. Peter's College (Jersey City, NJ), 1960-1963. Instructor in English and Philosophy, Le Moyne College (Syracuse, NY), 1947-1950.
Awards, Recognitions: Bollingen Fellow, 1962-1963. Cardinal Mercier Prize in Philosophy (Louvain), 1965. Post-doctoral Fellow, Society for Values in Higher Education, 1969-1970. Martin

D'Arcy Lecturer, Oxford University, 1979. Doctor of Humane Letters (h.c.), Holy Cross College, 1981; Loyola College (Maryland), 1988; St. Joseph's University (Philadelphia), 1990; Le Moyne College (Syracuse), 2002.

Professional Associations: Metaphysical Society of America; American Philosophical Association; Society for Phenomenology and Existential Philosophy; American Catholic Philosophical Association; Association for Existential Psychiatry and Psychology; William Alanson White Society; Society for Values in Higher Education; American Academy of Psychoanalysis; American Psychological Association; Heidegger Society of North America; International Association for Philosophy and Literature; International Federation for Psychoanalytic Education.

Email: Richardson@bc.edu
(USA)

Sara Elena Hassan es Médica Psiquiatra e Psicoanalista. Miembro co-fundadora del Ex Foro de Psicoanálisis de São Paulo (FPSP). Autora de los capítulos "As estruturas clínicas" e "Adolescência, amor e psicanálise" (editora E.P.U. de San Pablo), así como diversos artículos sobre temas psicoanalíticos en publicaciones de Francia, Brasil y Argentina. Traductora al español del "Diccionario comentado del alemán de Freud", Ed. Lumen Lohlé. Actualmente docente del CEP (Centro de Estudos Psicanalíticos) de São Pablo. Licensed Mental Health Counselor (EEUU, 2002). Coordinadora de [Psicomundo Brasil](#)

Email: saraelenahassan@hotmail.com
(Brasil)

Mario L. Beira es

Email: mariolbeira@bellsouth.net
(USA)

"El Buenos Aires Kleiniano" Vida y obra de Arminda Aberastury (1910 - 1971)

María Inés Winkler Muller - Ximena Wolff Reyes

Resumen

La historia oficial de la psicología, en el registro de vida y obra de sus principales protagonistas, ha privilegiado la recuperación de los psicólogos varones, omitiendo o minimizando las contribuciones realizadas por mujeres. Este trabajo es un estudio psicobiográfico de la argentina Arminda Aberastury, pionera del psicoanálisis infantil en Latinoamérica. Se reconstruye vida y obra considerando tanto el contexto de la historia del psicoanálisis en Buenos Aires como el marco sociopolítico del país, articulados a la toma de posiciones de Arminda Aberastury. Se incluye una revisión de sus contribuciones teóricas y aplicadas al psicoanálisis infantil para concluir estableciendo relaciones entre su obra y vida personal.

Abstract

Psychology's official History, regarding the life and achievements of its protagonists privileged and systematically underlined its male psychologists, while leaving out, or at least minimized, women's contributions. This paper is a psychobiography study of Arminda Aberastury, an Argentinean female psychologist and pioneer in the field of children's psychoanalysis in Latin America. Aberastury's life and achievements were reconstructed, while simultaneously considering both; the historical context of Psychoanalysis in Buenos Aires as well as the sociopolitical climate in Argentina as they relate to Aberastury's perspectives. A review of her theoretical and applied contributions is included in this paper which conclude with some relationships between her personal life and achievements as child psychoanalyst.

Palabras Claves: Arminda Aberastury, psichistoria, psicoanálisis infantil

Key Words: Arminda Aberastury, psychohistory, children psychoanalysis

Introducción: eligiendo una heroína en la historia de la psicología

La Historia de la Psicología constituye un área de interés creciente, probablemente asociada al hecho que la psicología como disciplina autónoma ya ha superado en algunas décadas el siglo de existencia: el hito fundacional, inscrito en la "historia oficial" de la disciplina es la creación del Laboratorio Experimental por Wilhelm Wundt, en Leipzig 1879.

Una revisión sistemática de los registros históricos, libros y manuales dedicados al tema, hace evidente una ausencia de los aportes realizados por mujeres, que se reproduce en la enseñanza de la psicología, como se documenta en algunas publicaciones (Magaña, Wolff y Winkler, 1998; Winkler, Magaña y Wolff, 2001 y 2004). En el campo clínico, el psicoanálisis deviene la orientación teórica que explicita y realiza más esfuerzos al respecto, probablemente determinado por la clara postura de Sigmund Freud que "ofreció un camino privilegiado para las mujeres desde el lugar del paciente hacia el del terapeuta" (Balán, 1991, pág. 18) al reconocer su ignorancia ante lo femenino y permitir y facilitar la incorporación de mujeres "en igualdad de condiciones que los hombres" en el estudio y práctica del psicoanálisis. De hecho, existe información considerable acerca de un conjunto de discípulas, que, muy tempranamente, elaboraron conceptos y posturas propias, con mayor o menor disidencia de los planteamientos freudianos originales; así por ejemplo, Sabine Spielrein, Sophie Morgenstein, Margaret Mahler, Karen Horney, Helen Deutsch y otras. Sobre Anna Freud y Melanie Klein hay asimismo abundante literatura que aborda los aspectos

biográficos y las polémicas teóricas que protagonizaron, conocidas como *Las Controversias*. No es indiferente que las autoras mencionadas sean todas europeas, pues la información acerca de psicoanalistas latinoamericanas es comparativamente muchísimo más escasa; es posible detectar más información acerca de mujeres emigrantes a América, por ejemplo la austriaca Marie Langer quien vivió en Argentina y posteriormente en México (Teicher, s/f) que de las autoras nacidas en nuestro continente.

En este trabajo reportamos resultados parciales de un proyecto de investigación mayor, que pretende recuperar y revelar los aportes femeninos a la psicología. Del conjunto de mujeres que han contribuido a su desarrollo en Latinoamérica, hemos elegido a la psicoanalista argentina Arminda Aberastury, cuya praxis, aunque conocida en el mundo psicoanalítico, particularmente entre quienes se dedican al psicoanálisis y la psicología infantil, no ha sido suficientemente difundida en la comunidad científica nacional e internacional.

La elección de Arminda Aberastury obedeció a los siguientes criterios: mujer latinoamericana, creadora en nuestro campo, reconocida como fundadora de la Escuela Argentina de Psicoanálisis Infantil, cuyo trabajo se ubica cronológicamente en los comienzos del desarrollo tanto de la psicología como del psicoanálisis en Latinoamérica.

La recuperación histórica de vida y obra de científicos puede ser enfocada desde distintas perspectivas, incluyendo los estudios biográficos, la nueva historia, la historia de las mentalidades, la psichistoria y el psicoanálisis (Winkler y Wolff, 2003).

Para este trabajo nos basamos en la perspectiva de los estudios psicobiográficos, tal como han sido desarrollados por Smith (1994), quien concibe la biografía como un proceso que comienza con la elección de la persona acerca de quien se escribirá, el héroe o la heroína, sea reconocida o no como tal por la población en general.

Metodología (o cómo compensar los vacíos de información)

Al decir León Edel (1984) "*los biógrafos escriben vidas*" indica que el trabajo psicobiográfico es una reconstrucción que obviamente se encuentra permeada por la subjetividad del o los/as biógrafos. La relectura de la información disponible, que en el caso de Latinoamérica particularmente es escasa, dispersa y de difícil acceso, obliga a recurrir a fuentes secundarias y a realizar un doble trabajo de análisis en la medida que requiere tener siempre presente que el contenido está ya procesado por quienes elaboraron tal material.

Para compensar la ausencia de literatura informativa, y en tanto *no hay teoría que no sea, en cierto sentido, un fragmento de autobiografía* (Paul Valery, en Lejeune, 1994) hemos dedicado especial atención a las obras de Arminda Aberastury, que son, en este sentido, fuentes primarias.

En la búsqueda bibliográfica encontramos 4 libros y variados artículos de Arminda. Los avances tecnológicos nos permitieron acceder a cerca de 50 textos publicados en Internet, relativos a los inicios e historia del psicoanálisis en Argentina, y a otros 20 trabajos, utilizados como complemento, que refieren a vida y obra de Enrique Pichon-Riviere, esposo de Arminda.

Dicho corpus posibilitaba la reconstrucción del contexto profesional y nacional, pero constituía una escasa referencia a aspectos propiamente biográficos, por lo que contactamos a personas que conocieron a Arminda en el ámbito personal o profesional. De 15 solicitudes de información obtuvimos respuesta de 4 personas, a quienes agradecemos su colaboración [2].

A partir de la certeza que toda biografía debe ser apreciada en su contexto histórico (Harris, 2000), se complementó la búsqueda de información con la revisión de textos respecto de la historia internacional del psicoanálisis y de los principales eventos sociopolíticos de Argentina. El material recopilado fue elaborado comenzando con un ordenamiento cronológico de los hechos para, posteriormente, integrarlo armónicamente en dos acápites: historia del psicoanálisis en Argentina y vida de Arminda Aberastury.

A continuación presentamos una visión panorámica del primer punto, para posteriormente referirnos a la vida y obra de Arminda

Notas históricas: del laboratorio experimental al Buenos Aires kleiniano.

Para los efectos de esta investigación hemos optado por una perspectiva amplia, que incluye los campos de la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis, como disciplinas que tienen en común el estudio de la psique y la conducta.

Al reconstruir la historia de las actividades y personajes de las disciplinas, es necesario optar, en forma más o menos arbitraria, por un punto de partida. Para la psicología se ha descrito la creación de Laboratorios como un hito inicial de relevancia (Rice, 2000). En Argentina el primer Laboratorio de Psicología Experimental fue creado en el año 1898, por el Dr. Horacio Piñero en el Colegio Nacional Buenos Aires, dedicado al estudio de una psicología fisiológica (Balboa, 2000). Se destacan en este período, que podemos denominar como la "prehistoria", José Ingenieros, James Mapelli, Aníbal Ponce, Jorge Thenon y E. Pizarro Crespo, en su mayoría médicos psiquiatras. El conocido médico psiquiatra, filósofo, sociólogo y criminalista José Ingenieros (1877-1925) publica en 1904 su libro "*Los accidentes históricos y las sugestiones*" basado en las obras de Charcot y Janet, mencionando a Breuer y a Freud (Puig, 1997).

Desde 1929 se comienza a incluir el psicoanálisis en las cátedras de psicología, que hasta el momento han enfatizado la filosofía de Franz Brentano y la fenomenología de Edmund Husserl (Leder, 1999); aunque será José Bleger quien dicte la primera Cátedra Universitaria de Psicoanálisis en 1959 en la ciudad de Rosario. Ya en los años 20 circulaban en Buenos Aires las Obras Completas de Sigmund Freud, en la traducción de López Ballesteros impulsada por José Ortega y Gasset (Arbiser, 2000), lo que claramente contribuyó al ulterior desarrollo del psicoanálisis en el país. En Francia, la traducción de las obras de Freud era aún incompleta en 1982 (de Mijolla, 1998).

En febrero de 1930 Freud recibe la visita de dos médicos argentinos: Dr. Nerio Rojas de la Universidad de Buenos Aires y el Dr. Gregorio Berman de la Universidad de Córdoba, ambos profesores de medicina forense (Benveniste, 1998a).

A partir de esa década, la denominada "década infame" que se inicia con el primer Golpe de Estado de la Argentina por parte de José Félix Uriburu (Leder, 1999) hay diversos indicios que el psicoanálisis comienza a instalarse en la Argentina, para posteriormente consolidarse como un polo de desarrollo para toda Latinoamérica (Puig, 1997). Sin embargo, el psicoanálisis latinoamericano no nace en el Río de la Plata; previamente, en 1926, Honorio Delgado en Perú escribe una biografía de Freud, siendo el primero en conjeturar que Jacob Freud, padre de Sigmund, tuvo tres esposas y no dos como se registra en la historiografía oficial (Rodríguez, 2000). Y en el vecino Brasil, Durval Marcondes (1899- 1991) inicia su análisis en 1937 con Adelheid Koch, recién llegada del Instituto de Berlín (Cesio, 2000).

A finales de la década de los 30, mientras la familia Freud se exilia en Londres, Enrique Pichon-Riviere conoce a Arnaldo Rascovsky [3] y un año después (1938), llega a Argentina Angel Garma [4] desempeñando un rol fundamental para el desarrollo e institucionalización de la disciplina (Sanchez-Medina, s/f). Estamos hablando del mismo año en que se suicida la famosa poetisa Alfonsina Storni (1938). En el mes de septiembre de 1939 Sigmund Freud muere en el exilio británico. En este período, el grupo que posteriormente será fundador de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) se reúne inicialmente en la casa de Celes Cárcamo [5], a estudiar a Freud. Más adelante la APA alquilará su propio local en la calle Juncal 655 de la Capital Federal (Puig, 1997).

El 15 de Diciembre de 1942, mientras Argentina se encontraba en Estado de Sitio se consolida formalmente la creación de la APA, firmando el acta Ángel Garma, Celes Cárcamo, Arnaldo Rascovsky, Enrique Pichon-Riviere, Marie Glas de Langer y Guillermo Ferrari Hardoy. La primera Comisión Directiva estuvo presidida por Garma; Cárcamo asumió como secretario científico y Rascovsky como director de Publicaciones, fundando posteriormente la *Revista de Psicoanálisis* (Bruno, Gataroff y Zelcer, 1994). Al grupo inicial muy pronto se agregaron Luis Rascovsky, Enrique Racker, Luisa G. de Álvarez de Toledo, Alberto Tallaferró, Arminda Aberastury, E.E. Krapf, Matilde Rascovsky, Teodoro Schlossberg, Flora Scolnic y Simón Wencelblat. Todos ellos pueden considerarse los primeros miembros de la APA. Ésta ingresó a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) con el reconocimiento de Ernest Jones, incorporándose formalmente en Zurich (1949) durante el primer Congreso Psicoanalítico Internacional realizado tras la Segunda Guerra (Etchegoyen, 1994). De los fundadores, Celes Cárcamo mantuvo una participación

limitada en la APA, sin apartarse pero evitando destacarse en las actividades de la institución. Ferrari Hardoy al poco tiempo emigra a los EEUU. El resto tuvo una participación activa y destacada en las diferentes vicisitudes que atravesó la institución (Puig, 1997).

La necesidad de difundir el pensamiento psicoanalítico se abordó a través de la revista de la APA, cuyo primer número aparece en julio de 1943. La política institucional de la APA seguiría, por un lado, una línea de adecuación a las instituciones médicas, constituyendo la medicina psicosomática y el trabajo multidisciplinario un punto de encuentro. Por otro lado empezó a incorporarse la teoría "kleiniana" como sinónimo de psicoanálisis, con lo cual se acomodaba a una perspectiva de poder en la IPA.

En el contexto argentino, el psicoanálisis era rechazado y desvalorizado en los ambientes médicos, lo que habría contribuido a fomentar una gran cohesión entre los participantes de este proyecto. La APA funcionaba como una "gran familia", de modo que el psicoanálisis no sólo era una teoría científica y el desarrollo de una práctica profesional, sino también una forma de vida, cuyas pautas estaban implícitamente establecidas para el grupo (Carpintero y Vainer, (I), s/f). En esta época la actividad profesional estaba centrada en los consultorios privados -a excepción del trabajo realizado por A. Rascovsky y E. Pichon-Rivière- a causa de la situación política nacional y las relaciones con los psiquiatras. La psiquiatría oficial, positivista, consideraba que el psicoanálisis era charlatanería. Por otra parte, los psiquiatras progresistas, en ese momento ligados al Partido Comunista, lo criticaban desde la reflexología pavloviana tildándolo de idealista.

"Corrían los años de la Segunda Gran Guerra y los acontecimientos hostiles en el medio circundante local, así como la repercusión de tanta muerte en la Vieja Europa favorecieron el encuentro, la unión y el futuro establecimiento de una relación horizontal entre sus miembros, que se mantuvo a lo largo de los años y permitió un crecimiento prolífico que llega a nuestros días" (Puig, 1997, pág. 5).

El período inicial fue de lento crecimiento institucional en cuanto a la incorporación de nuevos miembros. A la segregación proveniente del ambiente médico se agregaba el costo de una formación que implicaba realizar cinco sesiones de análisis didáctico, seminarios, cursos, control de pacientes y un año de práctica psiquiátrica, que evidentemente no era accesible para cualquier profesional. Si en 1943 la APA contaba con 11 integrantes, recién en 1954 incluye a 104 profesionales. Fidas Cesio (1982, cit. en Carpintero y Vainer (I), s/f, pág. 6) describió este período en los siguientes términos:

"En los seminarios se estudiaba básicamente la obra de Freud y las exigencias eran rigurosas, obligando a los candidatos a una intensa aplicación (...) se exigió que cada candidato controlara al menos dos casos con sendos analistas didácticos (...) durante los primeros años, las autoridades que organizaban y administraban la APA y el Instituto, nuestros analistas didácticos, nuestros analistas de control y nuestros profesores fueron Garma, A. Rascovsky, Pichón Rivière, Langer y, a partir de 1945 Luis Rascovsky, J. Mom, De Foks, Gilda y J.C. Suárez.

A partir de la década de la fundación de la APA, la sociedad argentina vivió con mayor o menor intensidad situaciones problemáticas y explosivas: huelgas, golpes de estado, alzamientos civiles, secuestros, asesinatos políticos, etc. En esos años, una sucesión pendular entre regímenes civiles surgidos de elecciones y gobiernos militares de facto en el ejercicio del poder impusieron la militarización del conjunto de la sociedad. Época en que se estableció el denominado campo de la salud mental y la psiquiatría dejó de ser la profesión exclusiva que curaba las enfermedades mentales y debió convivir con otras disciplinas como la psicología, la psicopedagogía, la antropología, la sociología. El psicoanálisis adquirió un prestigio inusitado que influyó en todas las áreas del saber.

Sin embargo, la influencia de las condiciones sociopolíticas del país afectó en menor medida a los psicoanalistas y la institución de la APA que a la psicología académica que se estaba desarrollando en las universidades. Durante el gobierno del General Ramírez empieza el predominio de tendencias nacionalistas que intentan controlar las instituciones profesionales y educativas y que luego, bajo la presidencia de Juan Domingo Perón (1946-1955), se hace efectiva con la persecución a científicos y profesionales, -en especial del ámbito universitario-, lo que no ocurrió con los psicoanalistas, aunque la obligatoria presencia policial en las reuniones y de las fotos de Perón y Evita fomentó la tendencia a

ampararse en el propio grupo. Incluso aquellos que habían llegado para refugiarse del fascismo europeo pensaron seriamente en emigrar a otros países (Carpintero y Vainer (I), s/f).

Ahora bien, la historia institucional psicoanalítica no transcurrió exenta de crisis. Los principales quiebres en Argentina efectuados por los analistas de los grupos Plataforma y Documento (década de los 70's), llevaron a renuncias masivas como símbolo de ruptura con la APA. Las críticas planteadas y vivencias de los disidentes han sido descritas por la propia Marie Langer (1983), partícipe activa en la ruptura.

En este contexto cabe también una breve referencia a las corrientes teóricas psicoanalíticas predominantes en la Argentina. Es así como el fenómeno kleiniano en Buenos Aires, como tantas otras manifestaciones en dicha ciudad, tuvo un explosivo y prolongado boom inicial. Buenos Aires, al principio fue kleiniana (Barugel, 2000; Neuburger, 1998). En la actualidad los aires de la ciudad son decididamente lacanianos y masottianos (Izaguirre, 1999) sin embargo, alrededor de los años cuarenta, la raíz del pensamiento psicoanalítico argentino partió de Londres, ciudad en que florecía la obra de Melanie Klein.

Para finalizar esta sucinta trayectoria, marcamos que Argentina es actualmente el segundo país con la mayor cantidad de psicoanalistas por habitante (el primero es Francia). La iniciativa de los fundadores de la APA tuvo poderosos frutos. Un indicador anecdótico -pero notable- lo constituye el hecho que en Buenos Aires, en el barrio de Palermo, hay un sector conocido como "Villa Freud" (Kuhn, 1999), apodo adquirido a partir de la cantidad de psicoanalistas que lo eligieron como lugar de residencia y trabajo (cada tres casas hay un consultorio psicoanalítico, dice Neuburger, 1998). Ni siquiera la Viena, cuna del psicoanálisis posee un emblema equivalente.

A continuación presentamos a nuestra protagonista, una mujer comprometida, destacada y fundadora del psicoanálisis infantil en Latinoamérica.

Arminda Aberastury, "La Negra"

Antecedentes familiares

Arminda proviene de una familia de origen vasco [6] que inicialmente emigró a Uruguay y posteriormente a Argentina, asentándose en Buenos Aires. Por el lado paterno se trataba de comerciantes, por el materno de intelectuales, (Roudinesco y Plon, 1998).

El abuelo Federico (Ladislao Jacinto) Aberasturi [7], nacido en Paysandú, fue nombrado en 1864 comandante de la Guardia Nacional, organizó la infantería y durante el sitio de su ciudad defendió la línea del sur, como Segundo Jefe hasta el final de las hostilidades. Un hermano del padre, Maximiliano Aberasturi[8], Profesor de Dermatología en la Facultad de Medicina de Buenos Aires, publicó numerosas obras didácticas y obtuvo reconocimiento profesional (Knobel, 2000). Por el lado materno, su abuelo Francisco Felipe Fernández fue un destacado escritor y dramaturgo.

El padre de Arminda, Pedro Aberastury (nacido en 1867, Entre Ríos) se desempeñó como Procurador y Gestor de distintas empresas comerciales y participó en su última etapa en Gas del Estado. Descrito como un hombre tranquilo, de pocas palabras, muy centrado en su trabajo, ya bastante adulto para las normas de la época se casó a lo 37 años con Arminda Fernández, nacida en 1877 en Buenos Aires, que abrazó la carrera docente, jubilando con el cargo de Directora de Escuela. Era una mujer severa y lacónica, muy dedicada en su trabajo escolar, que consideraba la educación de los hijos como una tarea que involucraba todos los aspectos de la vida. Capaz de censurar los libros de la biblioteca pegando las hojas "no adecuadas", fue una asidua lectora y amante de las artes, e insistió obstinadamente que su hija aprendiera a tocar el piano[9] (Joaquín Pichon-Riviere, 2001).

Arminda fue la única hija mujer, la menor de cuatro hermanos. Pedro, el mayor, nace en 1905 y se destaca por una brillante carrera en leyes y relevante participación política [10]. El segundo hermano, Federico[11], nace en 1907 y cursó la carrera de medicina hasta 4ª año. Como estudiante en 2ª año y ayudante de la cátedra de histología editó dos libros de "Embriología Humana" (Ed. El Ateneo) que fueron usados como libros de textos durante muchos años. Sufría de trastornos psíquicos y durante su internación en el asilo de Torres por un cuadro maniaco-depresivo, conoció a Enrique Pichon-Riviere, futuro esposo de Arminda,

quien se encontraba también allí por problemas de exceso de alcohol (Pichon-Riviere, 2001). El menor de los hombres, Marcelo [12], nace en 1909, también estudia Leyes dedicándose al derecho internacional.

Federico Aberastury (sobrino de Arminda), es un eminente psicoanalista, miembro titular en función didáctica en APA, cofundador de varias organizaciones freudianas en Buenos Aires y ha publicado varios trabajos acerca de la historia del psicoanálisis en Argentina.

Todos estos antecedentes ilustran la elevada posición social y cultural de la familia de origen de Arminda, así como su vasta trayectoria en el ámbito científico, cultural, militar y político bonaerense.

Niñez y juventud (1910-1933)

El 24 de septiembre de 1910 nace Arminda, sólo un año después de su hermano Marcelo. Es un año relevante en la historia del psicoanálisis: han transcurrido recién dos desde la creación de la Sociedad de los Miércoles el 15 de abril 1908 (Solms-Rödelheim, 1977), un año desde la célebre visita de Freud a Estados Unidos invitado por Stanley Hall; es el año de la creación de la IPA, y en que el médico chileno Germán Greve presenta el primer trabajo freudiano en Latinoamérica en el Congreso Internacional en Buenos Aires en una ponencia sobre la sexualidad infantil y los efectos de la terapia psicoanalítica sobre síntomas obsesivos (Rotmiller, 2000; Casaula, Coloma y Jordán, 1991).

Por el color de piel, más oscuro que el de su familia, Arminda recibió precozmente el apodo de "Negrita", luego será "La Negra" para colegas y amigos. Cuentan que una vez Arminda le preguntó a su madre si alguien la iba a querer cuando fuera grande, por su tez oscura. La madre le contestó "*Mire m'hija, usted es linda e inteligente y ya encontrará alguien inteligente que la sepa querer*". Como hija menor fue muy querida por la familia, y respetada por su gran capacidad (Knobel, 2000). Uno de sus hijos la describe como *una mujer muy linda y atractiva, que cuidaba mucho su cuerpo y su aspecto. Era coqueta y seductora y cuidaba de sobremanera su apariencia* (Joaquín Pichon-Riviere, 2001).

De sus hermanos, el más influyente en un principio fue Federico, pero su alejamiento del pensamiento psicoanalítico y la enfermedad que le aquejaba con crisis cada vez más frecuentes, ocasionaron que Arminda viera poco a este hermano a partir de la década del cuarenta. Con quien mantuvo siempre una profunda relación fue con su hermano mayor Pedro, vinculados por la literatura y la poesía. Marcelo, el menor, vivió alejado del país un tiempo y esto aumentó las distancias entre ellos.

Desde joven, Arminda es descrita como melancólica y de gran belleza (Roudinesco y Plon, 1998). Al cumplir 17 años, habría tenido su primer contacto con el psicoanálisis a través de un amigo de su hermano Federico, quien le regaló una obra de Freud.

Bajo la influencia de su tío Maximiliano, Arminda quiso estudiar medicina, pero las restricciones para la formación superior de las mujeres y la presión social por adaptarse al rol prescrito de la época desistió de ello y optó por la docencia[13]. Siguiendo la trayectoria materna, cursó la Escuela Normal, se recibió de maestra en 1929 y estudió Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1933).

"Amor y Trabajo" (1933- 1972)

Para Arminda amor y trabajo se entrelazan por varias décadas. En el año 1933, con 23 años de edad, conoció al compañero de su hermano Federico, Enrique Pichon-Riviere[14]. Tenían intereses en común y la formación de Arminda como psicopedagoga y su trabajo de asistente social pareciera que los acercaron rápidamente. Sostienen un largo noviazgo y se casan un año después que Enrique se gradúa de Médico (1937) conviviendo en una relación que combina aspectos afectivos y profesionales. Participan activamente en el movimiento colonizador del psicoanálisis en Argentina y comparten intereses intelectuales en un clima de mutua colaboración. Pocos años después del casamiento la pareja tenía ya una muy buena posición y frecuentaban especialmente a los hermanos de Arminda. Eran visitados y requeridos por los amigos y realizaban reuniones en el gran living de su casa en Santa Fe, muy animadas, concurridas por músicos de jazz, pintores y escritores. El matrimonio participó activamente en un período

de excepcional fecundidad intelectual en Buenos Aires, bajo la influencia del movimiento surrealista europeo y luego del arte concreto.

Tuvieron 3 hijos varones, con una diferencia de 2 años entre uno y otro. El mayor, Enrique, estudió Licenciatura en Comercialización, es creador y propietario de una importante empresa de organización de ferias, congresos y exposiciones en Buenos Aires. Joaquín siguió en la senda profesional de sus padres como etnopsiquiatra, psicólogo social y director de psicodrama. Marcelo, el menor, escritor y periodista, ha publicado numerosos libros de poesía, un par de novelas y se desempeña como Director del suplemento literario de un prestigioso diario argentino.

En palabras de su hijo Joaquín, para Arminda fue difícil ser madre de tres hijos varones:

"...éramos considerados 'la peste' del barrio por las bromas y chascos que hacíamos... también por ciertas actividades peligrosas como escalar por las cornisas, tirar sogas entre edificios y cruzar, etc... asistíamos a colegios de simple escolaridad y teníamos la tarde y la noche para salir casi con total libertad. No había visitas al colegio para evaluar nuestra performance ni tampoco mucho control sobre nuestras amistades... jugábamos con arcos y flechas de verdad, rifles de aire comprimido y dardos y cuchillos. Tenemos de esas épocas varias cicatrices. A mamá la asustaba nuestro comportamiento y tenía problemas para 'orientar' nuestra creciente inquietud y entusiasmo por la sexualidad" (2001).

En su rol materno, Arminda fue preocupada y atenta a las necesidades de sus hijos, incluso cuando ya eran adultos (Knobel, 2000). La lectura de escritos ulteriores ilumina la comprensión de lo que para ella significaba este rol, cuando señala: *"Hoy sabemos algo más. Es el hijo lo único que puede tranquilizar a una mujer sobre el normal funcionamiento de su interior"* (Aberastury, 1992, pág.66).

La relación de pareja era, según cercanos, "buena" (Knobel, 2000) aunque no exenta de conflictos. Al parecer Arminda necesitaba una vida y las finanzas más ordenadas que la de Pichon-Riviere, y también mayor asistencia en la crianza de los hijos, sumado al hábito de Enrique de dormir al lado de su escritorio. La relación con su suegra Josefa no era nada buena y con frecuencia interfería en la pareja, aunque el principal motivo de los roces era el propio Enrique, que le prestaba muy poca atención a su madre (Joaquín Pichon-Riviere 2001).

En el ámbito profesional Arminda comenzó a practicar el psicoanálisis de niños en un diminuto baño al fondo del pabellón psiquiátrico que dirigía Enrique. En el mismo año que contraen nupcias, en el Consultorio de la Liga de Higiene Mental del Hospicio de las Mercedes, Arminda atiende a una niña de 8 años, siguiendo la técnica psicoanalítica descrita por Anna Freud (Aberastury, 1992). Conoce a la chica casualmente en la sala de espera, mientras la madre, muy enferma, era tratada por Pichon-Riviere (Larsen, s/f). Este caso, primer tratamiento psicoanalítico infantil en Latinoamérica, marca el comienzo de una clínica de niños que en la Argentina influyó radicalmente en la formación de generaciones posteriores.

Arminda, participante de las reuniones constituyentes y precursoras de la APA, asume el proceso de formación, iniciando su análisis didáctico con Ángel Garma en 1942, cuando la psicoanalista Marie Langer [15] arriba a Buenos Aires huyendo de la Europa nazi (Benveniste, 1998 b).

En ese período "La Negra" se encuentra realizando la primera traducción al castellano de la obra de Melanie Klein. Mientras Marie Langer (más informalmente, Mimi) espera desde Europa la confirmación oficial de su formación analítica, relee a Freud completo y accede a los escritos de la Klein, colabora con Arminda en la supervisión de la traducción desde el alemán, y ambas tienen la oportunidad para estudiar y discutir rigurosamente los contenidos (Teicher, s/f). Estas dos mujeres, nacidas el mismo año, establecen una relación de colaboración y respeto mutuo (Knobel, 2000) que se mantiene hasta la muerte de Arminda.

La fundación de la APA afecta no sólo las actividades profesionales de sus integrantes, pues en la sede de calle Juncal también se desplegaba una activa vida social. La mayoría de sus miembros pertenecía a la clase media alta bonaerense, al igual que sus pacientes; la minoría, como Enrique Pichón Rivière y Arnaldo Rascovsky, no provenía de ese sector social, pero se habían casado con mujeres pertenecientes a familias acaudaladas y prestigiosas: Enrique con Arminda y Arnaldo con Matilde Wencenblatt, de una

familia de peleteros (Rodrigué, 2000). El nivel económico alcanzado por este grupo pionero les permitió adquirir sus casas de fin de semana en el Hindú Club, uno de los primeros "countrys clubs" de Buenos Aires o ir de vacaciones al exclusivo balneario de Punta de Este, en la República Oriental del Uruguay. Sin embargo, el psicoanálisis como actividad profesional no reconocida socialmente aún y desvalorizada desde la medicina, los transformaba en marginados dentro de su propio estamento social (Carpintero y Vainer (I), s/f).

En aquellos primeros tiempos tampoco faltaron las presiones políticas. Como reporta Emilio Rodrigué (2000) *"un agente de seguridad, por resolución policial, estaba presente en los seminarios parado junto a la puerta. Una diversión nuestra (...) era inventar casos clínicos escabrosos (...) y ver la cara que ponía nuestra centinela"* (Pág. 3).

El esposo de Arminda, Enrique, jugó un papel crucial en el éxito de la institución recién creada y en su transformación en polo de desarrollo del psicoanálisis para toda Latinoamérica. Una relevante ayuda financiera que permitió publicar varios números de la Revista de Psicoanálisis, fue recibida del Sr. Muñoz [16] en agradecimiento por el exitoso tratamiento que Pichon-Riviere realizara a una persona de la familia o de la empresa [17]. La APA acordó que los fundadores serían miembros adherentes y debían presentar un trabajo científico en el plazo estipulado de un año para ser promovidos a titulares (Puig, 1997).

En sus primeros trabajos Arminda se inspira en Sophie Morgenstern [18] Posteriormente, y a partir de la lectura de *El Psicoanálisis de Niños*, Arminda se pone en contacto con Melanie Klein (Aberastury, 1992) e inician una fructífera correspondencia. Arminda no conocía "Las Controversias" Klein- Anna Freud que prácticamente habían escindido la Sociedad Británica, ignorancia que le trae consecuencias. Cuando envía la primera carta a Melanie (1945) solicitándole que publique su artículo en el International Journal, en el cual había citado por igual a Anna Freud y a Melanie Klein, recibe como respuesta que su artículo no cumplía los estándares internacionales de publicación (Neuburger, 1998).

Con [Elizabeth Goode de Garma](#) comienza a trabajar en 1945, año en que se crea el Instituto de Psicoanálisis para capacitar y formar a los futuros psicoanalistas a través del análisis didáctico, controles y seminarios, y cuyo director fue el mismo Garma (Puig, 1997). El Primer Encuentro Psicoanalítico de América Latina se realiza al año siguiente.

Arminda sustentó y promovió activamente la idea que la formación analítica debe incluir el psicoanálisis infantil para todos los candidatos. Así desde 1948 se incluyó un curso en los programas del Instituto (Aberastury, 1992).

Durante la década de los 50', un interés por la psicopatología es compartido en el grupo de la APA y Enrique aporta criterios analíticos para el tratamiento de las psicosis. En el año 1951 Arminda asiste de relatora en París, al Congreso Internacional de Psicoanálisis, acompañada de Enrique. Contacta a Melanie Klein y la visita en Inglaterra el año 1957 (Joaquín Pichon-Riviere, 2001).

En las primeras publicaciones de Arminda, en conjunto con Enrique, aparece él como primer autor y ella con su apellido de casada, costumbre en la época. Posteriormente, ciertas rivalidades de Garma con Pichon- Riviere infiltran el análisis de Arminda, impulsándola a abandonar en la firma de sus trabajos 'Arminda A. de Pichon-Riviere', para usar sólo Arminda Aberastury (Joaquín Pichon-Riviere, 2001). Los viajes a Inglaterra, en que se supervisa y discute con Melanie Klein, también tienen efecto en los desarrollos teóricos de su esposo. En palabras de Armando Bauleo *"Enrique la esperaba para discutirle a Arminda lo que había supervisado con Melanie y mostrar que sabía más que Melanie"* y de esas discusiones elaboró su teoría del vínculo (1999).

Cuando Domingo Perón asume el poder político, se complicó el ejercicio profesional, pues existía la sospecha que todo lo "psi" era de izquierda. En 1952, a partir de la presión de las asociaciones médicas, la APA modificó sus estatutos, estableciendo que:

"aunque el psicoanálisis se emplea preferentemente en personas enfermas con fines de obtener su curación, se utiliza a veces también en personas psicossocialmente desadaptadas con fines de asegurar su readaptación. De acuerdo con esto, se admiten aparte de psicoanalistas médicos,

también psicoanalistas no médicos (...) para poder ser psicoanalista no médico (se exige) la terminación de una carrera universitaria relacionada con el estudio del hombre. Los psicoanalistas no médicos tienen la obligación de limitar su actividad a la readaptación de personas psicosocialmente desadaptadas. Se les exige mantenerse en contacto permanente con un psicoanalista médico para aconsejarse con él, siempre y cuando aparezcan en sus psicoanalizados problemas de índole médica" (Cesio, 1982 cit. en Carpintero y Vainer (I) s/f, pág. 6).

Estas restricciones produjeron efectos incómodos sobre varios integrantes. El hecho de haber asumido la Dirección del Instituto de Psicoanálisis en el período en que se discuten estos temas, afectaba de manera singular a Arminda, quien se encontraba en la situación paradójica de dirigir el Instituto y ser constreñida en sus opciones profesionales por no ser médica. Justamente en tales circunstancias asume, junto a Fideas Cesio y Luis Rascovsky, la redacción de las modificaciones correspondientes al reglamento, que fueron aprobadas luego en una asamblea (1956). Así, se incorporó el nuevo requisito para los candidatos a analistas, ser médico con diploma argentino o poseer un título equivalente para no egresados en el país (Carpintero y Vainer (I), s/f), discrepando de la postura que Freud defendió sistemáticamente.

Las analistas no médicos estaban generalmente casadas con médicos, por lo que se sentían relativamente "protegidas" al compartir el mismo consultorio. Pero Enrique Racker, Willy Baranger y otros enfrentaban más obstáculos para resolver esta situación humillante (Carpintero y Vainer (I), s/f). Además, esta modificación no fue suficiente ni para las asociaciones médicas ni para el Estado. Es así como en mayo de 1954 el Ministerio de Salud Pública a través de su ministro Ramón Carrillo, neurólogo, dictó la resolución 2282[19] que indica que sólo los médicos estaban autorizados a ejercer la psicoterapia y el psicoanálisis.

Esta decisión institucional, cuestionada por Arminda en sus fundamentos y consecuencias fue difícil. "No médicos" eran también Heinrich Racker, Betty Garma, Teresa Mom, Matilde Rascowsky, Willy Baranger, Madeleine Baranger, entre otros. Si bien en Arminda había vocación y deseos de presidir eventualmente la APA, no pudo lograrlo al estar condicionada por este "requisito" (Joaquín Pichon-Riviere, 2001). Muchos analistas extranjeros debieron convalidar su título, iniciar la carrera de medicina o de auxiliar de psiquiatría. A partir de esa fecha sólo médicos pudieron ingresar en la APA. Paradoja pues durante la mayor parte de su historia se identificó con las teorías de Melanie Klein, no médica ni poseedora de título universitario alguno, pues tan solo tomó algunos cursos de Historia y Arte en la Universidad de Viena.

Un cierto distanciamiento por la mirada ideológica de lo profesional y del psicoanálisis vivía la pareja de Arminda y Enrique, que culmina en 1956 por una crisis provocada por el funcionamiento del IADES[20], en la planta baja de la casa en calle Copérnico. Arminda, cuando un paciente amenaza agredir a sus hijos, clausura una puerta de acceso al ámbito familiar; Enrique exige que la reabra o se irá del hogar. Se produce así la ruptura y el traslado del instituto a otra sede. En ese momento sus hijos tenían 16, 14 y 12 años "*En este período, cercano a la separación, nuestro padre aportaba poco y lo veíamos poco frecuentemente*" (Joaquín Pichon-Riviere, 2001).

Ya separada, Arminda estrecha relaciones con su hermano Pedro, quien también actúa como su consejero profesional en aspectos legales y financieros. Cuando Marcelo regresa al país y se divorcia de Fedora, un acercamiento que duraría hasta la muerte de Arminda los une; también comparten el lazo de la literatura, pero Marcelo es para ella aquel que trae noticias del mundo exterior, de todo aquello no vinculado a la profesión de psicoanalista.

De Melanie Klein recibe una postal cuyo texto testimonia su aprecio:

"La considero a usted uno de los más importantes pilares de mi trabajo en Sudamérica y estoy por lo tanto sumamente interesada en cualquier paso que usted pueda dar". ... "Quiero expresarle mi agradecimiento ante la posibilidad de que usted venga a Inglaterra por un tiempo largo. Si es así y está pensando en analizarse, lo cual es por supuesto la mejor manera de aumentar su conocimiento, le sugeriría que no tome ninguna decisión acerca del analista antes de discutirlo conmigo". Melanie Klein, Bracknell Gardens, London, 7 de Diciembre de 1956.

No sabemos que respondió a esta sugerencia, pero por cierto su trabajo profesional continúa y asume en análisis didáctico a Cesar Augusto Ottalagano (Vello, 2000).

A finales de ese mismo año, en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, se realiza el Congreso Iberoamericano de Psicología Médica organizado principalmente por Rascovsky y Garma. La asistencia de Hans Seyle, formulador de la teoría del estrés, atrae a muchísimos alumnos las sesiones, situación que es estratégicamente aprovechada por Rascovsky para convencer al Centro de Estudiantes de Medicina de realizar cursos de psicoanálisis. A esta nueva tarea se incorpora Arminda, asumiendo por primera vez una cátedra universitaria junto a Garma y Rascovsky (Teicher, s/f). La carrera de psicología en la Universidad de Buenos Aires se crea al año siguiente; los psicoanalistas son invitados a realizar docencia, y lo asumen obteniendo muy buenas evaluaciones, pero enfatizan que la formación en psicoanálisis será patrimonio exclusivo de la APA, aclaración que reitera la historia del psicoanálisis, cuya formación no es acreditada por las universidades sino por instituciones privadas.

En París (1957), Arminda dictó un trabajo notable sobre la sucesión de "estadios" durante los primeros años de vida, definiendo una "*fase genital primitiva*", anterior a la fase anal en el desarrollo libidinal, ligada directamente a la dentición, la marcha y el lenguaje (Roudinesco y Plon, 1998). Esta publicación, considera ella misma, inicia la segunda etapa en la historia del psicoanálisis infantil en Argentina (Aberastury, 1992).

La propagación a otras ciudades del trabajo con niños comienza en 1959, cuando Susana L. De Ferrer, colaboradora de Arminda, participa en una Mesa Redonda sobre el tema en el Congreso de Pediatría en Mar del Plata. Al año siguiente se forma un grupo de estudio allá (Aberastury, 1992).

Una veta pionera distinta es el trabajo interdisciplinario que coordinó entre odontólogos y psicoanalistas, revolucionando tanto la práctica clínica como la concepción de la relación dentista-paciente. Titular de la cátedra de odontopediatría en la UBA, la Dra. María Inés Egozcue convocó un grupo de psicoanalistas, dirigidos por "La Negra", a cambiar el sistemático uso de anestesia general (tipo cloruro de etilio) para extracciones y cirugías menores en niños. Arminda coordina grupos terapéuticos en colaboración con médicos anestesiólogos, preparando a niños y padres. Al poco tiempo se logró que aquellos con desarrollo psicológico normal aceptaran ser atendidos bajo anestesia local. Finalmente, al cabo de tres años, (1962), se cerró el servicio de Anestesia General de la Cátedra (Blondi, Kormar, Luiss y Rabinovich, 1997).

Para sus contemporáneos ella sobresale por su exquisita sensibilidad, talento, inteligencia y capacidad de trabajo (Rozenbaum, 1999); "*con una voz cálida, su alentar permanente, su criterio estimulante y vibrante y su inefable contacto humano*" (Knobel, Introducción a la segunda edición de "Adolescencia", pág. 13) es profundamente respetada por colaboradores y discípulos.

En la expansión del psicoanálisis a países vecinos tuvo participación destacada; dictando cursos en las asociaciones psicoanalíticas de Uruguay y Brasil. Internacionalmente se le reconoció como autoridad en el campo de la psicología infantil y sus trabajos aparecieron en revistas especializadas nacionales y extranjeras.

En Brasil, las profundas huellas que deja, motivan a varios de sus discípulos a publicar como obra póstuma "Adolescencia" incluyendo un primer capítulo y uno final de Arminda. Mauricio Knobel, prologa el libro y destaca el gran interés de Arminda en esta problemática en sus últimos años de trabajo. "*Una de las grandes satisfacciones de nuestra querida maestra fue saber que esta obra se había agotado y que los editores había iniciado el trabajo de preparar una segunda edición*" (pág. 13).

Así la segunda edición de "Adolescencia" (Aberastury y col, 1983) se transforma en un respetuoso y afectivo homenaje a su memoria: "*Estas líneas testimonian nuestra enorme gratitud a esta insigne pensadora argentina, cuya permanencia científica ya está asegurada en la literatura psicológica del tema que fue una de las grandes pasiones de su vida*" (pág. 14).

En el ámbito familiar, Arminda es recordada por los nietos mayores como una abuela "*que sabía jugar a los soldaditos y los autitos*"; que jugaba "*desde el suelo*" y no sentada en una silla. También como una buena contadora de cuentos "inventados". Muy cercana a su hijo Enrique y su mujer Marta, fue con quienes pasó más tiempo como "abuela" y como "suegra". Como madre política era "agradable" pero no hacía

concesiones ni callaba cuando estaba en desacuerdo con algo. Rasgo que manifestaba también en otros ámbitos; así durante un paseo a la plaza con algún nieto y viendo que una madre o padre maltrataba a su hijo o lo amenazaba incorrectamente ("ahí viene el lobo", "el hombre de la bolsa", etc), se acercaba y en voz calma y baja lo "retaba" y le "explicaba" porqué no debía hacerlo (Joaquín Pichon-Riviere, 2001).

Si bien durante los 50 y 60 dominan las teorías de Melanie Klein (Barugel, 2000) el psicoanálisis adquiere mayor prestigio durante esa segunda década. Y allí ciertas circunstancias harán que la relación de amistad del matrimonio Pichon-Aberastury con Jacques Lacan[21], tenga un gran efecto en la historia del movimiento psicoanalítico argentino: éste les regaló un libro que Enrique, en 1964, presta a Oscar Massotta, quien introduce y difunde la obra de Lacan en Buenos Aires (Neuburger, 1998).

Durante "la noche de los bastones largos", en 1966, Illía es destituido por el General Onganía; hay dictadura nuevamente y una de sus primeras medidas fue intervenir las Universidades Nacionales. En la Universidad de Buenos Aires carros de asalto de la policía reprimen a alumnos y docentes en aquella larga "noche", provocando renunciadas masivas de profesores y el desmantelamiento de sus Centros de Investigación (Carpintero y Vainer (III), s/f).

A fines de 1968 la Argentina recibe el eco y los efectos de los eventos del mayo francés; en mayo de 1969 se produce el Cordobazo, una revuelta obrero estudiantil que mantuvo en jaque a las fuerzas de seguridad durante 3 días y precipitó la caída del General Onganía, el dictador de turno.

En 1969 Arminda participa en el 1° Congreso Argentino de Psicopatología Infanto-Juvenil y en el VII Congreso Psicoanalítico Latinoamericano en Bogotá. También acepta la invitación del analista brasilero Fabio Lobo a realizar en Río de Janeiro un curso "Psicoanálisis de la niñez y adolescencia" con la colaboración de Mauricio Knobel y Eduardo Kalina. Viajarán alternadamente a Río y Sao Paulo por más de dos años, con reconocidos efectos en la concepción psicoanalítica brasileña sobre niños y adolescentes (Knobel, 2000; Franca Proenca y Barbosa Lapastini, 1999).

A comienzos de los 70 ya se hacen oír fuertes críticas al lugar del psicoanalista neutral, objetivo y apolítico y a las jerarquías en la APA (Woods s/f). En el año 1971, un cisma relevante afecta la APA, cuando el grupo Plataforma se separa de la institución oficial y -en palabras de Volnovich- "*abrió el campo a un proyecto de expansión disciplinario. Inauguró el reino de la diversidad. En última instancia, anunció el auge lacaniano*" (s/f pág.3). Según el texto de Plataforma:

"Esto se vuelve a su vez indocinante para quienes están en la base aspirando a llegar a la cúspide del poder (...) y que permiten justipreciar los pactos ideológicos que se establecen entre Ciencia y Sistema, articulaciones entre estructura institucional e ideología de clase dominante, que se expresan en esta modalidad de la práctica científica: la APA está compuesta actualmente por 367 personas de las cuales 194 pertenecen como miembros a la Institución y el resto al Instituto del Psicoanálisis en calidad de egresados y candidatos. Este sector de la población no tiene ningún acceso legal a la política institucional, ni puede recibir información exhaustiva acerca de la misma so pretexto del cuidado del encuadre analítico. Por otra parte, del total de miembros aceptados en la Institución sólo los 79 Miembros Titulares tienen voz y voto en las decisiones importantes. De los restantes, sólo los 116 Miembros adherentes tienen voz pero no poder para tomar parte en las decisiones". (cit. en Woods, s/f, pág. 15-16).

Parte de estas críticas no eran nuevas, ya a mediados de los años 30 Edward Glover "*atacó de modo abierto a los kleinianos, argumentando que controlaban las posiciones de poder*" (Balán, 1991, pág. 25). La crisis institucional - que habría recibido la influencia del mayo francés de 1968 y su repercusión en el Cono Sur - (Arbiser, 2000), constituye un fuerte remezón para los miembros fundadores de la APA, entre ellos Arminda, quien ya enfrentaba las discrepancias ideológicas y conceptuales con su ex esposo Enrique.

Arminda atravesaba una importante depresión y decide retomar su análisis. De acuerdo a la estructura piramidal jerárquica para determinar el posible analista, había optado por Marie Langer, opción que descarta cuando se produce el quiebre y Langer integra el grupo disidente. Finalmente opta por Celes Cárcamos, quien no habría tomado conciencia de la gravedad del proceso depresivo. Arminda se quejaba amargamente que no tenía la suficiente cantidad de sesiones semanales (Joaquín Pichon - Riviere, 2001).

A pesar del éxito profesional y la cercanía de familia y amigos, entre los que destacan Knobel y su esposa Clara, con quienes se reunía frecuentemente los fines de semana en su finca en las afueras de Buenos Aires (localidad del Pilar, Knobel, 2000), no le fue fácil a Arminda envejecer. Su preocupación por el aspecto físico era marcado y debía combatir una enfermedad hereditaria, vitiligo. Con dedicación y maquillaje lograba ocultar las marcas en la piel, en numerosas fotografías de la época se aprecia su atractivo y elegancia. Sin embargo, pareciera que las marcas internas, un cierto narcisismo melancólico, fueron más fuertes que su fortaleza y capacidad profesional () minada por una "serie de sucesos que se acumulan en un período de tiempo muy corto y que terminan siendo una mezcla explosiva" (Joaquín Pichon-Riviere, 2001). A la edad de 62 años, en noviembre de 1972 se suicidó ingiriendo una sobredosis de medicamentos en planificada secuencia y en su juego de copas favorito (Monzón, 1990; Joaquín Pichon-Riviere, 2001). Suicidio que sorprendió a las personas cercanas, en palabras de Mauricio Knobel (2000), quien junto a uno de sus hijos la encontraron muerta cuando acudieron a su departamento preocupados por no haber sabido de ella en el fin de semana.

Esta "muerte trágica" (Roudinesco y Plon, 1998) afectó profundamente, no sólo a familiares y amigos, sino a la misma APA. De hecho, en ninguno de los textos históricos de la Institución se menciona el suicidio de Arminda, como si un velo ocultase esta "marca" y se prefiere divulgar la idea de una supuesta enfermedad incurable y progresiva (Joaquín Pichon-Riviere, 2001).

Después de su muerte, se han efectuado homenajes y reconocimientos a su labor. En una asamblea extraordinaria en el mes de diciembre de 1974, la APA crea el "Departamento de Niños y Adolescentes Arminda Aberastury". Fundadoras fueron su colaboradora Betty Goode de Garma y Elfriede Lustig de Ferrer. Existe también el Premio Arminda Aberastury al mejor trabajo sobre psicoanálisis con niños o adolescentes. Uno de los Centros Integrales de la Mujer que existen en Buenos Aires, dependiente de la Dirección General de la Mujer, lleva el nombre de Arminda. En Italia, un reconocimiento explícito es el Instituto di Ricerca Psicomatica-Psicoanalitica Arminda Aberastury, en Perugia.

En estudios posteriores acerca de la historia del psicoanálisis en Latinoamérica, Arminda se inscribe como la fundadora de la Escuela Argentina de Psicoanálisis de Niños, por "*sus aportes a la teoría de la técnica, sus observaciones clínicas y sus deducciones teóricas especialmente con niños pequeños, su liderazgo y su capacidad en la formación de discípulos y el polo de irradiación que significó su enseñanza para la difusión del psicoanálisis de niños en toda Latinoamérica*" (Levin, 1997, pág. 4). Sus descubrimientos y desarrollos tienen aún vigencia y algunas de sus discípulas iniciales siguen siendo una fuente de consulta y enseñanza.

Cuando Buenos Aires dejó de ser kleiniano, los aportes de Arminda y otros pasaron a un plano secundario. Así la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, en la década de los 80' se orienta por las ideas de Lacan. Alejandro Vainer (1997) menciona que en un Seminario sobre Psicoanálisis de Niños un docente comentaba burlonamente ciertas ideas de Arminda Aberastury, quien decía que para ser buen analista de niños había de ser una buena madre, por lo tanto enviaba a sus analistas varones a aprender a tejer. Tales comentarios, así como la lectura del artículo escrito con Mauricio Knobel, era lo único que escuchaban de la Aberastury en esa época.

El legado teórico y aplicado de Arminda

"Todos los que hemos pasado por un análisis....sabemos que uno de los conflictos más difíciles de solucionar en el ser humano es devolverle su capacidad de amar,... de aprender a dar y recibir".
Arminda Aberastury

Con el objetivo de difundir la abundante producción que Arminda dejó como herencia, presentamos en esta sección un listado de sus publicaciones y conferencias en orden cronológico:

Año	Título	Tipo de trabajo
1946	<i>Psicoanálisis de Niños</i>	Conferencia. Sociedades de Pediatría y Psiquiatría, Montevideo, Uruguay.
1946	<i>Indicaciones para el tratamiento</i>	Conferencia. Sociedad de Psiquiatría.

	<i>analítico de niños. Un caso clínico</i>	Montevideo. Uruguay
1950	<i>Fobia a los globos en una niña de 11 meses</i>	Revista de Psicoanálisis, Vol. VII, N 4, p.541
1951	<i>Trastornos emocionales en el niño vinculados con la dentición</i>	Revista de Odontología Argentina. Vol. 39, N 8.
1956	<i>Una nueva psicología del niño a la luz de los descubrimientos de Freud</i>	Conferencia en APA (Homenaje a S. Freud). 1956: tomo 13, n. 3, p. 220-226. (en <i>Aportaciones al Psicoanálisis de Niños</i>)
1958	<i>La dentición, la marcha y el lenguaje en relación con la posición depresiva</i>	Revista de Psicoanálisis. T. XV N 1-2, p.41.
1961	<i>Grupo de orientación de madres</i>	Revista de Psicoterapia de grupo. T. 1, N 1.
1961	<i>La dentición, su significado y sus consecuencias en el desarrollo</i>	Boletín de la Asociación Argentina Odontológica para niños. Vol. III, N4, p. 110.
1962	<i>El bebé antes de la dentición.</i>	Boletín de la Asociación Argentina Odontológica para niños. Vol. IV, N1, p. 8
1964	<i>La fase genital previa</i>	Revista de Psicoanálisis. T. XXI N 3, p.203
1965	<i>La primera sesión de análisis de una niña de 5 años</i>	Revista de Psicoanálisis. T. XXII, N 1-2, p.14
1966	<i>Duelo por el cuerpo, la identidad y los padres infantiles Adolescencia y psicopatía</i>	En "Psicoanálisis de la manía y psicopatía". Buenos. Aires. Paidós.
1966	<i>Modificaciones del campo de la situación analítica.</i>	Ponencia (con Elfriede Lusting de Ferrer en: Simposium de la Asociación psicoanalítica Argentina, Congreso interno.
1966	<i>El médico clínico y los medicamentos; su influencia en el tratamiento psicoanalítico.</i>	Ponencia (con Sara G. de Jarast) en: Simposium de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Congreso Interno.
1967	<i>La existencia de la organización genital en el lactante</i>	Revista Brasileira de Psicoanalise. T.I, N 1, p. 18-41.
1967	<i>Historia, enseñanza y ejercicio legal del psicoanálisis</i>	En coautoría con Fidas Cesio y Marcelo Aberasturi. Buenos Aires, Bibliográfica OMEBA.
1968	<i>El niño y sus juegos</i>	Paidós, Buenos Aires.
1968	<i>Transferencia y contratransferencia</i>	Capítulo del libro "Psicoanálisis en las Américas, el proceso analítico" (Cesio y otros). Buenos Aires. Biblioteca de Psicología Profunda. Paidós.
1969	<i>Teoría y Técnica del Psicoanálisis de niños</i>	Buenos Aires, Paidós.
1969	<i>Psicoterapia en niños y adolescentes</i>	Primer Congreso Argentino de Psicopatología Infanto-Juvenil. Junio Publicado en la revista Orientación Médica (Vol.) 18, N 871, p.1040.

1970	<i>Apertura a la discusión en el grupo de trabajo sobre Psicoanálisis de niños</i>	Nueva York, Congreso Panamericano
1970	<i>Importancia de la organización genital en la iniciación del complejo de Edipo</i>	Revista de Psicoanálisis. T XXVII
1971	<i>El niño y sus dibujos</i>	Revista de la SAPIA. T II, N 1.
1971	<i>La adolescencia normal</i> <i>El Adolescente y la libertad (AA)</i> <i>El adolescente y el mundo actual.(AA)</i>	Con Mauricio Knobel (eds). Paidós Educador. Buenos Aires
Publicaciones póstumas o reimpresiones		
1972	<i>Mourning as a Way to Maturity: Thinking in Normal And Psychopathic Adolescents</i>	Con Mauricio Knobel y Gela Rosenthal. The Psychoanalytic Forum, Vol. IV, 100-134.
1974	<i>Psicosis infantiles y otros cuadros graves de la infancia.</i>	En co-autoría con Stephen J. Suomi. Buenos Aires, Paidós.
1978	<i>Adolescencia.</i>	Ediciones Kargieman, Bs. As.
1978	<i>La percepción de la muerte en los niños y otros escritos</i>	Buenos Aires, Kargieman
1980	<i>Adolescencia. Traducción al portugués</i>	AA y colaboradores. Artes Medicas. Porto Alegre. 2. edición 1983
1991	<i>Aportaciones al Psicoanálisis de Niños</i> <i>4. reimpresión</i>	Buenos Aires, Paidós

De la obra escrita de Arminda, dos textos han tenido gran difusión y son referencia obligada para quienes optan por el trabajo en psicoanálisis infantil y adolescente: *Teoría y Técnica del Psicoanálisis de niños* y *Adolescencia Normal* (en coautoría con Mauricio Knobel).

La producción de Arminda Aberastury nos muestra puntos de anclaje de su devenir teórico, del recorrido que realiza a lo largo de su vida y que podríamos revisar a propósito de sus concepciones en el campo de su especialidad: el psicoanálisis de niños.

Su acusación inicial del déficit en la producción psicoanalítica respecto del tratamiento de niños - y reiterada con fines didácticos- es nuevamente desplegada en sus puntos críticos cuando en 1970, como relatora en Nueva York, plantea que el psicoanálisis de niños constituye una parte ínfima de la enseñanza, sin control o supervisión obligatoria, la proporción de analistas infantiles es exigua por falta de conocimientos, falta de enseñanza y de estímulos sumado a las insuficiencias técnicas, ligado a esterilizantes discusiones sobre el valor de lo preverbal y de la capacidad del niño para establecer transferencia, amén de la relación con los padres y la activación de fantasías contratransferenciales inconscientes (Aberastury, 1991).

Tal es la crudeza del diagnóstico, pues sus avances en la teoría y práctica que se remontan a mediados de los años 40, le permiten esa toma de posición que la sitúa como la mayor psicoanalista de niños argentina y latinoamericana.

En sus primeras conferencias en Montevideo, aún recordadas por la Asociación Psicoanalítica Uruguaya, despliega las posiciones de Anna Freud y Melanie Klein para situar las bases, confluencias y diferencias teóricas y prácticas entre y con ambas.

Sus aportes a la técnica psicoanalítica, ampliamente desarrollados en "*Aportaciones al Psicoanálisis de Niños*" [23] pueden ser resumidos en la sentencia "*Hemos logrado arribar a una técnica de análisis de*

niños" (pág. 16) y en el papel que le asigna a los padres: "*En mi técnica me mantengo siempre en el papel de terapeuta y sólo confío en mi labor con el niño, manteniendo aparte a los padres*" (pág. 17); así, ellos sólo serán entrevistados para obtener información histórica del niño y de la familia. Su punto de vista se sustenta "*en la convicción de que un niño es alguien que piensa, siente, percibe, comprende y puede expresar su mundo interno, aún desde el primer año*" (pág.17). El acercamiento por la técnica de juego permite el acceso a la mente del niño, al comprender teórica y terapéuticamente su lenguaje verbal y preverbal. La discusión acerca del valor de lo preverbal se instala en el límite, en la zona de conflicto de diversas escuelas psicoanalíticas, pues sienta las bases de la indagación acerca de las enfermedades psicosomáticas y la conceptualización como lenguaje del cuerpo.

Para Arminda es importante "*comprender que la comunicación preverbal contiene simbolización, pero no debemos interpretar sólo símbolos, debemos tener presente el contexto total*" ... y continúa "*e n consecuencia, el analista de niños y el de adultos difieren sólo en la forma como reciben el material del paciente dentro del código que deben descifrar*" (pág.18).

Así, no sólo se plantean diferencias y semejanzas entre psicoanálisis infantil y el psicoanálisis de adultos; importará la definición del concepto de símbolo y simbolización. No obstante, el acento está puesto en la noción de inconsciente: en el niño éste es la meta primera, para luego tomar contacto con capas más superficiales de la mente, más cercanos al yo consciente y a la realidad. Para el trabajo clínico señala: "*Me limito a observar el juego, las actitudes, expresiones, dibujos, relatos del niño, y en cuanto el material es revelador, realizo la primera interpretación, la cual, si es suficientemente profunda y oportuna, abre camino al inconsciente*" (pág. 31). En el juego el niño puede permitirse representar papeles prohibidos por la educación y por su superyo. Destaca la relevancia de la simbolización diciendo "*Un análisis no se considera terminado hasta que el paciente emplee dentro de sus medios el máximo de lenguaje, ya que la expresión oral significa una mayor adaptación a la realidad*" (pág. 33).

Pero también sus críticas alcanzan a lo que pide la "realidad": "*un niño ideal para su medio, sometido, obediente, pasivo, adaptado a las normas de los adultos, con una vida de fantasía limitada, con un nivel de juego que elude lo "turbulento", es desde el punto de vista del psicoanálisis un neurótico grave*" (pág. 42).

En la conmemoración del centenario del nacimiento de Sigmund Freud (1956), en que participan 3 destacadas figuras femeninas (Arminda, Marie Langer y Luisa Álvarez de Toledo), plantea que sus presencias y "*aportaciones, que en sí mismas constituyen un homenaje a Freud*" (pág. 68). Realza problemáticas fundamentales para la práctica: "*romper con la idealización acerca de la madre y la maternidad*"... pues "*cada mujer en relación con su hijo es víctima y hace víctima al niño de su neurosis, del resentimiento con su propia madre, con el hombre, resentimiento que no le permite disfrutar de sus atributos de mujer y de madre*" (pág. 65-66).

Al referirse a las diferencias sexuales en el desarrollo infantil plantea que en el caso de la niña surgen "*las ansiedades paranoides (...) en las que teme ser atacada por la madre y destruida*" (pág. 73) y que producen "*trastornos del sueño, pesadillas e insomnio: temor a ser atacada por la madre en el sueño, así como el miedo de su propia agresión*" (pág. 74). A diferencia del niño ... "*la angustia de castración ...puede ser sentida por la niña como vaciamiento de su cuerpo*" (pág. 193).

Planteará también el "*tema de la libertad en niños y adolescentes, así como los límites: dar libertad de acción es una resultante del equilibrio entre el permitir y el prohibir. Pues puede ser vivida no como cariño y seguridad, sino como abandono e inseguridad absolutos*" (pág. 78). Libertad que necesita ser respetada, se necesita pensar en el niño: trastornos porque se lo ha "*considerado como un objeto, no como una persona*" (pág. 81). Sin embargo, esta libertad no solo se relaciona con el niño, también se extiende a los padres y al entorno social: "*La libertad de palabra y la libertad de expresar libremente las ideas constituyen pautas para valorar el régimen en que crece. Lo mismo acontece en la familia. En ella todos deben poder hablar y de ese modo comunicarse y transformarse*" (pág. 87).

En el campo de sus investigaciones se plantea el trabajo conjunto con pediatras y dentistas, debido a la tendencia a negar que la dentición sea un factor etiológico en las enfermedades de la primera infancia, donde el psicoanálisis es la otra faz de un único problema. Durante la dentición:

"la vida mental del bebé está ocupada por fantasías de destrucción, mediante los dientes, los músculos, orina y materias fecales, la consecuencia de esas fantasías para él es la destrucción de lo que lo rodea y, derivado de ello, la soledad y el abandono. Una madre y un padre afectuosos y parejos en su relación con el niño le ratifican la bondad del mundo exterior y la permanencia de los objetos que ama." (pág. 91). "Sabemos... la importancia que tiene la voz de la madre, su estabilidad, su contacto afectivo, el manipuleo y la comprensión de las necesidades del bebé. La satisfacción oral condicionará una buena imago materna, pero la satisfacción oral, aunque buena, no es suficiente para él" (pág. 94).

Sin embargo, estos planteamientos no tienen el carácter revolucionario y provocador que tendrá su concepción de un estadio genital previo que aparece ligado directamente a la dentición. A los trastornos que acompañan a la dentición... *"les di una interpretación y los ligué con la marcha, con el lenguaje y con la eclosión de la fase genital en el lactante. Lo denominé fase genital previa... pues es previa a la fase anal" (pág. 97),* (que habitualmente es situada post fase anal).

Apoyándose en Freud, Arminda retoma la relación entre dientes y genitalidad, pero señalando que no se ha estudiado:

"el significado de la aparición del diente como instrumento ejecutor de fantasías canibalísticas, que fuerza al lactante a abandonar el vínculo oral con la madre, vínculo que lo ayudó a superar el trauma del nacimiento" (pág. 98). "La eclosión dentaria modifica la angustia de pérdida cualitativa y cuantitativamente. Lo que habían sido fantasías de posible destrucción del objeto, se transforman - por acción del juicio de realidad- en hechos posibles, porque posee el instrumento capaz de destruir (pág. 99).

No solo debe abandonar el pecho y buscar otro objeto de gratificación, sino lo lleva a un desplazamiento de zona y la relación boca-pecho se desplaza ahora a los genitales.

Destaca además la relación *"no advertida- entre el fin de esta primera dentición y la declinación del Complejo de Edipo" (pág. 99)* Pero ¿cómo es posible este desplazamiento, este conocimiento de los genitales y de su función? Tomando conceptos kleinianos, realizará observaciones del desarrollo temprano en relación a la posición depresiva y la formación de símbolos y utilizará los conceptos de Paula Heimann sobre la fase polimorfa para explicar el "porqué" de la organización de la fase genital temprana:

"la dentición incrementa la ansiedad depresiva cuando adquiere el órgano "efector" de la agresión oral y busca la unión por medio de los genitales, como intento de recuperación del vínculo con el objeto" (pág. 104). "Las fantasías de un vínculo genital con el objeto expresadas en fantasías de penetrar y ser penetrado se apoyan en las experiencias orales que son sus modelos. Surge en ese momento la fantasía de algo que se introduce y nutre y la de una cavidad que puede recibir ese algo, creándose la equivalencia entre pecho-boca y pene-vagina (pág. 105).

Así, coincidiendo con Melanie Klein echa por tierra la teoría de que, como órgano, la vagina permanece largo tiempo no descubierta por la niña, situando su descubrimiento específicamente en esta época así como la fase pasivo femenina en el varón.

"Estas fantasías cargan la imago de los padres de una destructividad especial que hace peligrosa la escena primaria, que sin embargo, es también un factor en el buen desarrollo genital. ... En resumen: la organización genital, al fracasar en su función de reconexión con el objeto pone en actividad, por regresión, ... sistemas de comunicación para reestructurar el vínculo con los diferentes objetos parciales, orales, anales y genitales (fase polimorfa). Para poder conservar el vínculo con el objeto bueno se estructura la fase anal primaria de expulsión, manteniéndose los rasgos orales y genitales en actividad (pág.105).

A diferencia de Klein que plantea el Edipo temprano como una intensificación de las tendencias genitales, Aberastury sostiene que no sólo hay intensificación, sino que existe una organización genital, que la iniciación del Edipo se organiza con un predominio genital y no oral. Es el mecanismo de expulsión, para conservar el objeto, el que actúa en el impulso a moverse y caminar.

La locomoción y la adquisición de nuevas simbolizaciones, al repartir, desplazar y elaborar estas ansiedades, facilitan las buenas relaciones con la madre y luego con el padre. El caminar le sirve entonces no solo para superar la posición depresiva, recuperando los objetos o encontrando otros nuevos, sino que es la realización motriz de la defensa más característica de esta fase: alejarse del objeto de amor. A esto lo sigue la restitución de los objetos mediante las palabras, utilizando el mecanismo de reparación para superar la ansiedad (pág. 108).

Sin embargo, se pueden producir fracasos en la formación del símbolo mismo y también en su uso, una imposibilidad de diferenciar o discriminar entre el símbolo y el objeto simbolizado. *El símbolo se carga entonces de ansiedades pertenecientes al objeto originario y ya no puede ser empleado como símbolo en el discurso* (pág. 109).

En resumen: El destete es la consecuencia de todo un proceso de desprendimiento cuyo motor esencial y último es la intensificación de la ansiedad depresiva, producto de la aparición de los dientes como instrumentos que hacen posible concretar las fantasías destructivas.

El destete determina en el niño: 1) la necesidad de separarse de la madre para preservarla, perdiendo en parte la comunicación lograda. 2) la necesidad de buscar nuevas formas de conexión con ella y 3) la organización de una fase genital previa a la anal y a la polimorfa, mediante la cual se recupera el vínculo perdido.

La bipedestación y la marcha surgen de la necesidad del niño de separarse de la madre para no destruirla, y, secundariamente, estos mismos logros le sirven a su necesidad de recuperarla. Del mismo modo que el lenguaje, al permitir la reconstrucción mágica de los objetos, le sirve para elaborar la ansiedad depresiva intensificada por la dentición, el hecho de pronunciar la primera palabra significa para el niño la reparación del objeto amado y odiado, que reconstruye dentro y lanza al mundo exterior. Después tiene la experiencia de que la palabra lo pone en contacto con el mundo y que es un medio de comunicación" (pág. 110).

La organización genital - a mi entender - se extiende desde el segundo tercio del primer año hasta el final de éste y tiene formas de satisfacción, fantasías, angustias y defensas que permiten definirla como una fase" (pág. 121).

Postulo que no sólo se trata de tendencias o rasgos que permiten la primacía de la fase oral y anal, sino que se estructuran como una fase genital. El desarrollo obliga a una renuncia de esas necesidades, y ésta es la causa de los trastornos que acompañan a la dentición, así como la es de las múltiples sublimaciones y logros hacia el final del primer año de vida" (pág. 135).

Durante este período surge una actividad masturbatoria intensa, el exhibicionismo, el voyerismo; la mente del niño está dominada por la fantasía de escena primaria con características de coito continuo.

Una parte de las necesidades genitales se satisface en estas actividades, otra, por medio de la identificación proyectiva con la pareja de los padres unidos y, en el plano de la fantasía, con la actividad de juego, mediante la cual se logra la unión simbólica de los sexos.

Para que la actividad de juego cumpla esta función es necesario que se coordinen la actividad simbólica y los logros de la motricidad (pág.121).

Hay 3 momentos cruciales en el desarrollo bucodental: la aparición del primer diente, los dientes de leche y su caída, y la aparición de los dientes permanentes, acontecimientos ligados íntimamente con el Complejo de Edipo (pág. 122).

Por otra parte, la aportación de Arminda va más allá de la observación e interpretación del juego del niño. Utilizando como epígrafe una cita de R. Barthes nos señala su lectura del autor estructuralista que le permitirá analizar los dibujos infantiles como relato.

"que puede ser soportado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o inmóvil, por el gesto y por la combinación de todas estas sustancias" (...) | a validez del relato que un niño nos ofrece a través de sus dibujos, que recrean y detienen lo fugitivo de la imagen, que en su fugacidad angustia, pueden ser considerados como performance en el sentido de Chomsky.

Así el dibujo, alrededor del tercer año, se convierte en un medio expresivo frecuente del niño y se desarrolla en una secuencia: su propio cuerpo, el de sus padres, luego animales y objetos inanimados, siendo el dibujo de la casa un símbolo del esquema corporal, donde las asimetrías, desequilibrios y deformaciones a interpretar, muestran las situaciones inconscientes que el niño expresa gráficamente.

"Pero también los dibujos pueden mostrar la paralización o movilidad del campo dinámico de la situación analítica misma" (pág. 204).

Siguiendo a Madeleine y Willy Baranger define situación analítica como la resolución sucesiva de todas las trabas que se oponen a la comunicación y movilización del campo mediante la interpretación generadora del insight y el baluarte como la resistencia del paciente unida a la del analista para interpretar un determinado conflicto (pág. 204) y donde el esclarecimiento de un conflicto inconsciente del terapeuta disuelve el "baluarte", permitiendo que las diferentes áreas en conflicto puedan en una misma sesión expresarse por la voz, el cuerpo y por las palabras, como un progreso en la integración yoica y su identidad.

Pero Arminda no sólo aborda la problemática infantil; sus investigaciones y contribuciones se extienden al campo de la adolescencia donde señala que éste se encuentra atravesado por la necesidad de elaborar diferentes duelos que atañen al cuerpo infantil perdido y la impotencia ante el cambio biológico, a la pérdida del rol e identidad infantiles que significan una renuncia a la dependencia y la aceptación de responsabilidades, y el duelo por los padres de la infancia como refugio y protección. Entretejidas todas éstas por el duelo por la bisexualidad infantil.

"La crisis esencial de la adolescencia está dada en esta edad que es la más apta para sufrir los impactos de una realidad frustrante, que lo hace especialmente vulnerable a los "dardos" exteriores" (pág. 15).

La libertad, y sus límites en la educación del niño, vuelve a instalarse en el texto de Arminda en relación a las exigencias de libertad que el adolescente de ambos sexos plantea a sus padres y que se refieren a horarios y salidas, a la defensa de una ideología y a vivir un amor y un trabajo, deslindándose del control parental sobre la ideología, el amor y el trabajo (Aberastury y Knobel, 1999).

A modo de conclusiones: Abrir puertas sin dejar de cerrarlas.

"Escribir vidas es el demonio" dijo Virginia Woolf. Al terminar este trabajo, podemos concordar con Woolf. La tarea significó "obsesionarse" con Arminda, interrogar a las fuentes sistemáticamente en la búsqueda de respuestas a nuestras preguntas y la satisfacción ante el logro de información que nos ayudaba a armar el rompecabezas. Aunque este trabajo no pretende ser una biografía; y después de acceder a tanta información contextual y teórica y menos información personal, permanecen interrogantes sin respuesta. Sin embargo, la recolección de datos realizada, a pesar de las limitaciones al escribir en otro país y principalmente a partir de fuentes secundarias, nos deja una imagen bastante clara de la obra de Arminda Aberastury. Podemos reconocer así a la psicoanalista que participa en la fundación de la APA, impulsa la formación y la práctica del psicoanálisis infantil en su país y también en Uruguay y Brasil, que dirige el Instituto en un momento muy difícil, que traduce por primera vez al castellano las obras de Melanie Klein, desarrolla precursoramente el trabajo interdisciplinario (con odontopediatras), se interesa en la adolescencia -un área poco desarrollada hasta entonces en psicoanálisis- y en el campo emergente de la psicósomática. Su trabajo más relevante teóricamente es la tesis de la etapa pregenital y de importancia para la práctica, sus técnicas de juego.

Sería una pretensión delirante querer dar cuenta en este artículo del verdadero hilo conductor de la vida y obra de Arminda. El ambicioso proyecto de la psicohistoria de explicar el qué y el porqué, exigiría una dedicación de años hasta llegar a los más recónditos aspectos de esa vida que fue la de Arminda.

De su infancia, del momento articulador, estructurante de los cauces, no sabemos casi nada, pero podemos hipotetizar la influencia de sus raíces familiares, podemos extraer algunos lineamientos de la información recuperada. En su familia de origen aparece un conjunto de hombres destacados en la carrera militar, medicina, abogacía, política y el mundo de la cultura. El rol de las mujeres, coherentemente con las normas culturales de la época, aparece desdibujado tras las obras de los varones. Arminda es la primera que destaca en lo profesional, iniciando una 'nueva historia' para las mujeres de la familia. Conocemos de la influencia de su tío Maximiliano, en su interés inicial por estudiar medicina, camino que posteriormente abandona para optar por la docencia, alternativa frecuente para las mujeres en esos tiempos (Reyes, Toledo y Vargas, 1999), como ocurre con su propia madre. Este tío, dermatólogo, experto en enfermedades a la piel, que contribuye de manera tan relevante al tratamiento de la lepra, se suicida cuando Arminda alcanza la mayoría de edad (21 años) ¿qué marca deja este suicidio en Arminda?

Sabemos lo que ella dijo cuando se dedicaba a su vez a los niños, la sabemos *"en la convicción de que un niño es alguien que piensa, siente, percibe, comprende y puede expresar su mundo interno, aún desde el primer año"*. ¿Cómo pensó, sintió y se expresó la pequeña Arminda? Nuestra 'intrusión deliberada' en un rol empático se apoya en las niñas que fuimos, en la simpatía subjetiva ante la niña Arminda. ¿Como disciplinar la subjetividad para adivinar a esa niña Arminda ante su madre, la Directora de Escuela, la educadora en todo aspecto de la vida, que se obstina en la tarea del piano, que clausura las páginas no adecuadas, lo que no debe verse, leerse? Hija menor, única mujer entre 3 varones, la única de piel oscura, la "Negrita". El temor a no ser querida, rechazada por diferente, se asocia al color de la piel ¿surge aquí la dificultad posterior para aceptar la marca del vitíligo?

¿Como pensar el rescate de su primera paciente, la pequeña del pasillo, mientras la madre afana la terapia con Pichón? Allí, Arminda apelada, observante del código, del "valor preverbal" de esa semejante, atenta a aquellos rasgos que la llaman a intervenir. Y las dos en el único lugar aislado, aislado para situar y 'confiar en su labor con el niño, manteniendo aparte los padres'. Cerrarse para crear un espacio diferente. *"Pocos analistas de nuestro país han dejado tantos testimonios de la clínica como ella, pudiendo ubicar con precisión de qué manera las intervenciones dirigidas a la madre, habían conseguido remitir un síntoma en el niño"* (Coriat, s/f). Fundamentalmente madres a dejar fuera, a distancia de sus transferencias voraces, dobles e incluso triples e inanalizables, fuera del alcance de la trama de una obediencia absoluta y una rebelión sistemática, lejos de la instalación que la convierte en la perseguidora. E idea un dispositivo donde hacerlas fluir: El grupo de orientación de madres y de la conveniencia que participaran mientras sus hijos estaban en tratamiento, un lugar donde desplegar sus conflictos, sus oralidades, sus relatos. Madres dejadas fuera porque Arminda ya había probado que se equivocaba: *"Yo daba consejos"* y eso no cambia para nada los motivos inconscientes que no se modifican por normas conscientes. Madres que dejan aparecer la fachada de idealización o de amor y no el resentimiento y la frustración contra ella y/o contra el niño. Porque también busca 'romper con la idealización acerca de la madre y la maternidad' para disfrutar de sus atributos como mujer y madre; capacitar al niño para modificar su ambiente.

El hilo de la madre nos lleva también a ese señalamiento de la angustia de castración, sentida por la niña como un vaciamiento de su cuerpo, de la ansiedad paranoide en el temor a ser atacada y destruida por la madre, del miedo de la propia agresión, miedo a sacar los dientes, a romper a dentelladas. Arminda teoriza acerca de la necesidad de caminar, alejarse con el lenguaje, del eclosionar en una 'fase genital previa' que fantasea penetrar y ser penetrada, fantasía de algo que se introduce y nutre en una cavidad receptora. El Edipo organizará la expulsión. Acceder al mundo de los símbolos, y de las trampas de su uso al no diferenciarlo del objeto simbolizado: pura carga de ansiedades que lo hacen caer del lugar abstracto de simbolización para ligarse a la motricidad adquirida en un juego que devela su lenguaje. Y la cura llegará cuando el lenguaje exprese la realidad y haga pasar por la simbolización todas aquellas demandas que la "realidad" hace al niño neurótico.

¿Cómo se expresó la niña Arminda? Su inquietud, su pregunta por el amor tiene una respuesta desde la anécdota: *"M'hija, usted es linda e inteligente y ya encontrará alguien inteligente que la sepa querer"* La barrera de su piel oscura, pone la exigencia en la inteligencia condicionada al saber querer. Sabemos, o suponemos, a Arminda rodeada de inteligencias, en el entusiasmo de un mundo nuevo de los años 30 descubre el puente entre lo que le es familiar: la cercanía intelectual, las cuestiones freudianas, lo compartido en la inteligencia fraterna de Federico y la brillantez del hombre que será su compañero de ruta casi dos décadas. *"Alguien inteligente que la sepa querer"*. ¿Pichon-Riviere la quiso como ella necesitaba? Las décadas que compartieron culminan en una separación a raíz de que ella clausura una puerta abierta,

que cierra el paso a la falta de límites, a los excesos, a la amenaza contra sus hijos; al desbordado campo de transferencias en galería de espejos. Decide tapiar la puerta aún a costa de que algo definitivamente se cierre.

Y recuperar la importancia del cuerpo es otro tema que la toma. Entiende el "enfermarse" como una dificultad en el proceso de aprendizaje, somatizado dentro de los límites del cuerpo. Ella hereda una enfermedad, las raíces familiares impregnan su piel con vitíligo. La "Negra", la Melania, es linda. Y su belleza exige dedicación en una batalla contra las manchas a flor de piel, y el envejecimiento fatal que trae consigo la vida. Ese narcisismo melancólico, esa oscuridad y opacidad del ánimo que tiñe el mundo y las batallas.

La otra cara de esta manifestación es la eclosión del nombre propio, la firma Arminda Aberastury ante las infiltraciones en su análisis de las rivalidades entre su analista y su esposo deviene una autoafirmación. Así como tantas otras mujeres se atreve a borrar la negación de lo propio a consecuencia del matrimonio.

La separación de Pichon-Riviere reedita un modo de recogimiento en lo familiar, en que acoge a la madre anciana y moribunda, reencuentra el piano y los quehaceres del hogar con tres hijos que se hacen jóvenes adultos y andan en sus propios asuntos, ese punto límite y claustral que no impide su relación al exterior profesional. Allí sigue su trabajo, laboriosa y respetada.

La muerte de su padre un poco antes de su matrimonio, la muerte de la madre poco después de la separación y la maternidad que ya ha dado las seguridades y tranquilidades sobre el normal funcionamiento de su interior acompañan los años maduros.

Narcisismo caído buscando resignificación cuando los acomodados dictatoriales le exigen escribir el texto de un requisito de su propia exclusión en la dirección de una institución que le había dado un lugar visible y valorado, nacional e internacionalmente.

El trabajo, la dedicación intensa le permitió seguramente mantener a cierta distancia su veta melancólica y depresiva; sin embargo su "fortaleza y capacidad profesional" no evitaron su suicidio ante la amenaza más dramática del "envejecimiento" a los 62 años. Retomar su análisis parece el último intento por elaborar la depresión, siguiendo una vez más las normas de aquella institución que ayudó a forjar y en la que participó activamente durante toda su vida profesional. Pero su querida APA está en crisis, colegas apreciados, incluyendo la analista que habría elegido, la cuestionan radicalmente. Su analista, Cárcamo, no habría apreciado la gravedad de su depresión sumido él mismo en el tráfago institucional, y Arminda no encuentra otra salida. Suicidio que también conmueve al mundo psicoanalítico, una conmoción que lleva incluso a la negación: en ninguna de las notas biográficas sobre Arminda ni en los textos institucionales de la APA se lo menciona.

¿Qué tipo de acto es el suicidio de un/una psicoanalista? El suicidio instala en el seno de la comunidad una sospecha que es respondida casi siempre con la 'solución rápida' que es liquidar la cuestión con el silenciamiento. No sólo es el caso de Arminda, Sophie Morgenstern o Maud Mannoni ponen también en aprietos a las instituciones cuando se trata de hablar de esta elección forzada que entre los románticos alemanes fue llamada "Freie Tod", la (muerte libre); autoeliminación que el mundo occidental judeo cristiano instala como el mayor pecado y meritorio de condenación eterna por soberbia. En el borramiento del acto, las instituciones por su propia naturaleza son cuestionadas acerca de los límites y territorios de su quehacer, de su responsabilidad en tanto el suicidio les da un portazo en las narices; este radical acto logrado se dirige a Otro no desmontado tampoco por el análisis vivido y pareciera reencontrar el objeto primero, el acunamiento materno en la dormición y el reposo buscado.

Su inteligencia incólume nos ha dejado textos que la sitúan en el análisis de las confluencias, de las diferencias, en las bases de una teorización propia, en tanto persiste contra las desfiguraciones en lo anecdótico. Se hace necesario volver a leer a Arminda, acallada hasta un redescubrimiento posible que sitúe su verdadero lugar en la memoria e identidad del psicoanálisis al sur del mundo.

Referencias

- Aberastury, Arminda e colaboradores (1983). *Adolescencia*. Porto Alegre: Artes Medicas (2ª edición).
- Aberastury, Arminda (1991, 4ª reimpresión). *Aportaciones al Psicoanálisis de Niños*. Buenos Aires: Paidós.
- Aberastury, Arminda (1992, 10ª reimpresión). *Teoría y Técnica del psicoanálisis de niños*. Buenos Aires: Paidós.
- Aberastury, Arminda y Knobel, Mauricio (1999, 24ª reimpresión). *La adolescencia normal*. Un enfoque psicoanalítico. Buenos Aires: Paidós.
- Arbiser, Samuel (2000). Psicoanálisis en Argentina. Primer Congreso Virtual de Psicoanálisis. Disponible en: <http://www.topia.com.ar/congreso/inscriptos/leertrabajo.asp?ldtr=88>
- Balán, Jorge (1991). *Cuéntame tu vida. Una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires: Planeta.
- Balboa, Gonzalo (2000). *Los inicios de la psicología en Argentina*. Disponible en: <http://www.elpoeta.com/catexia/iniciospsi.htm>
- Barugel, Nora (2000). Melanie Klein hoy. Revista de Psicoanálisis, nº 4 En: <http://www.aperturas.org/4barugel.html>
- Bauleo, Armando (1999). Mesa Redonda "En torno a lo grupal". Psicología Social. Último Congreso del Milenio. Subjetividad e interacción hacia el nuevo milenio. Mar del Plata, 14-15 y 16 de agosto. Desgrabación disponible en: <http://www.insercion.com.ar/bi-virtual/biv-cong-mil-mesa.htm>
- Beisel, David (1999). Peter Loewenberg's Psychohistories. *The Journal of Psychohistory*, 27 (1), 85-92.
- Benveniste, Daniel (1998). Freud, the Spanish Language, Argentina and Etchegoyen. *Fort Da*. Vol iv, nº 2. En: http://www.fortda.org/fall_98/freud.html
- Benveniste, Daniel (1998 b). Moments in the Life of a Latinamerican Analyst: An Interview with Horacio Etchegoyen. *FortDa*, Vol IV, Nº 2. En: http://www.fortda.org/fall_98/interview.html
- Binion, Rudolph (1986). *Introducción a la psicohistoria*. México: Fondo de Cultura Económica
- Biondi; Ana María; Komar, Susana; Luis, Nora & Rabinovich, Sara (1997). Abordaje interdisciplinario en odontopediatría. IX Congreso Metropolitano de Psicología, Buenos Aires.
- Blanck de Cerejeido, Fanny (1999). Los analistas argentinos en México. Instituto de Cultura de la Ciudad de México. En: <http://www.cultura.df.gob.mx/babel/argen/blanck.htm>
- Blomfield, O. H. D. La psychanalyse en Australie. Disponible en: <http://www.aihp-iahp.com/Textes.htm#Australie FR>
- Bruno, Lidia; Gitaroff, Gloria y Zelcer, Beatriz (1994). La prehistoria de la APA. En: *Asociación Psicoanalítica Argentina 1942-1992* (p35-39). Buenos Aires: APA
- Carpintero, Enrique & Vainer, Alejandro (s/f). Los cambios sociales y culturales en la década del sesenta y el auge del psicoanálisis en Argentina. Topía. Parte I, II y III. Disponible en: <http://www.topia.com.ar/articulos/inter-psihisto.htm>
- Casaula, Eleonora; Coloma, Jaime y Jordán, Juan Francisco (1991). Cuarenta Años de Psicoanálisis en Chile. Biografía de una Sociedad Científica. Santiago: Ananké.

Cesio, Fideas (1982). *Asociación Psicoanalítica Argentina 1942-1982*. Buenos Aires: APA

Cesio, Fideas (2000). *La gesta psicoanalítica en América Latina*. Buenos Aires: La Peste.

Coriat, Elsa (s/f) *El lugar de los padres en el transcurso de la cura*. Disponible en:
<http://www.efba.org/efbaonline/coriat-02.htm>

De Mause, Lloyd (1982). *Foundations of Psychohistory*. New York: Creative Roots.

Diccionario de filosofía en CD-ROM (1999). 3ª edición. Editorial Herder

Edel, Leon (1984). *Writing lives: Principia Biographica*. New York: W.W. Norton.

Etchegoyen, Horacio (1994). Saludo y Homenaje a la Asociación Psicoanalítica Argentina. En: *Asociación Psicoanalítica Argentina 1942-1992* (p 21). Buenos Aires: APA

Fiasque, Angel (2000). *Seminario de Arte. Locura y Sociedad*. Jornadas de Verano. Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. En: www.madres.org/universidad/jornadas/feb2000/arte/clase5/htm

Fideas (2000). *La Gesta Psicoanalítica en América Latina*. Buenos Aires: La Peste.

França Proença, Patricia y Barbosa, Maria Alice (1999). Entrevista con Dr. Eduardo Kalina. *Psicología: Teoría e Prática*, 1 (1): 57-72.

Fuentes Ortega, Juan (1995). *Psicohistoria: los problemas psichistóricos y el laberinto de la psicología. Terminología Científico-social. Aproximación Crítica*. Tomo III. Barcelona: Ed. Del Hombre.

Galerie de portraits de la psychoanalyse sud-americaine. Disponible en:
<http://www.microtec.net/~desgros/auteurs/sudame3.html>

Harris, Paul (2000). *Psychobiography: Fingersprings of a lifetime*. En: Gianetta Corley (Ed.) *Older people and their needs: A multi-disciplinary perspective* (pp. 123-133). London: Whurr Publishers.

Izaguirre, Marcelo (1999). *Fin de siglo con aires masottianos*. Disponible en:
<http://www.pagina12.com.ar/1999/suple/psico/99-09/99-09-09/psico01.htm>

Kahr, Brett (1999). *Ethical Dilemmas Of The Psycho-Analytical Biographer: The Case Of Donald Winnicott. Free Associations*. Disponible en: <http://www.human-nature.com/free-associations/kahr.html>

Knobel, Mauricio (1983). Prólogo. En Aberastury, Arminda e colaboradores. *Adolescencia*. Porto Alegre: Artes Medicas (2ª edición).

Knobel, Mauricio (2000). *Comunicación personal*. Entrevista electrónica concedida a María Inés Winkler en el mes de octubre.

Kuhn, Christoph (1999). *Die zerfallende Stadt im Blick des Dichters*. Tages Anzeiger. En : <http://www.tagesanzeiger.ch/archiv/99august/990823/76661.HTM>

Langer, Marie (1983). *Viscitudes del movimiento psicoanalítico argentino*. En: Franco Basaglia, Marie Langer, Igor Caruso, Thomas Sasz, Eliseo Veron, Armando Suárez y Guillermo Barrientos: *Razón, locura y sociedad*. México: Ed. Siglo XXI.

Larsen, Daniel (s/f). *Entrevista a Liliana Donzis*. Disponible en:
http://www.elsigma.com/secciones/entrev.js?id_entrev=46

Leder, Verónica (1999). Historia de la Psicología Trabajo Final Cátedra Historia de la Psicología. Facultad de Psicología UBA. Disponible en: <http://www.caminantes.net/web/psicologia/historia.htm>

Lejeune, P. (1994) *El pacto autobiográfico y otros ensayos*, Madrid: Megazul- Endimiión.

Levin, Raúl (1997). El psicoanálisis de niños a cien años de la creación del psicoanálisis. *Dinámica* 5, Vol II. Disponible en: <http://www.aap.org.ar/publicaciones/dinamica/Vol2/5/indice.htm>

Lifton, R. J. (1973) *Home from the War. Vietnam Veterans Neither Victims nor Executioners*. New York: Basic Books.

Magaña, Irene; Wolf, Ximena Winkler, María Inés (1998). Historia de la psicología y género: percepción de estudiantes universitarios. *Revista Chilena de Psicología*. Volumen 19, N° 2 32-42.

Mijolla, Alain de (1982). *Short History of Psychoanalysis in France (1893-1965)*, Transl. Engl. Ruth Hoffman, Web Site of the IAHP, 1998.

Monzón, Isabel. *Suicidios en primavera*. Diario El Clarín, Sección Opinión, 12 de septiembre.

Neuburger, Roberto (1998). A Psychoanalytic Tango. Recents developments in psychoanalysis in Argentina. *Journal of European Psychoanalysis*, Número 7. En: <http://www.psychomedia.it/jep/number7/neuburger.htm>

Pichon-Riviere, Joaquín (2001). Comunicación personal. Entrevista electrónica concedida a María Inés Winkler. Información recopilada en conjunto con el Dr. Federico Aberastury.

Puig, Inés Josefina (1997). Historia del Psicoanálisis en la Argentina. *Dinámica* 5. Año 3, vol II, n° 1, abril).

Reyes, María Isabel; Toledo, Luis y Vargas, Helia (1999). *Articulación de género y profesión: ser mujer y psicóloga en Chile*. Tesis para optar al título de psicólogo. Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile.

Reyes, María Isabel, Vargas, Helia & Meza, Camila (2002). Recordando a Amanda: Bautizada Pinto, Renombrada Labarca. *Revista PSYKHE*, 11, 1, p. 117 - 129.

Rice, Charles (2000). Uncertain Genesis. The Academic Institutionalization of American Psychology in 1900. *American Psychologist*, May, Vol. 55, N° 5, 488-491.

Rodrigué, Emilio (2000). Capítulo 5 de "El libro de las separaciones". *Acheronta*, n° 11. Disponible en: www.acheronta.org

Rotmiller de Zentner, Maria Ines (2000). From desire to discourse. Les Etats Généraux de la Psychanalyse. Disponible en: <http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/archives/texte65.html>

Roudinesco, Elisabeth & Plon, Michel (1998). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires. Piados.

Rozenbaum, Ana (1999). El Departamento de niños y adolescentes "Arminda Aberastury" cumple 25 años. Disponible en: <http://www.apa.org.ar/aberast/htm>

Sanchez-Medina, Guillermo. En: Sessenta años de Psicanálise na América Latina. Disponible en: <http://www.fepal.org.br/oque.html>

Smith, Louis (1994). Biographical Method. En: Norman Denzin e Yvonna. Lincoln (Eds.) *Handbook of qualitative research* (pp 286-305). Thousand Oaks: Sage Publications.

Solms-Rödelheim, Wilhelm (1977). *Psychoanalyse in Österreich*. En : Dieter Eicke (Ed.) *Tiefenpsychologie Band 2 : Neue Wege der Psychoanalyse* (pp 443-454). Basel : Beltz Verlag

Strejilevich, Leonardo y Quiroga, Luis Fernando. Christofredo Jakob (1866-1956). Maestro de 40 generaciones. ALCMEON 30.

Teicher, Manfredo (s/f). Historias que hacen historia. Marie Lisbeth Glas de Langer. Tiempo, Revista de Psicogerontología. Disponible en: <http://www.psiconet.com/tiempo/historias/langer.htm>.

Vainer, Alejandro (1997). Efectos dogmáticos de Lacan en la Argentina. TOPIA. Año VII, N° 21. Noviembre.

Vello, Marco Aurelio (2000). Homenagem ao Dr. Cesar Augusto Ottalagano. Disponible en: <http://www.interpsic.com.br/homenagem/main.html>

Volnovich, Juan Carlos (s/f). Plataforma: treinta años después. Hacia la identidad del Psicoanálisis Argentino. Foros Temáticos. Psiconet. Disponible en: <http://www.psicomundo.com/foros/egp/discusion.htm>

Wagner, Alejandro (1997). Vinculaciones entre la ciencia, la psiquiatría y el psicoanálisis. *Dinámica* 10, Vol. 13. Disponible en: www.aap.org.ar/publicaciones/dinamica/vol3/10/dinami10_10.htm

Winkler, María Inés; Magaña, Irene y Wolff, Ximena (2001). Mujeres en la historia de la psicología: Autorías y paradojas. *Revista Latinoamericana de Psicología*. Volumen 33, N° 1 23-37.

Winkler, María Inés; Magaña, Irene y Wolff, Ximena (2004). Otra Historia de la Psicología: Una tríada de mujeres. *Revista Interamericana de Psicología*. Volumen 38, N° 1 5-14.

Winkler, María Inés y Wolff, Ximena (2003). Psiquismo e Historias: modos de inscripción de lo subjetivo. *PSYKHE*. vol 12, n° 1, 17-30

Woods, Silvia (s/f). Psicoanálisis y política ¿todavía? Foros temáticos. Psiconet. Disponible en: <http://www.psiconet.com/foros/egp/woods.htm>

Notas:

1 Trabajo financiado por el Proyecto FONDECYT 1990811 "La otra historia de la psicología: aportes femeninos al desarrollo de la disciplina". Investigadora principal: María Inés Winkler. Co-investigadoras: Ximena Wolff Reyes e Irene Magaña Frade. Ayudantes de investigación: Camila Meza, María Isabel Reyes y Helia Vargas.

2 Gabriela Aberastury, Alejandro Vainer, Isabel Monzón nos ayudaron en las etapas de contactos iniciales. El personal de la Biblioteca de la APA colaboró con apreciables búsquedas en comunicaciones por correo electrónico y en terreno. Federico Aberastury, Joaquín Pichon-Riviere y Mauricio Knobel nos entregaron valiosa información a través de entrevistas electrónicas, más una entrevista personal con Joaquín Pichon-Riviere, realizada en el histórico café Los Inmortales en Buenos Aires, ya en la etapa final del trabajo.

3 Arnaldo Rascosky (1908- 1995) Nace en Córdoba, cuarto hijo de una familia ruso-judía y liberal de izquierda. Se titula de médico con interés en la pediatría. En 1926 ingresa al Hospital de Niños y posteriormente trabaja en el Servicio de Neuropsiquiatría y Endocrinología. En 1937 organiza un grupo de estudio de la obra de Freud en su casa, en 1939 inicia su análisis con Garma. Desplegó una intensa actividad política a través de la APA y también fuera de ella, en los medios de comunicación (Puig, 1997).

4 Angel Garma nace en Bilbao en 1904, a los 4 años muere el padre asesinado en Buenos Aires donde se encontraban de viaje (Puig, 1997). Se titula de Médico en la Universidad de Madrid (1927), interesado por la psiquiatría bajo la influencia de Gregorio Marañón estudia en la Universidad de Tübingen (Psiquiatría, 1929) y la Universidad de Berlín (Psicoanalista, 1931). En 1938 ante la inminencia de la Gran Guerra viaja a Argentina revalidando su título de médico en la Universidad de La Plata. Su tesis doctoral fue

"Psicoanálisis de los sueños" (Puig, 1997). Recibe la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil otorgada por el Rey de España, 1989.

5 Celes Cárcamo (1903-1990). Nace en La Plata, hijo de padre español y madre argentina, provenía de una familia de médicos y profesionales de la salud por el lado paterno y de hacendados por el materno. Se recibió de médico en la Universidad de la Plata, de la cual su padre fue co-fundador. Trabajó como practicante en el Hospital Militar y en el Hospital de Clínicas en el Servicio de Mariano Castex. En el año 1936 viaja a Europa con pasaporte oficial y apoyo del Ministerio de Relaciones Exteriores. En Francia se capacita en psicoterapia, viaja a Viena y conoce a Anna Freud y Marie Bonaparte. Su vida transcurrió entre la medicina y el humanismo, alejado de la política interna del APA, en la que nunca quiso aceptar un cargo. Analista de Ferrari Hardoy, Luisa Gambier, A. Tallafiero y Arminda Aberastury, entre otros. Fallece en Buenos Aires el año 1990 (Puig, 1997).

6 Argentina es el país que más inmigración vasca ha recibido en el mundo, actualmente se calcula que el 10% de la población tiene tal origen y que en el país existen aproximadamente 15.000 apellidos conocidos en Euskal Herria (País Vasco). Fundación Vasco Argentina Juan de Garay.
En:<http://www.juandegaryar.org.ar/arg-vasc.html>.

7 El apellido Aberastury (Aberasturi) está compuesto de los elementos *aberas* (*aberats*) que significa rico y *turi* (*huri*), villa, por lo que se traduce como "villa de ricos" (Disponible en:
<http://www.buber.net.basque/surname/A/aberasturi.html>

8 Trabajó con el célebre profesor alemán Christofredo Jakob quien arriba a Buenos Aires en 1889, portador de una novedosa metodología para el estudio del sistema nervioso (Strejilevich y Quiroga, s/f). Co-fundador (1907) de la Sociedad Dermatológica Argentina (en línea: www.aad.org.ar/galeria.htm). En marzo de 1939 se inaugura una colonia para dermatósicos, el "Hospital Maximiliano Aberastury" (en línea: webchaco.hypermart.net/museois1.htm) en la provincia del Chaco, una de las zonas endémicas para la enfermedad de Hansen (lepra). Fue miembro de la Academia Nacional de Medicina y a través de su intervención se dictó la Ley de Leprosarios, conocida como "Ley Aberastury". Se suicida con un disparo en Buenos Aires, 1931 (Joaquín Aberastury, 2001).

9 Esta "veta artística", evidente en ambas ramas familiares (Aberastury y Fernández), no sólo impregna los intereses de Arminda adulta, sino que se "reproduce" en generaciones posteriores. Fedora Aberastury (chilena, casada con el hermano de Arminda, Marcelo, abogado) creó un sistema de danza y su hija, Gabriela Aberastury, es una famosa artista plástica que expone a nivel mundial.

10 Graduado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, tuvo una destacada participación pública en distintos momentos del devenir político del país. Trabajó como asesor legal en La Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires; en 1956 es designado Subsecretario de Educación y del Ministerio de Educación y Justicia, teniendo a su cargo la regularización de la situación de los docentes exonerados por cuestiones políticas, impulsa y dirige la redacción del estatuto Docente. Bajo el gobierno del Dr. Arturo Frondizi es designado Ministro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. En 1962 cuando el Presidente Constitucional es detenido por el ejército, juega un papel relevante en la disposición de que el Dr. José María Guido asuma el cargo de Presidente a través de la aplicación de la ley de acefalía e impidiendo la llegada de los militares al poder (Pichon-Riviere, 2001).

11 Federico fue precursor de la entrada del psicoanálisis en la Argentina aunque se separó del psicoanálisis, inclinándose al Ontoanálisis y al pensamiento filosófico, en el cual desarrolló un pensamiento propio que trascendió a través de publicaciones y, particularmente, como conferencista destacado entre las décadas del 40 hasta el 70 inclusive. Grafólogo autodidacta, fundador de la Sociedad Argentina de Grafología cuya biblioteca lleva su nombre. Incurrió en los fundamentos de la homeopatía, publicando sus ideas en la Revista Argentina de Homeopatía. Fue crítico de arte, especialmente en literatura, música y teatro. Falleció en 1986.

12 Se recibió de Abogado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Dictó cursos de Sociología, de Legislación del Trabajo y de Relaciones Internacionales. Colaboró en distintas publicaciones del país y del extranjero. Fue funcionario de la Cancillería Argentina y de la

Secretaría de las Naciones Unidas. Publicó los siguientes libros: "La Organización del Trabajo en la Política Mundial", "Historia, enseñanza y ejercicio legal del psicoanálisis" (en colaboración con su hermana Arminda y con Fidas Cesio) y "Política Mundial Contemporánea". Marcelo Aberastury comete suicidio en 1975, a menos de 3 años del fallecimiento de Arminda.

13 Una coincidencia interesante con la trayectoria de Amanda Labarca, eminente pedagoga, escritora y feminista chilena, quien ingresó a estudiar medicina, desistiendo al año; posteriormente estudia pedagogía (Reyes, Vargas y Meza, 2002). En forma similar, Anna Freud y Melanie Klein (Volnovich, s/f).

14 Nacido en Ginebra (1907- 1977), hijo de padres franceses emigrados al Chaco argentino en 1911. A los 19 años viajó a Buenos Aires a estudiar Medicina, volcándose a la bohemia, descuida sus estudios y llega al borde del alcoholismo (Puig, 1997). De 1934 a 1936 trabajó como practicante en el Asilo de Torres, pasando al Hospicio de las Mercedes al titularse de médico. Investigó técnicas y crea los Grupos Operativos, el concepto de psicología social y comprende la estructura humana como vincular. En 1971 publica "Psicología de la Vida Cotidiana" y "Del psicoanálisis a la psicología social". En 1977 reúne en tres tomos el Proceso Grupal, La Psiquiatría, una nueva problemática y El Proceso Creado (Cesio, 2000).

15 Marie Lisbeth Glas de Langer (1910-1987) estudió medicina y se tituló en 1935 (Viena). Participó activamente en el partido comunista. Su calidad de judía la excluía de la posibilidad de ingresar a algún hospital, por lo que se concentró en conseguir una formación acudiendo a la sala de mujeres de la cátedra de psiquiatría. Inició un análisis con Richard Sterba, fue aceptada para la formación analítica con una entrevista realizada por Anna Freud, transgredió la normativa de Freud que prohibía a los analistas militar en un partido clandestino o atender a quien perteneciera a uno, fue detenida junto a otros 11 médicos, quedó fichada y posteriormente opta -junto a su compañero, el cirujano Max Langer- por ir a España como brigadista en la guerra que había estallado recientemente. Posteriormente viaja a París, a Montevideo y llega a Buenos Aires a comienzos de 1942. Considerando que poseía una formación europea formal, ratificada por escrito por su analista didacta Sterba, el mismo Ángel Garma la invita a participar de la creación de la APA, convirtiéndose en la única mujer que firma el acta de fundación. Posteriormente, en 1974, Marie Langer enfrenta nuevamente el exilio, esta vez hacia México, regresando a Buenos Aires sólo a morir en 1987 (Teicher, s/f).

16 Francisco Muñoz (Paco Muñoz) era el dueño de una famosa sastrería en Buenos Aires, la Casa Muñoz, cuya ubicación espacial se constituía en referencia de orientación para encuentros o reuniones. Su fama se reforzó por la transmisión de un jingle por radio, de gran efecto publicitario, que dejó huellas mnémicas para varias generaciones de argentinos: "Casa Muñoz, donde un peso valen dos". Financió la Revista de Psicoanálisis, 4 volúmenes por año y en 5000 ejemplares cada vez (Neuburger, 1998).

17 Las versiones obtenidas incluyen al gerente general que padecía una severa agorafobia (Neuburger, 1998), un sobrino que sufría una fobia muy intensa, un contador de la Casa Muñoz que se trató por cefalea (Fiasque, 2000).

18 Sophie Morgenstern, nacida Kebatschnik (1875-1940) en Grodno, Polonia, fue una de las dos primeras, junto a Eugénie Sokolnicka, psicoanalista de niños en Francia. Médica voluntaria en la Clínica del Burghölzli con Eugen Bleuler. Fue asistente de Georges Heuyer durante 15 años, miembro de la Société Psychanalytique de Paris, amiga de Françoise Dolto, quien siempre la reconoció como su inspiradora. A la llegada los nazis a París, el 16 de julio de 1940, se suicidó. Nunca se había recuperado de la muerte de su única hija Laura, a consecuencia de una intervención quirúrgica (Roudinesco y Ploth, 1998). Mientras trabajaba en la clínica de Heuyer publicó un libro resultado de su experiencia, en que estudia cuentos, sueños, ensueños, juegos y dibujos infantiles, buscando el contenido latente oculto bajo el contenido manifiesto (Aberastury, 1992).

19 La resolución 2282 estuvo vigente hasta el año 1967 en que fue reemplazada por una ley que limitaba la actividad de los psicólogos a auxiliares de los médicos. En agosto de 1985 fue derogada la anterior ley por otra que autoriza a los psicólogos a realizar psicoterapia. La APA actualmente tiene los mismos estatutos.

20 Instituto Argentino de Estudios Sociales, fundado por Enrique Pichon- Riviere en 1953.

21 Armando Bauleo (1999) recuerda que Enrique pasaba sus vacaciones en la casa de Lacan, y decía "que sólo estaba 15 días porque debía dejarle la pieza a Heidegger", en su habitual estilo que dificultaba saber si era verdad o no.

22 E. Pichon-Riviere "era polémico en los seminarios, cuestionaba la rigidez de la institución, 'pateaba' el encuadre y discutía frente a los alumnos con otros docentes" e incluso "acusó a sus colegas de ser 'cafishios' de la angustia" (Joaquín Pichon-Riviere, 2001).

23 Todas las referencias textuales incluidas en esta sección corresponden a "*Aportaciones al Psicoanálisis de Niños*" (Paidós, 1991, 4º reimpresión), a menos que se señale algo distinto.

On Heidegger to Lacan An Interview with William J. Richardson, S. J., Ph. D.

With the participation of
Mario L. Beira Ph. D., and Sara Elena Hassan M.D., psychoanalyst

SH: Mario, would you like to introduce Dr. Richardson?

MB: It's my pleasure to do so. William Richardson was born and raised in the United States and went to Europe, to Belgium, for his doctoral training in philosophy at the Catholic University of Louvain. He was already an internationally known Heidegger scholar in the decade of the 70's when, after training as a psychoanalyst in New York City, he began to interest himself with Jacques Lacan and his return to Freud. Dr Richardson is today a Professor of Philosophy at Boston College as well as a practicing psychoanalyst in Boston where he lives. I will also add that Professor Richardson is a Catholic priest and a member of the Society of Jesus for many years.

My first question concerns his philosophical formation. I've always been curious on why he decided to travel to Europe, and to Louvain in particular, for his training in philosophy. Secondly, I am wondering if he would be willing to share with us how it was that he decided to do his doctoral dissertation on Heidegger and under the guidance and supervision of Alphonse De Waelhens in particular.

WR: I originally had hoped to study theology in order to teach theology at an American University. I was then told by my superiors that they needed someone to teach philosophy. So when I went to graduate studies it was with the intention of studying theology. I had done four years of theology at Louvain, at the Faculty of Theology at the Jesuit Seminary, and was told that it would be a good idea to study philosophy in Rome. The Jesuit faculty of theology there had no connection with the university as such so that the university vouched for me in unknown quantity.

I was told by my superiors that I had to be prepared to teach metaphysics in a new seminary being build at that time in the United States. They needed a fresh faculty to teach there and I had to be prepared to teach metaphysics. It seemed to me that I could therefore not study theology and that philosophy had then to be studied in a contemporary setting. I learned, almost by accident, that the leading figure and thinker in the area of metaphysics, in whatever sense one may take that, was Martin Heidegger. So I developed at first a casual and indirect interest in Heidegger as a possible subject for research.

At that time the leading specialist in Heidegger studies, in the French language at least, was Alphonse De Waelhens. Professor De Waelhens had published his doctoral dissertation by then. It was an interpretation of Being and Time and, at that moment, the fullest and most articulate presentation of Heidegger's Being and Time that existed in the French language. Since it was possible to perhaps study with him, under his supervision, I therefore began developing a more intensive interest in Heidegger. I visited De Waelhens before I left Louvain at the end of my theological studies with the intention of returning there. I grew convinced that there were good reasons for continuing to study in Louvain and with De Waelhens.²

During that year that followed, the year of Ascetical Theology, which is a form of spiritual formation that the Jesuits required at the end of a formation period, I spend much time reflecting on what precisely it was that I was interested in doing.

Another subject that interested me was the philosophical background of Karl Rahner, a German theologian who had been influenced by Heidegger. So during the summer of that year I visited Karl Rahner and spoke to him about working on some philosophical aspect of his work. I told him that I was interested in the problem of death and he was gracious enough to say: "Here behind me are all my notes on the philosophy and theology of death. If you want them they're all yours. I am too old and too stupid to work on them any further". This was typical of Rahner, a profound and deeply humble man.³

At that moment that seemed very attractive but I discovered that Heidegger, who was at Freiburg, was going to teach the following semester, this was in the fall of 1955. I felt that if it were possible to receive

permission from the University to do the first term of my graduate studies in philosophy at Freiburg, rather than in Louvain, and with Heidegger himself, that this would be a valid reason for studying Heidegger rather than Karl Rahner. It was an opportunity to see a major figure actually functioning at the height of his form. It was, I think, the last course Heidegger planned to give before fully retiring at Freiburg. The course he was giving then was on the "Principle of Reason"⁴.

The University of Louvain and its Higher Institute of Philosophy gave me permission to spend that first semester in Freiburg and so that's what I did. And so it was by serendipity that I came to study Heidegger. All things being equal, I might well have chosen to study with Karl Rahner, who had been influenced by Heidegger. His Spirit in the World, one of his major works, was basically a Heideggerian view of the world as presented in Being and Time.⁵

These are some of the reasons for why I decided to work on Heidegger and with Professor De Waelhens who agreed to direct my work if I decided to continue at Louvain.

MB: How interesting. So it was, if I heard correctly, it was because your Jesuit Superiors ordered you to study philosophy that you ended up studying philosophy and ultimately Heidegger. You had at first wanted to study theology?

WR: Yes. Ordered, that's a harsh word for it Mario. But that is what they wanted me to do and that's what I signed up for.

MB: I see.

WR: I would have preferred to study theology but that was not to be.

MB: So let us thank the Jesuits! Your doctoral dissertation on Heidegger was first published in 1963 and under the title "Heidegger: Through Phenomenology to Thought". I have always been deeply impressed by that work because, despite the fact that it was written during the early days of Heidegger scholarship, it is still, in my view, the first and only book that really provides a comprehensive, overall understanding of the trajectory of Heidegger's project. You managed this even before Heidegger had passed away. I find that truly amazing and a testimony to the rigor of your work.⁶

How was it that you were able to produce such a manuscript so early on in the history of Heidegger scholarship? How did you manage such a comprehensive view? Was it the help of Heidegger himself?

WR: Through serendipity, if you wish. I had no idea of what I would work on in Heidegger. I knew that I would have a chance to hear him, possibly to meet him, at least to see him and to work with people who were experienced students of his. I found a place to live in Freiburg. It was in an old people's home and mostly women lived there. I was there as chaplain, and I was succeeding another Jesuit who had been chaplain there the previous year who had finished his work but was still living there during the summer. He had been invited, because of his own work on Heidegger, to join a seminar led by Heidegger on Hegel's Logic.

I met this man in the summertime and he was to be there the following year and so we spend sometime together. I really got to know him. He was a really enthusiastic person who was very ebullient and loved philosophy and loved to talk.

MB: His name?

WR: Cannot remember..... He would attend the seminar, this was in the fall of 1955, and would come back from his meetings with Heidegger and other members of the faculty who had been invited to attend the seminar in Heidegger's home in Freiburg. There were maybe 10, 12 to 15 maximum, who attended the seminar. He came home just full of Heidegger, full of what he said and the interpretations of Hegel. He was the first one to tell me that what De Waelhens had written about Heidegger was now *depasée*, and that Heidegger would insist upon his actual thought at the time, the academic year of 1955/1956.

So I heard from . . . Virgilio Fagone - I think that was his name, Fagone, who subsequently worked on the staff of the Università Cattolica in Rome.

At that time Fagone had finished his degree and was in Freiburg because he had been invited to take part in the seminar. He was a very, very brilliant guy, like a child exploring his *Brave New World*. So I began to hear about Heidegger from Virgilio. He was very generous and would tell me about what happened that day in the seminar and the differences about an earlier Heidegger as interpreted by De Waelhens and the actual Heidegger who corrected the question of whether Heidegger was an existentialist, which was De Waelhens's assertion.

De Waelhens was basically a phenomenologist. He was a very competent reader of Merleau-Ponty, of Being and Time and certainly of Sartre. It was therefore a more Sartrean, or at least a more existentialistic approach to Heidegger than Heidegger would accept. So, from the very beginning, I was introduced to a later Heidegger, one that corrected, if not the earlier Heidegger, the interpretations of Heidegger available at that time.

So it was the fact that I was suddenly in a world where there were at least two periods, or at least two ways of reading Heidegger. One, the French one, which was basically an existentialist interpretation under the leadership of De Waelhens, and the second, a more philosophical and more practical interpretation of Heidegger in terms of the problem of Being as such. So it was in that sense that I began to take note, in my reading, of what Heidegger says when you read him, because there is a difference [between the two periods].

My first impression of Heidegger was of a thinker who had gone through at least two periods, and that none had been maintained until a certain and clear coherence developed in [and between] the two periods. I decided that the most useful way that I could put to use the opportunity that was given me was to try and decide on what to give whom in Heidegger in view of the period one was working on.

I went to see Eugen Fink, who was an assistant of Husserl and had become a student of Heidegger in the late 20's when he first arrived at Freiburg. I spoke to him about the idea of maybe working on a study of Heidegger that would compare Husserl's notion of phenomenology with Heidegger's notion of phenomenology. And Fink said: " No, No. That's too big".⁷

Then I thought about working on the notion of thought in Heidegger. Actually it was Fagone who suggested it to me when he invited me to supper one night. The notion of thought in Heidegger certainly appeared in Heidegger after the late period, so it would be interesting to see if it appeared and how it appeared in the early period. So I noted that as a possible study. That turned out to be decisive. So I talked with Fink and also with Bernard Welte, who was professor of what they call "Grenzfrage", a borderline subject between philosophy and Catholic theology.⁸

I also talked to others, such as the assistants of the professors, and asked the question of what they thought would be worthwhile exploring. These assistants were individuals who had already finished their doctorates and were then working on their habilitation theses. So I talked to all of these people as the end of the semester approached.

Heidegger would lecture every Friday, I think it was at 5 o'clock, and he was giving his course on the "Principle of Reason". I saw that outside of his door there were no lines

and I figured: "well, what can I lose? He can't resent my naiveté". He could feel sorry for it or he could dismiss it. But at least, what would I lose if I met the lion at his den, sort of speak. So I screwed on my courage to go speak to him and decided to go in and see him with my broken German.

And he was very gracious to me. He could have just dismissed me but didn't. He really treated me like a Mensch, so to speak. I told him what I was interested in doing and that I was interested in working on his work. I told him then that three things appealed to me as a student [of his] and that I would be grateful if he would just react [to them].

One was a comparison of his conception of phenomenology and that of Husserl. I told him that Professor Fink suggested that that would be too large. And he said: "Oh yeah, that's much too large." I also told him that I was interested in his essay "The Essence of Ground", where he speaks of the ontological difference, and asked him whether he had written anything else on the ontological difference. 9

He sort of rolled his eyes. All of the later work, for probably the last ten years, was around the notion of the ontological difference. And he said that yes, he had written other things that had not been published in that area. So I said, "then we better wait until they are published". "Yeah, I think so", he said.

MB: And the third topic was...?

WR: was the question of Thought [Denken]. I found traces of the notion of thought from Being and Time through the later work as I worked to find out what he meant by it. And he said: "Yes!" So I said: "Do you think that is really feasible?" And he said: "Yeah." And so I went and told De Waelhens of my conversation with Heidegger

MB: and he said...?

WR: He looked at me as if I was out of my mind and said: "Are you serious?" And I said: "Yes!" He also said that the later Heidegger was no longer philosophy but just poetry. In his own work he had established his reputation by articulating his conception of Heidegger's philosophy based on the earlier period and I was interested in doing something that related to the later period, which for him was just sheer poetry.

So he fell deep in thought and shook his head and said: "Well, it's your decision. Are you really serious? Do you realize what you're saying?". And I was of course going by what Heidegger said, so it wasn't my word against De Waelhens it was Heidegger against De Waelhens about Heidegger. "Yes, that's what I would like to work on!"

And he again shook his head and said: "Well, good luck. I'll try to direct you the best way I can but I have to tell you now that I don't think it's a viable subject". And I came to realize later that maybe he saw, better than I did, well I don't think he did, I think he really believed that the later Heidegger was just poetry and no longer philosophy.

It was only when I began to give him chapters to read that he saw the value of the research. By the time I had finished the earlier period, leading up through 1929, and saw that what I was doing was really headed in a direction that completely sabotaged his reading [of Heidegger].

To his credit, De Waelhens never mentioned the fact. He was supportive and encouraged me all the time and gave me very carefully analysed reactions to my chapters with rigor and courtesy and kindness. Again, he did this despite the fact that he saw, better than I did, that I was really sabotaging his position. There was a decisive moment in Heidegger's development when Heidegger himself realized that the subject of Being and Time did not and could not work.

Eventually, I did not realize this until much latter, I saw that what I was doing was really undercutting the entire conception that De Waelhens had. And to his credit, he honored his task of being a critic and a patron and saw the value of the work.

As a matter of fact at one point, after I had finished the so call early period up until 1929, I was getting tired and just wanted to get back to the [United] States to teach and to just finish what had to be done from home. He told me at that point that I had sufficient work for a doctoral thesis and that all I had to do was to give him a month to process it. "But", he said, "you have developed a method that is satisfactory from my point of view. The earlier period has been worked through. You have worked through it and you have come up with something different. The earlier essays have been discussed, but now it is time for the later period".

He added that if I really wanted to do something that would be a real contribution then I should keep using the same method and continue on to the later period to at least clarify what happened, how the notion of thought developed and so on.

MB: On the question of thought, I now see more clearly how it is that you have come from Heidegger and the question of thought in Heidegger to Freud. Having read most of your published work, it now seems to me that what ties together your movement from Heidegger to psychoanalysis is the problem or question of thought.

It's interesting that in your Heidegger book you decided to not treat the question of theology, the question of God in Heidegger. Not because there is nothing to say but rather, as you mention early on in the text, because there was in fact so much to say. You had wanted to study theology but yet the question of God was not treated there.

I am in fact recalling your having quoted a few lines from a poem by Dylan Thomas, Vision and Prayer, in your Heidegger book and that you decided to leave out the words "and prayer" from the title, citing it as "Vision . . .", with an ellipsis in place of the words "and Prayer".

Later on in your career you of course did broach the question of theology in Heidegger as well as the God question as it relates to Freud and psychoanalysis in light of Lacan 10

Sara, would you like to pose a question?

SH: Perhaps we ought to start addressing the question of psychoanalysis. Maybe it can be done through the question of thought.

MB: I agree. What are we to make of your passage from Heideggerian thought to psychoanalytic thought, and in particular the question of the unconscious? The question of the unconscious is one that has preoccupied you for the last quarter century.

WR: I traced the first mention of thought, as distinct from phenomenology, as something that began to be given [in Heidegger] in 1930. It was not published until 1943. During this time the change that took place in Heidegger, whatever it was, was called "the Turn". Heidegger's word is "Kehre." It involves a turn from the phenomenology that De Waelhens had developed to this notion of thought or the thinking of Being which characterized the later period in Heidegger.

That change, as I've said, took place between 1930 and 1943 and it could be depicted in this one essay called "On the Essence of Truth". Given the various forms of redaction there was no way for me to know what changes had been made between the 1930 text and the 1943 text finally published. All I had was the published text that was available. There were no pirated editions floating around, or at least not available to me. So I decided at that point that I would restrict myself to what had been published rather than trying to check out all possible manuscripts of the essay.¹¹

There was no talk at that time of Heidegger publishing all his unpublished texts. In fact, when I met with him in 1959, he pointed behind him to an entire bookcase filled with the courses he had given. He said something like: "people want me to publish all that stuff. I can do that when I am an old man", he said, "right now I feel fresh and I'll just move forward."

So there was no thought in anyone's mind, as far as I knew, and as far as the cognoscenti knew, of it ever being published. So I figured it was a good risk to limit myself to what had been published at that time. I began reading the essay "On the Essence of Truth" and worked through everything chronologically that had been published, or was available or was soon to be published.

Heidegger had been suspended from the University in 1945 because of his involvement with the Nazi's. He gave a course in 1952 after having been denazified or having gone through the denazification process.¹²

So in 1952 he returned to teaching after having been suspended since 1945. The course he gave in 1952 was called "Was heist Denken?" or "What is called or meant by thinking" or "thought." And there was all of the ambiguity about the calling. "Who does the calling?" "What is the calling?" And so forth . . . 13

Anyway, I eventually had a manuscript of around 1,100 pages containing about 5000 notes so I figured I had to stop sometime and to limit myself to what was explicitly contained there.

When I came home to the States I had therefore already met Heidegger. I was actually introduced to Heidegger by Professor Max Muller. Max Muller had become a good friend of Virgilio Fagone and he in turn introduced me to Max Muller. Max Muller became a sort of second mentor to the dissertation. Anyway, it was Max Muller who helped me to meet with Heidegger. He wrote him a letter of introduction telling him about my work and that it was worth paying attention to. 14

So through the good offices of Max Muller, just before I began to edit the text for presentation of the doctorate, in the spring of 1960, I [again] went to see Heidegger. He apparently liked my work and responded favorably to it. I had sent him a summary of twenty-five pages of my large manuscript. He pulled it out of his [desk] draw and I saw that it was marked red and blue, like an American flag, every page, and with circles around it. And I immediately thought "good Lord. Here we go."

He accept it and actually only made 2 suggestions, both of which I considered minor.

Firstly, he said that I had used the word *subjektivité*, and that that pertained to Descartes. He said that when you talk about Leibniz, in the German tradition, the word should no longer be "subjektivite" but "subjectite". So it is no longer subjectivity but sujetness. At least that's what I understood at the time. That was the only serious criticism he had, which was fair enough. I was grateful to him and glad that there was nothing more serious than that.

At any rate, by reason of his suggestions I presented my dissertation defense as soon as possible, at the end of the exam period in the spring of 1960. I was then invited to do what they call in Louvain the "aggregation". It was a way of becoming an honorary member of the Faculty. It required a publication of a book such as the "habilitationsschrift". So it was a sort of 2nd degree or second level of a doctorate. That was by invitation only and it was by the invitation of the faculty. At any rate, I was invited to the aggregation, called at that time *agregé*, and was committed to come back and finish up the "aggregation".

The next two years were basically devoted to preparing the aggregation and to editing the text. I presented the first part of it alone as my doctoral thesis and then the second part became the book as I began expansion of the thesis into the book.

When I came home, having finished the book and the book having been published, or about to be published, I began to be interrogated about the relevance of Heidegger. I was questioned, in particular, by the members of the world of what was then called "Existential Psychoanalysis". Rollo May and Leslie Farber were the two major figures in America at that time. They asked me to explain what Heidegger meant by his work. 15

Rollo had done work on Binswanger, a big presentation on existential psychoanalysis. Binswanger, for all intent and purposes, introduced the notion of Dasein into the field of psychiatry and psychology and developed a form of psychotherapy that was basically Husserlian. His formation was largely in Husserl. He was a fine and admirable person and his work was fine work but based on the phenomenology of Husserl.16

Rollo May had published his own book based on Binswanger by then and asked me to join a seminar dealing with Heidegger. I did and that got me involved with the field of scholars dealing with existential psychoanalysis. 17

Then I was asked to teach seminarians. This was in 1963 when the seminarians and students all over the United States were caught up in the sweep leading up to 1968 and that exploded in America in 68, in Berkeley. But 1963 was the year that [John F] Kennedy was shot, shortly after that [in 1968] Martin Luther King was killed. The Beatles came to America then [in 1964] and Bob Dylan began to sing. This was the world in which I was asked to teach.

The seminarians were of course part of that world and they felt the restlessness of the time. I had a good Jesuit friend who was an enormously intelligent man and a very wise man but his health made it impossible to be an academic, to go through graduate studies, and he was the spiritual father of the seminarians. I was sent there extensively to do research but was told upon arrival that they had just lost two professors and I was their only replacement. So I was committed and caught up in teaching.

And I got along with the students. To this day some of my closest friends were my students who were troubled late teenagers or in their early twenties then and who were feeling the pulse of their times with lots of early 20 problems.

MB: And you were teaching them what?

WR: I was teaching them philosophy. I was told that I was the replacement for the professor in the history of philosophy and for the professor that taught them natural theology as well.

MB: When exactly did you turn to Freud?

WR: Late in the sixties. I had to devote time counseling students. It was very weary physically. I was helping them deal with their academic problems and was using a mixture of psychotherapy with theology. So I decided, in 1970, that if I could be accepted for psychoanalytic training, it would be helpful. I then went to the William Alanson White Institute in New York for my training. I made all the necessary moves and cut all ties to philosophy.¹⁸

I later went to work at Austen Riggs in Massachusetts, just north of New York.¹⁹

At the end of 1974-1975 [while at Austen Riggs] I was introduced to the name of Lacan. It was by Ed Podvoll, the grandson of a surgeon who had studied medicine at Columbia [University]. Podvoll had spent 10 years at Chestnut Lodge and was intrigued by the difficulties of Lacan and the practical implications and the application of Lacan.²⁰

In the meantime, a former student of mine, John Muller, came aboard [at Austen Riggs]. He was a child of the sixties and had spent three years at an Indian reservation. He had been interested in Indian folklore and Indian imagery and was even made an honorary Indian, of all things.²¹

MB: What year was this?

WR: This was 1975. That's when I began to hear about Lacan, this "impossible man". I was told "Lacan is a big name. He is impossible to understand but he is the big name".

But let me finish with Podvoll, who first introduced me to Lacan. He was so enthusiastic about Lacan that right now I would be suspicious of him. This was the end of 1974, start of 1975. He, as director of education [at Austen Riggs], had the freedom to decide on how the fellows - these were all post doctoral students, post graduate people in psychiatry and psychology - should train during their four years of research and clinical work.²²

Ed Podvoll was so convinced [about Lacan] that he wanted to rearrange the entire training program at Austen Riggs. This was in 1975. Austen Riggs was a place that was traditionally ego psychology. David Rapaport and Erik Erikson were the two chief figures there.

Anyway, Podvoll became more and more extreme in his lifetime. So much so that he set up this entire program for training the fellows and, by the time we began to teach it, just before the academic year began, Ed Podvoll got involved with a former patient, which was forbidden, and he was dismissed.

So there we were, John and I, stuck, so to speak, with a new training program for the fellows, although we knew nothing, basically, about Lacan. John knew less than I. Anyway, that's how it began for us. I was also

committed to teach graduate courses at Fordham University in New York. So John and I began to co-teach a course on the "function and field of speech and language in psychoanalysis"²³

MB: So, how were you able to begin to think of the work of Lacan in light of your past training in theology and Heidegger? Was there a clash? An epiphany? or experience?

SH: This might perhaps be the last question because I would also like to ask a question about the current situation in psychoanalysis in the United States.

MB: Well, perhaps one or two additional questions. This material seems interesting and important, at least to me.

WR: John and I began to teach together. We would prepare our courses together for both Fordham University and for the fellows [at Austen Riggs]. And it was in this way that we went through those essays of the *Ecrits* that were then published.²⁴

MB: In 1977.

WR: Yes. And at the same time we got to know Claudia, one of Lacan's former students and analysands, who had learned about our work. So we met with Claudia and began to think that if we wanted to really do this what we ought to do is go through a Lacanian analysis. So this brings us up to 1978. Lacan, around that time, came to America to give a series of lectures.²⁵

Podvoll and I, this was just before John Muller arrived at Austen Riggs, went down to hear him at Yale [University]. Podvoll was completely enthusiastic. At the end of the lecture, which had started with the Law School auditorium filled with 500 people and was left, at the end of an hour, with about 25, including Podvoll and myself, I turned to Ed and asked: "Well, what do you think Ed?" And he answered: "Well, the man is either a genius, or a charlatan or he is mad". That was Podvoll's impression of Lacan's lecture.

But by this time we were committed to teaching Lacan. It was soon after that that Ed left us and that John came aboard. So we had to make do and to prepare introductory courses on Lacan's *Ecrits*. And we decided that if we wanted to continue this we would have to get ourselves analyzed [by a Lacanian] so we could give it a go.

In that year there was a *Petites Journées* on transmission, maybe some remember, and Claudia was there. She came and introduced us to Lacan, although I had already met him on a previous occasion. So she arrived at the *Journées*, at the opening session, and we came over to her when we saw her. She introduced us to Lacan and told him that we would like to meet [with] him. And he said: "OK, Monday morning at 11 o'clock". This was now Friday evening and we said that we would be there. He came [to the meeting] wearing a bathrobe and in his in slippers.

MB: This was at his house?

WR: Yes, which was also his office. And he came in and said: "Alô, de quoi s'agit il?" So we told him and he said: "OK, come back Thursday at 1." So that was it. John was with his wife and he had planned to travel with her and she was already unhappy with the idea of spending time away from traveling.

I was planning to travel to Rome. John and I both changed our plans to have lunch with Lacan. Silvia was there and we also met Judith, his daughter. Jacques-Alain Miller was supposed to have been there and Lacan himself. So we had a private lunch with Lacan. He offered us a shot of Jack Daniels during lunch. It was very gracious and very generous of him.

It was at that point that I was invited to lecture at Oxford [University] the following year, in the fall of 79.²⁶

I decided that this was my chance, you know. I had to break obligations with patients. So I was scheduled to lecture in Oxford and to also come to Paris and thus had a year and a half off before going back to teaching

in the [United] States. This was around the time that the Ecole Freudienne de Paris collapsed, so that was my second exposure to Lacan.

But by this time, because of the involvement with John, we decided that we could make a book out of the collaboration we had done on the 9 essays of the Ecrits, which we did. Our book has since been translated into French.²⁷

So by that time I was into Lacan. I did not get into analysis with Lacan but with someone whom Lacan did not suggest but of whom he did approve. After this I returned to America and to teaching and to seeing patients and so on.

SH: Who, then, was Heidegger for Lacan?

WR: Heidegger was for Lacan an important person. He published in 1956, in *La Psychanalyse*, a very good translation of Heidegger's Logos essay. The essay of course deals with the notion of language, that is, the late Heidegger.²⁸

Jean Beaufret had published "On Humanism" and was a patient that Lacan took into psychoanalysis. Lacan found Heidegger's notion of "speaking language" very appealing and used Heidegger as a propaedeutic; he says so [early on] in Seminar XI, which took place in late 1963 and in 1964. Heidegger himself, however, was not sympathetic to psychoanalysis. ²⁹

In 64, Lacan got into topology and went his way alone. In 59 he worked on *das Ding* or *La Chose*.³⁰

MB: Did you think Heidegger understood the unconscious?

WR: Heidegger was not sympathetic to Lacan's understanding of the unconscious. He did not know much about Freud. He did work on clinical cases and had some [idea of] clinical experience. His knowledge [in this area] came mainly from Medard Boss. The relationship between Boss and Heidegger became a friendship, rare in that age.³¹

Boss found Heidegger's analysis of Dasein very attractive. He got to know Heidegger's thought around 1940 and they began to take trips together after they got to know each other. Heidegger was near Saint Moritz and regularly traveled to Switzerland to teach there at Boss's request. ³²

As for Heidegger's understanding of Freud, it was pathetic. Heidegger criticized Freud's inability to pose the term of possibility, he felt that Freud had failed to understand what Being or "to be" meant. Heidegger of course can't account for certain phenomena related to the unconscious. ³³

MB: Obviously – Sara had wanted to pose a question about the status and future of psychoanalysis in the United States.

SH: Yes, how do you see psychoanalysis in your country? What is the current situation and what do you see as its future there?

WR: Psychoanalysis is moribund and has lost its hold on the American audience. While the work of Lacan appears as a possible source of new life for it, the fact remains that Lacanianism has not caught on with the American psychoanalytic community. It has had and continues to have an impact in our Universities, in the field of literature and literary studies in particular. Lacan's return to Freud as such remains an open question in the United States.

Dublin, Ireland, June 21st, 2005.

Notes

1 The interview, an initiative of Dr. Sara Elena Hassan, was conducted on June 21st 2005 in Dublin (Ireland) following an international psychoanalytic conference on Joyce and Lacan. All notes that follow are by Dr Beira.

2 Richardson's reference is to Le Philosophie de Martin Heidegger, published by Alphonse De Waelhens (1910 – 1981) in 1942. Professor De Waelhens later developed an interest in psychoanalysis, publishing a book length study on Lacan's interpretation of the psychoses in 1972.

3 Karl Rahner (1904-1984), considered by many the most important Catholic theologian of the 20th Century, was a German Jesuit. His voluminous publications and writings reveal the influence of diverse theological and philosophical sources, including Thomas Aquinas and Martin Heidegger.

4 Der Satz vom Grund, Heidegger's 1955-1956 lecture course at Freiburg University. Text available as volume 10 to his Gesamtausgabe, the official edition of Heidegger's complete works. Published by the Vittorio Klostermann publishing house in Frankfurt am Main, the collection now numbers more than 100 volumes.

5 Richardson's reference is to Rahner's doctoral dissertation, published in 1939 as Geist in Welt.

6 Heidegger: Through Phenomenology to Thought, preface by Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff (1963), a thick tome of 768 pages.

7 Eugen Fink (1905-1975) was an associate and aide to Edmund Husserl. He was appointed Husserl's private assistant in 1929 and remained close to Husserl until his death in 1938.

Widely recognized as Husserl's best authorized interpreter during his lifetime, Fink began to criticize central aspects of Husserlian phenomenology in the early 1950's, moving closer to Heidegger's and the latter's "ontological method". Fink co-taught a seminar on Heraclitus with Heidegger during the winter of 1966/1967 whose text Lacan was to highly praise and recommend to his students in 1973. See Lacan's intervention during the Sixth Congress of the Ecole Freudienne de Paris in Grande Motte, near Montpellier, on November 2nd of 1973 (published in volume 15 of the Lettres de l'Ecole Freudienne de Paris).

8 Benhard Welte (1906 – 1983) was a Jesuit priest and religious philosopher who was appointed to the philosophy chair in Christian Religion at Freiburg University in 1954

9 Richardson is apparently referring to "Vom Wesens des Grundes" written in 1928 and published by Heidegger a year later as a contribution to a Festschrift for Edmund Husserl. The essay is available in volume 9 of the Gesamtausgabe.

10 Richardson has addressed the God question in Heidegger and in psychoanalysis in a number of essays, including "Heidegger and God – and Professor Jonas" in Thought, 40:13-40 (1965); "Psychoanalysis and the God-Question" in Thought (1986), 61:68-83; and "Like Straw": Religion and Psychoanalysis" in Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutic Phenomenology. The Hague: Kluwer Academic Publishers (1992), pgs 93-104.

11 Vom Wesen der Wahrheit, lecture pronounced by Heidegger in 1930 (Bremen). Heidegger apparently revised the text several times, delivering it on various occasions, under the same name title and in different cities, during the next few years. The essay was first published in 1943. The final version of the text may be found in volume 9 of the Gesamtausgabe.

Heidegger's 1930 lecture is not to be confused with Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platon's Hohlengleichnis und Theatet, his winter semester course at Freiburg University in 1931-1932 which has been published as volume 34 of his Gesamtausgabe.

12 For Richardson's position on Heidegger's involvement with the Nazi's, see his "Heidegger's Fall" in From Phenomenology to Thought. Essays in Honor of William J. Richardson S.J., edited by B. Babich. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (1995), pgs 619-629.

13 Was heist Denken? (What is Called Thinking?). Composed by Heidegger between 1951 and 1952 and first delivered by him during the 1952 summer semester. Its text was first published in Germany two years later, in 1954, and can be found in volume 8 of the Gesamtausgabe.

14 Max Muller (1906-1994) was a philosopher and disciple of Heidegger who taught at Freiburg University.

15 Rollo May (1909-1994) was an American psychologist and psychoanalyst who stood as the leading spokesman for an existential and phenomenological interpretation of Freudian psychoanalysis during the decade of the 50's and 60's. Leslie H. Farber, who died in 1981, was an American psychologist. He was a former Chairman of the Washington D.C. School of Psychiatry and a Director of Therapy at the Austen Riggs Center in Massachusetts. His book The Ways of the Will, published in 1966, was highly praised, including by members of the American and International psychoanalytic community.

16 Ludwig Binswanger (1881–1966) came from a Jewish family in Osterberg (Bavaria). He served, for 45 years, as medical director of the Bellevue sanitarium, a famous psychiatric hospital in Kreuzlingen (Switzerland) founded by his grandfather.

Binswanger studied under Jung and Bleuler at the Zurich Burgholzli in 1907 and, in March of that year, accompanied Jung in his famous visit to Vienna to meet with Freud. Freud and Binswanger became and remained lifelong friends following their 1907 meeting. On this point, see the 1992 publication of the Freud-Binswanger correspondence.

Binswanger is considered the father of Daseinanalyse, a term he adopted in the 1940's. His efforts to ground psychiatry within a phenomenological anthropological framework reveals the influence of both Husserlian and Heideggerian philosophy. Heidegger was to openly disagree with Binswanger's interpretation of his philosophy and Binswanger in turn spoke of his "productive misunderstanding" of Heidegger.

The influence of Husserl, as Richardson suggests, was indeed more prevalent in the case of Binswanger. This held especially true during the first and last periods of Binswanger's production. The depth of the theoretical impact of Freud on Binswanger, despite the fact that Binswanger had served as President of the Zurich Psychoanalytic Society in 1910 and that he claimed being unable to "manage without the unconscious", either in his "psychotherapeutic practice" or "in theory", remains a matter difficult to assess.

17 Richardson's reference is to Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. New York: Basic Books (1958), the first book to provide English language readers with access to a representative selection of the work of European thinkers in the area of "Existential Psychoanalysis". Rollo May served as the main editor of the project. The book featured the work of Binswanger in particular.

18 The William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology, from which Richardson graduated in 1974, was founded in New York City in 1946 by Clara Thompson, Harry Stack Sullivan and Erich Fromm. Denied acceptance into the American Psychoanalytic Association soon after its founding because it allowed psychologists to receive psychoanalytic training, it operates today as an independent psychoanalytic institute in the same city.

19 The Austen Riggs Center is a small open psychiatric hospital in Stockbridge (Massachusetts). It has retained a strong psychoanalytic orientation since it was founded in 1919.

20 Chestnut Lodge is a psychiatric hospital in Rockville (Maryland). Founded in 1910, it has a long tradition of offering intensive and psychoanalytically based treatment to individuals diagnosed with psychosis and other serious mental disorders.

21 John P. Muller received his doctorate in psychology from Harvard University and is a graduate of the Boston Psychoanalytic Institute. Muller is the author of Beyond the Psychoanalytic Dyad. Developmental Semiotics in Freud, Pierce and Lacan. New York: Routledge (1996). He has been associated with the Austen Riggs Center for a number of years and is today its Director of Training. Along with Richardson, Muller was a founding member of the Lacan Clinical Forum at Austen Riggs.

22 Edward M. Podvoll was born in 1936 and graduated from New York University Medical School. He trained as a psychiatrist at Bellevue Hospital in New York and was a graduate of the Washington Psychoanalytic Institute where he also served as a faculty member.

A former staff member of Chestnut Lodge Hospital and a Director of Training and Education at the Austen Riggs Center, Dr Podvoll later became a Buddhist monk and directed the "contemplative psychotherapy department" at the East-West psychology program at Naropa University in Boulder (Colorado).

Podvoll went on to found the "Windhorse Project" in Boulder as a result of his meditative experiences. Offering a new framework of treatment to individuals suffering from psychosis, its model of care is based largely on Buddhist

principles and on insights developed by Podvoll in his book The Seductions of Madness: Revolutionary Insights into the World of Psychosis and a Compassionate Approach to Recovery at Home, published by Harper Collins in 1990. Podvoll left for Europe soon after the publication of his book, completing an 11-year meditative retreat in a Buddhist monastery in France before returning to the United States and to Colorado in 2002. An updated and expanded edition of his book was reissued by Shambhala Publication in 2003 under a new title Recovering Sanity: A Comprehensive Approach to Understanding and Treating Psychosis. Described by its new publisher as "an underground classic", the book received highly positive reviews, including from members of the American psychoanalytic establishment. Dr Podvoll died of cancer in Boulder (Colorado) in December of 2003, at the age of 67.

23 American intellectuals were first exposed to the work of Lacan precisely through this essay, his now famous 1953 Rome Discourse, which appeared in English language translation by Anthony Wilden, with extensive notes and commentary by him, in 1968. See The Language of the Self. Baltimore: The Johns Hopkins University Press (1968). Lacan's text reveals strong traces of the influence of Heidegger, particularly when he argues on behalf of the symbolic constitution of human subjectivity.

24 Nine of the essays found in Lacan's Écrits were published in English translation (by Alan Sheridan) in 1977. The essays chosen for translation and publication then stood as a partial selection of the twenty-nine major texts and six introductions and appendices which make up the entire text of the Écrits, published in 1966. The first complete English language translation of Lacan's Écrits is scheduled to appear through W.W. Norton & Company in January of 2006, translation by Bruce Fink.

25 Richardson's reference is to a series of lectures Lacan delivered in some of the more important universities in the American northeast in the winter of 1975. Lacan spoke at Yale University in New Haven (Connecticut) on November 24 (Kanzer Seminar) and November 25 (Law School Auditorium). He also lectured at Columbia University in New York City a few days later, on December 1, and at the Massachusetts Institute of Technology in Boston on December 2nd. See "Conferences et entretiens dans les universités nord-américaines" in Scilicet, volume 6/7 (1975), pgs. 7-45.

26 Professor Richardson served as Martin D'arcy Lecturer at Oxford University in England in 1979.

27 Besides Lacan and Language: A Reader's Guide to the Écrits. New York: International Universities Press (1982), Muller and Richardson's collaborative efforts also include The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading. Baltimore: Johns Hopkins University Press (1988).

28 See Martin Heidegger, "Logos (Heraclit, Fragment 50)", translated by Jacques Lacan, La Psychanalyse, Volume I (1956): 59-79.

29 Heidegger's "Letter on 'Humanism'" was a letter Heidegger penned to Jean Beaufret in Paris in the Fall of 1946 in response to a communication from the French philosopher which, among other things, asked Heidegger: "Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?" (How can we restore meaning to the word 'humanism?'). The text of Heidegger's response to Beaufret was first published in 1947 and can be found in volume 9 of the Gesamtausgabe. Heidegger's dictum "die Sprache spricht" (Language speaks) can be found in his October 7, 1950 lecture "Die Sprache" (Language), volume 12 of the Gesamtausgabe. A related thesis, Heidegger's "Language is the House of Being", appears in his "Letter on 'Humanism'".

30 Das Ding (The Thing) was first presented by Heidegger in the form of a lecture at the Bayerischen Akademie der Schönen Künste on June 6, 1950. The text of Heidegger's presentation was published a year later and is today found in volume 7 of his Gesamtausgabe (pgs 163-181)

Lacan made heavy use of Heidegger's essay in his seminar on the ethics of psychoanalysis (1959-1960).

Leaning on Heidegger's phenomenological analysis of Das Ding, Lacan labored to provide Freud's use of the concept with a new twist, retrieving it as central for psychoanalytic theory in the process. Consult Lacan's lectures of December 16, 1959 and January 27 of 1960 in particular.

Like Heidegger, Lacan was to appeal to the fact that the French word for Thing (Chose) derived from the Latin "Causa", a link which seems to have determined the title he selected for his November 7, 1955 lecture in Vienna "La chose freudienne ou Sens de retour a Freud en psychanalyse", later included for publication in his Écrits.

Lacan was to return to Heidegger's essay and to the German philosopher's celebrated analysis of a pitcher or vase as "Thing" found therein in the penultimate lecture of his 9th seminar in Paris. In it, we find Lacan calling on Heidegger's doctrine of "Gerviert" (Four Fold) to treat the question of space (latum, longum et profundum), categories alone open

to Dasein, the Shepard of Being.

All of this obviously hints at the importance of Heidegger for grasping the philosophical underpinnings of Lacan's return to Freud, including his very conception of psychoanalytic treatment.

The very title to Lacan's 1958 presentation at Royaumont on the "direction of the cure" (la direction de la cure) serves to betray the influence of Heidegger over him. For here we find Lacan appealing to the term "cure" rather than "traitement" (he had invoked the latter term to provide his essay on the possible "treatment" of psychosis with its name) and as he furnishes the principal text where he was to detail his conception and vision of psychoanalytic care with its title.

Lacan's use of the word "cure" rather than "traitement" appears to harken back to Heidegger's Being and Time, to section 42 of the text in particular, wherein the German thinker had called on the little-known but influential Graeco-Roman myth of Cura to describe the basic structure of man, Dasein, as Sorge (Care).

The influence of Heidegger seems present throughout the entire essay, including its last paragraph where we find Lacan reflecting on "the final Spaltung [splitting] by which the subject is linked to the Logos, and about which Freud was beginning to write, giving us, at the final point of an oeuvre that has the dimension of [B]eing, the solution to 'infinite' analysis, when his death applied to it the word 'Nothing'".

Logos and Being are of course terms associated with Heidegger. The same holds true for the word 'Nothing' when capitalized. For let us recall the fact that it had been precisely in his essay on Das Ding that Heidegger, for the first time, began to describe death as "the shrine of Nothing, that is, of that which in every respect is never something that merely exists, but which nevertheless presences, even as the mystery of Being itself".

31 Medard Boss (1903-1990) was a Swiss psychiatrist who founded the daseinanalytic method of psychotherapy. He received psychiatric training at the Zurich Burgholzli under Bleuler and also studied with Carl Jung for a ten-year period. Boss had a number of psychoanalytic sessions with Freud in 1925 and went on to analyze with Karen Horney in Berlin. He received clinical supervision by Hans Sachs, Otto Fenichel and Ernest Jones, among others. Boss appears to have first learned of Heidegger through Binswanger and established contact with the German philosopher soon after, in 1947. The two men quickly became friends and began vacationing together, traveling to Greece in 1962.

32 Richardson's reference is to Heidegger's Zollikon seminars, a series of lectures Heidegger delivered between 1959 and 1969, at Boss's invitation, before psychiatrist in Zollikon (Switzerland). The text and protocols of these lectures was first published in Germany in 1987 under the title Zollikoner Seminare, Protokolle – Gespräche – Briefe Herausgegeben von Medard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

The seminar reveals Heidegger criticizing Freudian metapsychology in general and Freud's view of the unconscious in particular. Boss himself had already claimed in his 1957 book Psychoanalyse und Daseinsanalytik that the Daseinanalytic approach to treatment had no need for the Freudian unconscious.

Richardson has offered a powerful response to the daseinanalytic critique of the Freudian unconscious in light of Lacan in his essay "Heidegger among the Doctors", in Reading Heidegger: Commemorations, edited by John Sallis. Bloomington: Indiana University Press (1983), pgs 49-63.

33 Richardson has attempted to account for the phenomenon of the unconscious in view of Heideggerian philosophy in his classic and important essay "The Place of the Unconscious in Heidegger" in Review of Existential Psychology and Psychiatry, volume 5(3): 265-290 (1965).

For an essay which treats the question of what Heidegger could have been to Lacan, and what Heideggerian philosophy can offer Lacanianism, see Richardson's "Truth and Freedom in Psychoanalysis" in Understanding Experience: Psychotherapy and Modernism, edited by Roger Frie. London: Routledge (2003), pgs 77-99. Professor Richardson is currently engaged in researching and evaluating Lacan's formulations on the ethics of psychoanalysis, a project he hopes to publish in the near future.

De Heidegger a Lacan Una entrevista con William J. Richardson S.J., Ph.D.

Participaron en el reportaje
Mario L. Beira, Ph. D y Sara E. Hassan.

SH: Mario: ¿quieres presentar al Dr. Richardson?

MB: Con todo placer. William Richardson nació y se educó en los Estados Unidos y fue a Europa, a Bélgica, para hacer su doctorado en filosofía en la Universidad Católica de Lovaina. En los años 70 ya era conocido internacionalmente como estudioso de Heidegger cuando, después de formarse como psicoanalista en la ciudad de Nueva York, comenzó a interesarse en Jacques Lacan y su retorno a Freud. El Dr Richardson es hoy Profesor de Filosofía en Boston College y también practica el psicoanálisis en Boston, donde reside. Voy a agregar asimismo que el Profesor Richardson es sacerdote católico y miembro de la Sociedad de Jesús desde hace muchos años.

Mi primera pregunta se refiere a su formación filosófica. Siempre tuve curiosidad de saber porqué decidió viajar a Europa, y a Lovaina en particular, para su formación en filosofía. Segundo, me pregunto si él querría compartir con nosotros como fue que decidió hacer su disertación de doctorado sobre Heidegger y bajo al orientación y supervisión de Alphonse De Waelhens en particular.

WR: Originariamente tuve la esperanza de estudiar teología para enseñar teología en una universidad norteamericana. En ese momento mis superiores me dijeron que ellos necesitaban a alguien para enseñar filosofía. Así es que cuando fui a cursar mi graduación lo hice con la intención de estudiar teología. Había hecho cuatro años de teología en Lovaina, en la Facultad de Teología, en el Seminario Jesuítico, y me sugirieron que sería buena idea estudiar filosofía en Roma. El cuerpo docente jesuita de teología allí no tenía conexión con la Universidad como tal de manera que me dieron una especie de cheque en blanco.

Mis superiores me dijeron que tenía que prepararme para enseñar metafísica en un nuevo seminario en preparación en ese momento en los Estados Unidos. Ellos necesitaban un nuevo cuerpo docente para enseñar allí y tenía que estar preparado para enseñar metafísica. Me pareció, por lo tanto, que no podría estudiar teología y que entonces tendría que estudiar filosofía en un marco contemporáneo. Aprendí, casi por accidente, que la figura y pensador principal en el área de metafísica, en cualquier sentido en que uno la tomase era Martín Heidegger. Así es que al principio desarrollé un interés causal e indirecto en Heidegger como posible tema de investigación.

En aquel tiempo el principal especialista en estudios sobre Heidegger, al menos en lengua francesa, era Alphonse De Waelhens. En ese entonces el profesor De Waelhens había publicado su disertación de doctorado. Era una interpretación de Ser y Tiempo y, en aquel momento, la más completa y la más articulada presentación de Ser y Tiempo de Heidegger existente en lengua francesa. Ya que quizá era posible estudiar con él, bajo su supervisión, comencé entonces a desarrollar un interés más intensivo en Heidegger. Visité a De Waelhens antes de dejar Lovaina al final de mis estudios teológicos con la intención de volver para allá. Estaba cada vez mas convencido de que había buenas razones para continuar estudiando en Lovaina y con De Waelhens.

Durante el año siguiente, el año de Teología Ascética, que es una forma de formación espiritual requerida por los Jesuitas al término de un período de formación, pasé mucho tiempo reflexionando precisamente sobre qué me interesaba hacer.

Otro tema que me interesaba era el bagaje filosófico de Karl Rahner, un teólogo alemán que había sido influenciado por Heidegger. Así es que durante el verano de ese año visité a Karl Rahner y le hablé sobre el trabajo acerca de algún aspecto filosófico de su obra. Le dije que estaba interesado en el problema de la muerte y él fue lo suficiente amable como para decir: *“Aquí, detrás de mí, están todas mis anotaciones sobre la filosofía y la teología de la muerte. Si las quiere, son todas suyas. Soy demasiado viejo y demasiado estúpido para trabajar más en ellas”*. Esto era típico de Rahner, un hombre de gran modestia.

En ese momento me pareció muy atractivo pero descubrí que Heidegger, que estaba en Freiburg, iba a enseñar el semestre siguiente, en otoño de 1955. Sentía que si fuese posible obtener de la Universidad

para hacer el primer término de mis estudios de graduación en filosofía en Freiburg, de preferencia en Lovaina, y con el propio Heidegger, sería una razón válida para estudiar Heidegger, mas que Karl Rahner. Era una oportunidad de ver una figura importante funcionando realmente a la altura de su forma. Era, pienso, el último curso que Heidegger planeaba dar antes de su completo retiro de Freiburg. El curso que estaba dando entonces era sobre el "Principio de Razón".

La Universidad de Lovaina y su Instituto de Altos Estudios en Filosofía me dieron permiso para pasar el primer semestre en Freiburg, y así lo hice. Y así fue, por serandipity que llegué a Heidegger. Ya que todo daba igual, podría bien haber elegido estudiar con Karl Rahner, quien había sido influenciado por Heidegger. Su Spirit in the World, una de sus obras principales, era básicamente una visión heideggeriana del mundo tal como presentado en Ser y Tiempo.

Estas son algunas de las razones por las cuales decidí trabajar en Heidegger y con el profesor De Waelhens, quien estuvo de acuerdo en dirigir mi trabajo si decidía continuar en Lovaina.

MB: Muy interesante! Entonces fue, si es que escuché correctamente, que fue porque sus superiores jesuitas le ordenaron estudiar filosofía que llegó a estudiar filosofía y finalmente con Heidegger. ¿Al principio, quería estudiar teología?

WR: Si. Me ordenaron, es una palabra dura para eso, Mario. Pero es eso lo que querían que hiciera y fue eso en lo que me matriculé.

MB: Ya veo.

WR: Hubiera preferido estudiar teología pero no pudo ser.

MB: ¡Entonces demos gracias a los jesuitas! Su disertación de doctorado sobre Heidegger fue publicada por primera vez en 1963 bajo el título de "Heidegger: Through Phenomenology to Thought". Siempre estuve profundamente impresionado por ese trabajo porque, a pesar del hecho de que fue escrito durante la primera época de los estudios sobre Heidegger, todavía es, en mi perspectiva, el primero y único libro que realmente provee una comprensión abarcativa y panorámica de la trayectoria del proyecto de Heidegger. Ud logró eso aún antes de la muerte de Heidegger. Esto me parece verdaderamente sorprendente y un testimonio del rigor de su trabajo.

¿Como es que Ud. logró producir tal manuscrito en un momento tan temprano de la historia de los estudios de Heidegger? ¿Como administró esa perspectiva comprensiva? ¿Fue con la ayuda del propio Heidegger?

WB: Por medio de serandipity, si así lo prefiere. No tenía la menor idea de lo que podría trabajar en Heidegger. Sabía que tendría la oportunidad de escucharlo, posiblemente de encontrarme con él, por lo menos de verlo y de trabajar con gente que eran estudiantes experimentados de él. Encontré un lugar para vivir en Freiburg. Era un hogar de gente anciana donde vivían mujeres, principalmente. Yo era capellán allí, y estaba sucediendo a otro jesuita que había sido capellán el año anterior, quien había finalizado su trabajo pero todavía estaba viviendo allí durante el verano. El había sido invitado en razón de su propio trabajo sobre Heidegger, a frecuentar un seminario digerido por Heidegger sobre la lógica de Hegel.

Me encontré con este hombre en la época de verano. El iba a quedarse allí el año siguiente, así es que pasamos algún tiempo juntos. Pude conocerlo realmente. El era una persona muy entusiasta, muy fervorosa. Amaba la filosofía y la conversación.

MB: ¿Su nombre?

WR: No recuerdo.... El iba a participar en el seminario, esto era en el otoño de 1955, y volvía de sus reuniones con Heidegger y otros miembros del cuerpo de profesores que habían sido invitados a asistir al seminario en la casa de Heidegger en Freiburg. Allí eran tal vez 10, 12 a 15 como máximo los que frecuentaban el seminario. El volvía a casa lleno de Heidegger, pleno de lo que había dicho y de las interpretaciones de Hegel. Fue el primero que me dijo que lo que De Waelhens había escrito sobre Heidegger ahora estaba *depassé*, y que Heidegger iba a insistir sobre su pensamiento real en ese tiempo, el año académico de 1955/1956.

Entonces oí hablar de. . . Virgilio Fagone – pienso que ese era su nombre, Fagone, quien trabajó después en el *staff* de la Universita Catolica en Roma.

En ese tiempo Fagone había terminado su graduación y estaba en Freiburg porque había sido invitado a participar en el seminario. Era un tipo muy, muy brillante, como un niño explorando su *Brave New World*. Entonces comencé a oír hablar a Virgilio sobre Heidegger. Era muy generoso. Me contaba sobre lo que había ocurrido aquel día en el seminario y las diferencias entre el primer Heidegger tal como fue interpretado por De Waelhens y el Heidegger actual, que corrigió la cuestión acerca de si Heidegger era un existencialista, lo cual era la aserción de De Waelhens.

De Waelhens era básicamente un fenomenólogo. Era un lector muy competente de Merleau-Ponty, de Ser y Tiempo y, por cierto, de Sartre. Era, por lo tanto, un abordaje mas sartreano, o al menos mas existencialista de Heidegger de lo que Heidegger aceptaría. Así, desde el comienzo mismo, fui introducido al Heidegger tardío, aquel que corregía, ya no al Heidegger del comienzo, sino también a las interpretaciones de Heidegger disponibles en ese tiempo.

Entonces, el hecho fue que me encontré de repente en un mundo donde había por lo menos dos períodos, o al menos dos maneras de leer Heidegger. Una, la francesa, que era básicamente una interpretación existencialista bajo el liderazgo de De Waelhens, y la segunda, una interpretación más filosófica y más práctica de Heidegger en términos del problema del Ser como tal. Así, fue en ese sentido que comencé a tomar nota, en mi lectura, de lo que Heidegger dice cuando lo lees, porque hay diferencias [entre los dos períodos].

Mi primera impresión de Heidegger fue de un pensador que había transitado al menos dos períodos, y que ninguno había sido mantenido hasta el desarrollo de una coherencia cierta y clara [entre] los dos períodos. Decidí que la manera más útil en la que podría poner en práctica la oportunidad que me había sido dado era tratar de decidir que dar a quien en Heidegger, en vista del período en el que yo estaba trabajando.

Fui a ver a Eugen Fink, que era un asistente de Husserl y se había convertido en estudiante de Heidegger al final de los años 20, recién llegado a Freiburg. Hablé con él sobre la idea de tal vez trabajar en un estudio sobre Heidegger que iría a comparar la noción de fenomenología de Husserl con la noción de fenomenología de Heidegger. Y Fink dijo: “No, No. Es demasiado grande”.

Entonces pensé en trabajar sobre la noción de pensamiento en Heidegger. Fue realmente Fagone quien me lo sugirió cuando me invitó a cenar una noche. La noción de pensamiento en Heidegger apareció ciertamente en Heidegger después del período tardío. Sería entonces interesante ver si aparecía, y como aparecía en el período temprano. Así es como note que era un estudio posible. Aquello resultó ser decisivo. Entonces hablé con Fink y también con Bernard Welte, que era profesor de lo que ellos llaman “Grenzfrage”, un tema borderline entre la filosofía y la Teología Católica.

También conversé con otros, tales como asistentes de los profesores, y les hice la pregunta sobre lo que ellos pensaban que valdría la pena explorar. Heidegger acostumbraba a dar conferencias todos los viernes sobre el “Principio de Razón”. Vi que fuera de esta puerta no había mas nada.

E imaginé: “Bien, ¿que puedo perder? No puede molestarle mi ingenuidad”. Podría molestarle, o me podría despedir. Pero al menos, ¿que perdería si esperaba a la fiera en su guarida, por así decir? Así es que tomé coraje para ir a hablarle y decidí ir y verlo con mis pobres recursos de alemán.

Y fue muy gentil conmigo. Él podría simplemente haberme despachado, pero no lo hizo. Realmente me trató como un Humano (Mensch), por decirlo de alguna manera. Le conté lo que me interesaba hacer y que estaba interesado en trabajar sobre su obra. Le dije entonces que me atraía estudiar tres cosas [en su obra] y que estaría agradecido si él pudiese al menos responder [a ellas].

Una era la comparación de su concepción de fenomenología y la de Husserl. Le dije que el profesor Fink había sugerido que sería demasiado grande. Y él dijo: “Oh, si, aquello es muy grande”. También le dije que estaba interesado en su ensayo “The Essence of Ground”, donde habla de la diferencia ontológica, y le pregunté si había escrito algo más sobre la diferencia ontológica.

Casi se le pusieron los ojos en blanco. Toda la parte tardía de su trabajo, durante probablemente los últimos diez años, había sido alrededor de la noción de diferencia ontológica. Y dijo que si, que había escrito algunas otras cosas que todavía no habían sido publicadas en esa área. Así fue que le dije “entonces mejor esperemos hasta que estén publicadas”. “Si, creo que si”, dijo.

MB: ¿Y el tercer tópico era...?

WR: era la cuestión del Pensamiento [Denken]. Encontré trazos de la noción de pensamiento en Ser y Tiempo en el (su?) obra tardía, cuando trabajé para descubrir que lo quería significar con eso. Y él dijo: “¡Sí!” Entonces dije: ¿“Piensa que es realmente factible?” Y él respondió: “Sí.” Así es que fui a contar a De Waelhens acerca de mi conversación con Heidegger.

MB: ¿Y él dijo...?

WR: Me miró como si estuviera loco y dijo: ¿“Hablas en serio?” y le respondí: “¡Sí!”. Él también dijo que el Heidegger tardío ya no era más filosofía sino pura poesía. En su propio trabajo él había establecido su reputación por la articulación de su concepción de la filosofía de Heidegger basada en el período temprano y yo estaba interesado en hacer algo relacionado al período tardío, que para él era únicamente pura poesía.

Así es que sumergió en su pensamiento, sacudió su cabeza y dijo: “Bien, es su decisión. ¿Habla usted en serio realmente? ¿Se da cuenta de lo que está diciendo?”. Y yo, por supuesto, estaba guiándome por lo que me había dicho Heidegger, así es que no era mi palabra contra De Waelhens, era Heidegger contra De Waelhens sobre Heidegger. “Sí, es eso en lo que me gustaría trabajar”. De nuevo sacudió su cabeza y dijo: “Bien, buena suerte. Trataré de dirigirlo de la mejor manera que pueda pero desde ya tengo que decirle que no pienso que sea un tema viable”. Y mas tarde fui a comprobar que tal vez él había visto, mejor que yo... bueno, no creo que lo hiciera, creo que realmente creía que el Heidegger tardío era pura poesía y no más filosofía.

Fue recién cuando empecé a entregarle capítulos para leer que él vio el valor de la investigación. Para ese tiempo yo había terminado el período temprano, que alcanza hasta 1929, y percibí que lo que yo estaba haciendo iba en una dirección que sabotaba completamente su lectura [de Heidegger].

A favor suyo es que De Waelhens nunca mencionó el hecho. Me apoyó y me dio coraje durante todo el tiempo y analizó muy cuidadosamente las dificultades de mis capítulos con rigor y cortesía y amabilidad. De nuevo, lo hizo a pesar del hecho de que vio, mejor que yo, que yo estaba realmente sabotando su posición. Hubo un momento decisivo en el desarrollo de Heidegger, cuando el mismo Heidegger se dio cuenta de que el tema de Ser y Tiempo no funcionaba y no podía funcionar.

Eventualmente, no me di cuenta de eso hasta mucho mas tarde. Vi que lo que estaba haciendo realmente era socavar la concepción entera que tenía De Waelhens. A su favor, debo decir que él honró su tarea de ser un crítico y un patrocinador, y vio el valor del trabajo.

De hecho, en un punto, después que hube terminado el así llamado período temprano hasta 1929, me había empezado a cansar y lo quería era volver a los Estados Unidos para enseñar y para terminar en mi país lo que había que hacer. Él me dijo que en ese punto yo tenía trabajo suficiente para una tesis de doctorado y que todo lo que tenía que hacer era darle un mes para procesarlo. “Pero”, dijo, “usted ha desarrollado un método que es satisfactorio desde mi punto de vista. El período temprano ha sido elaborado. Usted lo ha elaborado y ha surgido algo diferente. Los ensayos del comienzo han sido discutidos, pero ahora llegó el momento del período tardío.”

Agregó que si yo realmente quería hacer algo que fuese una contribución real tendría que continuar usando el mismo método y continuar con el período tardío para clarificar al menos lo que ocurría, como se había desarrollado la noción de pensamiento y así sucesivamente.

MB: Acerca de la cuestión del pensamiento, ahora veo más claramente como es que usted ha llegado desde Heidegger y la cuestión del pensamiento en Heidegger hasta Freud. Por haber leído la mayor parte de su obra publicada, me parece ahora que lo que une su movimiento desde Heidegger al psicoanálisis es el problema o la cuestión del pensamiento.

Es interesante que en su libro de Heidegger usted haya decidido no tratar la cuestión teológica, la cuestión de Dios en Heidegger. No porque no hubiese nada que decir sino más bien, como usted menciona al comienzo del texto, porque había, de hecho, tanto para decir. Usted quiso estudiar teología pero la cuestión de Dios todavía no estaba tratada allí.

De hecho, me recuerdo una citación suya, de algunas pocas líneas de un poema de Dylan Thomas, Visión y Oración, en su libro de Heidegger y de como usted decidió dejar de lado las palabras “y oración” del título, citándolo como “Visión. . .”, con una elipsis en lugar de las palabras “y Oración”.

Mas tarde en su carrera usted, por supuesto, aborda la cuestión de la teología en Heidegger bien como la cuestión de Dios tal como Freud la relaciona en el psicoanálisis, y a la luz de Lacan

Sara, ¿te gustaría hacer una pregunta?

SH: Tal vez deberíamos comenzar a enfocar la cuestión del psicoanálisis. Puede ser a través de la cuestión del pensamiento.

MB: De acuerdo. ¿Qué nos puede decir sobre su pasaje desde el pensamiento heideggeriano al pensamiento psicoanalítico, y en particular a la cuestión del inconsciente? La cuestión del inconsciente es algo que lo ha preocupado durante el último cuarto de siglo

WR: Yo localicé la primera mención sobre pensamiento, como diferente de fenomenología, como algo que empezó [en Heidegger] en 1930. No fue publicado hasta 1943. Durante este tiempo el cambio que tuvo lugar en Heidegger, cualquiera que fuese, fue llamado “the Turn”. La palabra de Heidegger es “Kehre.” Implica un viraje desde la fenomenología que De Waelhens había desarrollado hasta su noción de pensamiento o el pensamiento del Ser que caracterizó el período tardío en Heidegger.

Ese cambio, como dije, tuvo lugar entre 1930 y 1943 y llegó a ser descrito en ese único ensayo llamado “On the Essence of Truth”. Dadas las varias formas de redacción, no había manera para mí de saber que cambios habían ocurrido entre el texto de 1930 y el texto de 1943 finalmente publicado. Todo lo que tenía a mi disposición era el texto ya publicado. No había ediciones piratas dando vueltas, o al menos no estaban a mi alcance. Así es que decide en ese punto que me iba a restringir a lo que había sido publicado más que tratar de buscar todos los manuscritos posibles del ensayo.

En ese tiempo no se hablaba de la publicación de todos los textos no publicados de Heidegger. De hecho, cuando lo encontré en 1959, me señaló detrás de él una biblioteca entera llena de los cursos que él había dado. Dijo algo así como: “Quieren que yo publique todo ese material. Puedo hacerlo cuando sea viejo”, dijo “justo ahora me siento joven y quiero seguir adelante.”

Así es que nadie pensaba, al menos hasta donde sé, y hasta donde los *cognoscenti* sabían, que hubiese sido publicado jamás. Entonces me imagine que era un buen riesgo limitarme a lo que ya había sido publicado hasta ese momento. Empecé a leer el ensayo “Sobre la esencia de la verdad” (On the Essence of Truth) y elaboré cronológicamente todo lo que había sido publicado, o que estaba disponible o estaba por ser publicado en breve.

Heidegger había sido suspendido de la Universidad en 1945 por su compromiso con los Nazis. Dio un curso en 1952 después de haber sido de-nazificado o de haber pasado por el proceso de denazificación

Así, en 1952 volvió a enseñar después de haber sido suspendido desde 1945. El curso que dio en 1952 se llamó “Was heist Denken?” o “A que se llama o significa pensar”, o “pensamiento”. Y tenía toda la ambigüedad de la llamada. “¿Quien hace la llamada?”, “¿Que es la llamada?”. Y así sucesivamente.

De cualquier forma, yo tenía eventualmente un manuscrito de alrededor de 1.100 páginas que contenía unas 5000 anotaciones, de manera que me imaginé que tenía que parar en algún momento y limitarme a lo que estaba explícitamente contenido allí.

Cuando volví a los Estados Unidos ya me había encontrado con Heidegger. Fuí realmente presentado a Heidegger por el profesor Max Muller. Max Muller se había hecho muy amigo de Virgilio Fagone y él a su vez me presentó a Max Muller. Max Muller resultó ser algo así como un segundo mentor de la disertación.

De cualquier manera, fue Max Muller quien me ayudó a encontrarme con Heidegger. Le escribí una carta de presentación contándole a respecto de mi trabajo y que merecía prestarle atención.

Entonces, a través de los buenos oficios de Max Muller, justo antes de empezar a editar el texto para la presentación del doctorado, en la primavera de 1960, yo [de nuevo] fui a ver a Heidegger. Aparentemente le agradó mi trabajo y respondió a él favorablemente. Yo le había enviado un resumen de veinticinco páginas de mi gran manuscrito. Saltó de su [escritorio]; me di cuenta que estaba marcado con rojo y azul, como la bandera norteamericana, cada página, y con círculos alrededor. Inmediatamente pensé: "Buen Dios, aquí vamos".

Lo aceptó e hizo únicamente dos sugerencias, a las que consideré de poca importancia.

Primeramente, dijo que yo había usado la palabra *subjektivité*, y que eso pertenecía a Descartes. Dijo que cuando hablaba sobre Leibniz, en la tradición alemana, la palabra no podría ser "*subjektivité*" sino "*subjectite*". Así, no se trata de subjectivity sino *subjectness*. Al menos eso fue lo que entendí en aquel tiempo. Aquella fue la única crítica seria que tuvo, lo que fue bastante bueno. Le quedé agradecido, y contento de que no fuese algo mas serio que eso.

De todos modos, en razón de sus sugerencias presenté la defensa de mi disertación lo mas pronto posible, al final del período de examen en la primavera de 1960. Fui invitado a hacer lo que ellos llaman en Lovaina la "*aggregation*". Era una manera de ser un miembro honorario del cuerpo docente de profesores. Requería la publicación de un libro como "*habilitationsschrift*". Fue entonces una especie de segundo grado o segundo nivel de un doctorado. Eso era sólo por invitación, y del cuerpo de profesores. De todos modos, fui invitado a la *aggregation*, llamada en aquel tiempo *agregé*, y me dediqué a volver y terminar la "*aggregation*".

Los dos años que siguieron estuvieron básicamente dedicados a preparar la *aggregation* y la edición del texto. Presenté la primera parte apenas como mi tesis de doctorado y entonces la segunda parte quedó como libro, en la medida que expandía la tesis al libro.

Cuando volví a mi país, con el libro ya terminado y para ser publicado, o en vías de publicación, empecé a ser interrogado sobre la relevancia de Heidegger. Fui interrogado, en particular, por miembros del mundo de lo que en ese entonces se llamaba "Psicoanálisis Existencial". Rollo May y Leslie Farber eran las dos figuras mas importante en Norteamérica en aquel tiempo. Ellos me pidieron que explicara lo que significaba el trabajo de Heidegger.

Rollo había trabajado sobre Binswanger, una gran presentación sobre psicoanálisis existencial. Binswanger, para cualquier intención y propósito, introdujo la noción de *Dasein* en el campo de la psiquiatría y la psicología, y desarrolló una forma de psicoterapia que era básicamente husserliana. Su formación era principalmente en Husserl. Era una persona excelente y admirable y su trabajo era un excelente trabajo basado en la fenomenología de Husserl.

En aquel entonces Rollo May había publicado su propio libro basado en Binswanger y me preguntó si quería participar en un seminario acerca de Heidegger. Lo hice, y eso me puso en relación con el campo de docentes que trataban con psicoanálisis existencial.

Entonces me pidieron que diese seminarios. Eso fue en 1963, cuando los que daban los seminarios y los estudiantes a lo largo de los Estados Unidos estaban tomados por el movimiento que llevó a 1968 y que estalló en Norteamérica en el 68, en Berkeley. Pero 1963 fue el año en que [John F] Kennedy fue asesinado, poco después [en 1968] Martin Luther King fue muerto. Los Beatles llegaron a Norteamérica en ese entonces [en 1964], y Bob Dylan empezó a cantar. Ese era el mundo en el que se me pidió que enseñara.

Los docentes de los seminarios era, por supuesto, parte de ese mundo y sentían lo inquietante de la época. Yo tenía un buen amigo jesuita que era un hombre muy inteligente y sabio aunque su salud le impedía ser académico, ir a los estudios de graduación, y que era el padre espiritual de los seminarios. Fui enviado allí extensivamente para hacer investigación pero al llegar se me dijo que habían terminado de perder dos profesores y que yo era su único reemplazante. Entonces me vi comprometido y dedicado a la enseñanza.

Y me llevaba bien con los estudiantes. Hasta hoy algunos de mis amigos más cercanos han sido mis estudiantes, que eran adolescentes muy perturbados de alrededor de veinte jóvenes años que estaban sintiendo la pulsación de sus vidas con cantidad de problemas propios de esa edad.

MB: ¿Y que les enseñaba?

WR: Les enseñaba filosofía. Se me dijo que iba a reemplazar al profesor de historia de filosofía y también al profesor que les enseñaba teología natural.

MB: ¿Cuándo fue exactamente su vuelco hacia Freud?

WR: Al final de los sesenta. Había dedicado tiempo a la guía de estudiantes. Era bastante pesado físicamente. Los auxiliaba a enfrentar sus problemas académicos usando una mezcla de psicoterapia con teología. Hasta que decidí, en 1970, que me ayudaría ser aceptado para formación en psicoanálisis. Entonces fuí al Instituto William Alanson White en New York para mi "training". Hice todos los trámites necesarios y corté todos los vínculos con filosofía.

Después fui a trabajar a Austen Riggs en Massachusetts, justo al norte de New York.

Al final de 1974-1975 [mientras estaba en Austen Riggs] me fue presentado el nombre de Lacan. Lo hizo Ed Podvoll, el nieto de un cirujano que había estudiado medicina en la Universidad de Columbia. Podvoll había pasado 10 años en Chestnut Lodge y estaba intrigado tanto por las dificultades de estudiar Lacan como por las implicaciones prácticas de su aplicación.

Mientras tanto, llegó alguien que había estudiado conmigo, John Muller, [Austen Riggs]. Era un niño de los sesenta, que había pasado tres años en una reserva indígena. Se había interesado por el folklore indígena y por la imaginería indígena, y hasta había sido declarado indígena honorario, para todo propósito.

MB: ¿En que año fue?

WR: Eso fue en 1975. Fue entonces que empecé a oír hablar acerca de Lacan, este "hombre imposible". Me dijeron: "Lacan es un gran nombre. Es imposible de entender pero es el gran nombre."

Pero permitame terminar con Podvoll, quien me introdujo por primera vez a Lacan. Era tan entusiasta de Lacan que actualmente me parecería sospechoso. Esto era al final de 1974, comienzos de 1975. Él, como director de educación [en Austen Riggs], tenía la libertad de decidir sobre como los estudiantes – estos eran todos estudiantes de post doctorado, gente de post graduación en psiquiatría y psicología que debería hacer su "training" durante cuatro años de investigación y trabajo clínico.

Ed Podvoll estaba tan convencido [sobre Lacan] que quería reorganizar el programa completo de entrenamiento en Austen Riggs. Esto fue en 1975. Austen Riggs era un lugar tradicional de la ego psychology. David Rappaport y Erik Erikson eran las dos figures principales allí.

De cualquier modo, Podvoll se volvió más y más extremista durante su vida. Tanto es así que reestructuró todo el programa de entrenamiento para los estudiantes y, en la época en que comenzamos a enseñarlo, justo antes del comienzo del año académico, se envolvió con un ex paciente, que estaba prohibido, y fue despedido.

Henos allí, John y yo, tomados, por decir así, por un nuevo programa de entrenamiento para los estudiantes, a pesar de que no sabíamos nada, básicamente, sobre Lacan. John menos que yo. De todos modos, es así como empezó para nosotros. También estuve involucrado en la enseñanza para cursos de graduación en la Universidad Fordham en New York. Así, John y yo comenzamos a cooperar en la enseñanza de un curso sobre la "función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis"

MB: Entonces, ¿como es que pudieron empezar a pensar en la obra de Lacan a la luz de su formación anterior en teología y Heidegger. Fue un shock, una epifanía, o una experiencia?

SH. Esta podría ser tal vez la última pregunta porque me gustaría interrogar a Bill Richardson sobre la situación actual del psicoanálisis en los Estados Unidos.

MB: Bien. Tal vez una o dos preguntas más...Este material, al menos a mi, me parece interesante e importante.

WR: John y yo empezamos a enseñar juntos. Solíamos preparar nuestros cursos juntos tanto para Fordham University como para los estudiantes [de Austen Riggs]. Y fue así que recorrimos esos ensayos de los *Écrits* que fueron publicados por aquel entonces..

MB: En 1977

WR: Sí. Y al mismo tiempo conocimos a Claudia, que había estudiado y se había analizado con Lacan, que había aprendido sobre su trabajo. Así es que encontramos a Claudia y empezamos a pensar que si queríamos realmente hacer aquello, debíamos pasar por un análisis lacaniano. Entonces, eso nos retrotrae a 1978. Lacan, en ese tiempo, vino a Norteamérica para dar una serie de conferencias.

Podvoll y yo - esto fue justo antes de que John Muller llegó Austen Riggs - fuimos a escucharlo a la Universidad de Yale [University]. Podvoll era completamente entusiasta. Al final de la conferencia, que había empezado con el auditorio de la Escuela de Derecho completo con 500 personas y terminó, al cabo de una hora, con alrededor de 25, incluyendo a Podvoll y a mi, me dirigí a Ed y le pregunté: "Bien, ¿que piensas Ed?" Y él respondió: "Bueno, el hombre es o bien un genio, o un charlatán, o está loco". Esa fue la impresión de Podvoll sobre la conferencia de Lacan.

Por ese tiempo estábamos dedicados a enseñar Lacan. Fue enseguida después que Ed nos dejó y que John llegó. Entonces teníamos que hacer acontecer y preparar cursos introductorios sobre los *Écrits* de Lacan. Y estábamos decididos, si es que queríamos continuar eso, a hacernos analizar [por alguien lacaniano].

En ese año ocurrieron las *Petites Journées* sobre la transmisión, tal vez algunos recuerden, y Claudia estaba allí. Ella fue y nos presentó a Lacan, a pesar de que yo me había encontrado con él en una ocasión anterior. En ese momento ella llegó a las Journées, a la sesión de apertura, y nos reunimos [con ella] cuando la vimos. Nos presentó a Lacan y le dijo que nos gustaría reunirnos con él. Y él dijo: "OK, el lunes a la mañana a las 11 en punto". A todo eso era la tarde del viernes y dijimos que estaríamos allí. Llegó [a la reunión] vistiendo una salida de baño y en chinelas.

MB: ¿Eso fue en su casa?

WR: Sí, que era también su oficina. Llegó y dijo: "Alô, de quoi s'agit il?" "Hola". ¿"De que se trata? Entonces le contamos y dijo: "OK, vuelvan el jueves a la 1." Así fue. John estaba con su esposa y había planeado viajar con ella, y quedó entristecido por la idea de no viajar.

Yo estaba con planes de viajar a Roma. Ambos, John y yo, cambiamos nuestros planes para almorzar con Lacan. Silvia estaba allí, y también nos encontramos con Judith, su hija. Supuestamente, Jacques-Alain Miller iba a estar allí y el propio Lacan. Es así como estuvimos almorzando en privado con Lacan. Durante el almuerzo nos ofreció una instantánea de Jack Daniels. Fue muy amable y generoso de su parte.

En ese momento fui invitado a dar conferencias en la Universidad de Oxford el año siguiente, en otoño del 79.

Decidí que esta era mi oportunidad, sabes. Tenía que cancelar compromisos con pacientes. Entonces fueron programadas conferencias en Oxford y también para ir a París, y de ese modo tuve algo así como un año y medio antes de regresar a los Estados Unidos. Esto ocurrió aproximadamente en la época del colapso de la École Freudienne de París, que fue mi segunda exposición a Lacan.

Pero en ese tiempo, dado el compromiso con John, decidimos que podíamos hacer un libro sobre la colaboración que habíamos tenido sobre los nueve ensayos sobre los *Écrits*, lo que hicimos. Desde entonces, nuestro libro ha sido traducido al francés.

Entonces, fue en esa época que me interioricé en Lacan. No estuve en análisis con Lacan pero sí con alguien que Lacan no sugirió pero aprobó. Después de esto regresé a Norteamérica a enseñar, y desde entonces, a ver pacientes.

S.H: ¿Quién fue, entonces, Heidegger para Lacan?

WR: Heidegger fue una persona importante para Lacan. Él publicó en 1956, en *La Psychanalyse*, una traducción muy buena del ensayo "Logos", de Heidegger. Este ensayo, es claro, trata de la noción de lenguaje, esto es, Heidegger tardío.

Jean Beaufret había publicado "On Humanism," y Lacan lo había tomado en análisis. A Lacan le pareció atractiva la noción de Heidegger de "speaking language", "lenguaje hablante", y tomó a Heidegger como una propedéutica; él así lo refiere [tempranamente] en el Seminario XI, que tuvo lugar hacia fines de 1963 y en 1964. Heidegger mismo, sin embargo, no simpatizaba con el psicoanálisis.

En el 64, Lacan incursionó en la topología e hizo su recorrido solo. En el 59 trabajó *Das Ding*, o *La Chose*.

MB: ¿Piensa que Heidegger entendía el inconsciente?

WR: Heidegger no tenía el entendimiento de la comprensión del inconsciente para Lacan. No sabía mucho sobre Freud. Trabajó, sí, en casos clínicos y tenía alguna idea de la experiencia clínica. Su conocimiento [en este area] provenía de Medard Boss. Boss y Heidegger llegaron a ser amigos, cosa rara a esa edad.

A Boss le pareció muy atractivo el análisis del *Dasein* de Heidegger. Llegó a conocer el pensamiento de Heidegger alrededor de 1940 y comenzaron a viajar juntos después de conocerse. Heidegger estaba cerca de Saint Moritz y viajaba regularmente a Suiza para enseñar, a pedido de Boss.

En lo que respecta a la comprensión de Freud por parte de Heidegger, fue patético. Heidegger criticó la falta de capacidad de Freud para plantear el término de posibilidad, sentía que Freud no había logrado entender lo que significa Ser o "ser". Por supuesto, Heidegger no puede dar cuenta de ciertos fenómenos relativos al inconsciente.

MB: Obviamente – Sara quería plantear una pregunta sobre el status y el futuro del psicoanálisis en los Estados Unidos.

SH: Si. ¿Como ve la situación del psicoanálisis en su país? ¿Cual es la situación actual y como ve su futuro?

WR: El psicoanálisis está moribundo y ha perdido su dominio en la audiencia norteamericana. Con todo, el trabajo de Lacan aparece como una posible fuente de nueva vida para él, persiste el hecho de que el lacanismo no se ha hecho popular en la comunidad psicoanalítica. Ha tenido y continúa a ejercer impacto en nuestras universidades, en el campo de la literatura y de los estudios literarios en particular. El retorno de Freud a Lacan como tal permanece una cuestión abierta en los Estados Unidos.

Traducción al castellano de la versión original en inglés, a cargo de Sara E. Hassan

Notas

1. La entrevista, iniciativa de Sara Elena Hassan, fue realizada el 21 de junio 2005 en Dublin (Irlanda) después del symposium psicoanalítico internacional sobre Joyce y Lacan. Las notas que siguen son autoría de Mario Beira.
2. La referencia de Richardson es a *Le Philosophie de Martin Heidegger*, publicada por Alphonse De Waelhens (1910 – 1981) en 1942. El profesor De Waelhens desarrolló mas tarde un interés por el psicoanálisis, y publicó su estudio en un libro acerca de la interpretación de Lacan sobre las psicosis en 1972.
3. Karl Rahner (1904-1984), considerado por muchos como el teólogo más importante del siglo XX, era una jesuita alemán. Sus voluminosas publicaciones y escritos revelan la influencia de diversas fuentes teológicas y filosóficas, incluyendo a Santo Tomás de Aquino y Martin Heidegger.
4. *Der Satz vom Grund*, serie de conferencias de Heidegger de 1955-1956 en la Universidad de Freiburg. Texto disponible como volumen 10 de sus *Gesamtausgabe*, la colección oficial de las obras completas de Heidegger. La colección, publicada por la casa de publicaciones Vittorio Klostermann en Frankfurt am Main, comprende hoy mas de 100 volúmenes.

5. La referencia de Richardson es a la disertación de doctorado de Rahner, publicada en 1939 como Geist in Welt.
6. Heidegger: Through Phenomenology to Thought, prefacio de Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff (1963), un grueso tomo de 768 páginas.
7. Eugen Fink (1905-1975) era asociado y auxiliar de Edmund Husserl. Fue designado como asistente privado de Husserl en 1929 y permaneció próximo a Husserl hasta su muerte en 1938.

Ampliamente reconocido como el interprete mas autorizado de Husserl, en vida, Fink comenzó a criticar aspectos centrales de la fenomenología de husserl al comienzos del 1950, acercándose a Heidegger y al “método ontológico” de este último.

Fink dictó junto con Heidegger un seminario sobre Heráclito durante el invierno de 1966/1967, cuyo texto fue altamente elogiado por Lacan y recomendado a sus estudiantes en 1973. Ver la intervención de Lacan durante el Sexto Congreso de la Ecole Freudienne de Paris en Grande Motte, cerca de Montpellier, el 2 de noviembre de 1973 (publicado en el volumen 15 de las Letters de l'Ecole.Freudienne de.Paris).

8. Benhard Welte (1906 – 1983) fue un sacerdote jesuita y filósofo religioso. Welte fue indicado para la cátedra de filosofía de la Religión Cristiana en la universidad de Freiburg en 1954
9. Richardson, aparentemente, se está refiriendo al Heidegger de “Vom Wesens des Grundes” escrito en 1928 y publicado por Heidegger un año después como contribución a la Festschrift para Edmund Husserl. Este ensayo está disponible en el volumen 9 de las Gesamtausgabe.
10. Richardson ha abordado la cuestión de Dios en Heidegger y en el psicoanálisis en una cantidad de ensayos, incluyendo “Heidegger and God – and Professor Jonas” en Thought, 40:13-40 (1965); “Psychoanalysis and the God-Question” en Thought (1986), 61:68-83; y “Like Straw’: Religion and Psychoanalysis” en Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutic Phenomenology. The Hague: Kluwer Academic Publishers (1992), pgs 93-104.
11. Vom Wesen der Wahrheit, conferencia pronunciada por Heidegger en 1930 (Bremen). Heidegger aparentemente revisó el texto varias veces, entregándolo en varias ocasiones, bajo el mismo título y en diferentes ciudades, durante los próximos años siguientes. El ensayo fue publicado por primera vez en 1943. La version final del texto puede ser encontrada en el volumen 9 de las Gesamtausgabe.

La conferencia de Heidegger de 1930 no debe ser confundida con Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platon's Hohlengleichnis und Theatet, su curso de invierno de 1931-1932 en la Universidad de Freiburg publicado como volumen 34 de sus Gesamtausgabe.

12. Sobre la posición de Richardson sobre el compromiso de Heidegger con los Nazis, ver su “Heidegger’s Fall” en From Phenomenology to Thought. Essays in Honor of William J. Richardson S.J., editado por B. Babich. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (1995), pgs 619-629.
13. Was heist Denken? (What is Called Thinking?). Compuesto por Heidegger entre 1951 y 1952 y entregado primeramente por él durante el semestre de verano de 1952. Fue publicado primero en Alemania dos años mas tarde, en 1954. Su texto se puede encontrar en el volumen 8 de las Gesamtausgabe.
14. Max Muller (1906-1994) fue un filósofo y discípulo de Heidegger que enseñó en la universidad de Freiburg.
15. Rollo May (1909-1994) fue un psicólogo y psicoanalista norteamericano que se constituyó en el principal portavoz de una interpretación existencial y fenomenológica del psicoanálisis freudiano durante la década del 50 del 60.

Leslie H. Farber, fallecido en 1981, fue un psicólogo norteamericano. Era catedrático en la Escuela de Psiquiatría de Washington DC y Director de Terapia en el Austen Riggs Center en Massachussets. Su libro The Ways of the Hill, publicado en 1966, fue muy elogiado, inclusive por miembros de la comunidad psicoanalítica norteamericana e internacional.

16. Binswanger (1881–1966) tuvo origen en una familia judía de Osterberg (Bavaria).

Trabajó durante 45 años como director medico de sanatorium Bellevue, un famoso hospital psiquiátrico en Kreuzlingen (Suiza) fundado por su abuelo.

Binswanger studio con Jung y Bleuler en Burgholzli, Zurich en 1907 y en marzo de ese año, acompañó a Jung en su famosa visita a Viena para encontrarse con Freud. Freud y Binswanger se hicieron amigos y permanecieron como tales a lo largo de su vida después de su encuentro en 1907. Sobre ese punto, ver la publicación de 1992 sobre la correspondencia Freud-Binswanger.

Binswanger es considerado el padre del Daseinanalyse, término que adoptó alrededor de 1940. Sus esfuerzos para fundamental la psiquiatría dentro del un marco antropológico fenomenológico revela la influencia tanto de la filosofía de Husserl como la de Heidegger. Heidegger discordó abiertamente con la interpretación de su filosofía por parte de Binswanger, y éste a su vez habló de su “productivo malentendido” Heidegger.

La influencia de Husserl, como sugiere Richardson, fue por cierto más prevalente en el caso de Binswanger. Esto fue especialmente verdadero durante el primero y el último período de la producción de Binswanger. La profundidad del impacto teórico de Freud sobre Binswanger, a pesar del hecho de que Binswanger había actuado como Presidente de la Sociedad Psicoanalítica de Zurich en 1910 y que él se quejaba de que no era apto para “manejarse sin el inconsciente”, ya sea en su “práctica psicoterápica” o “en teoría”, permanece un asunto de difícil acceso.

17. La referencia de Richardson es Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. New York: Basic Books (1958), primer libro a proveer a los lectores de lengua inglesa el acceso a una selección representativa del trabajo de pensadores europeos en el área de “Psicoanálisis existencial”. Rollo May trabajó como principal editor del proyecto. El libro tiene como eje el trabajo de Binswanger en particular.
18. El Instituto de Psiquiatría, Psicoanálisis y Psicología William Alanson White, del cual se graduó Richardson en 1974, fue fundado en New York City en 1946 por Clara Thompson, Harry Stack Sullivan y Erich Fromm. Le fue negada la aceptación de la American Psychoanalytic Association inmediatamente después de su fundación porque permitía a los psicólogos recibir formación psicoanalítica, opera actualmente como instituto psicoanalítico independiente en la misma ciudad.
19. El Austen Riggs Center es un pequeño hospital psiquiátrico en Stockbridge (Massachusetts) fundado en 1919. Mantuvo una fuerte orientación psicoanalítica desde su fundación en 1919. Conocido entre los lectores de habla hispana por el libro de Emilio Rodríguez, “Biografía de una comunidad terapéutica” (1965). Richardson trabajó como Director de Investigación en Austen Riggs desde 1974 hasta 1979.
20. Chestnut Lodge es un hospital psiquiátrico en Rockville (Maryland). Fundado en 1910, tiene una larga tradición en la oferta de tratamientos intensivos de base psicoanalítica para individual con diagnóstico de psicosis y otros trastornos mentales severos.
21. John P. Muller recibió su doctorado en psicología en Harvard University y se graduó en el Instituto Psicoanalítico de Boston. Muller es autor de Beyond the Psychoanalytic Dyad. Developmental Semiotics in Freud, Pierce and Lacan. New York: Routledge (1996). Ha sido asociado del Austen Riggs Center por algunos años y es hoy su Director of Training. Junto con Richardson, Muller fue miembro fundador del Lacan Clinical Forum en Austen Riggs.
22. Edward M. Podvoll nació en 1936 y se graduó en la Escuela de Medicina de la Universidad de New York. Se formó como psiquiatra en el Hospital Bellevue de New York y también se graduó en el Instituto Psicoanalítico de Washington Psychoanalytic Institute, donde trabajó como miembro del cuerpo docente.

Fue anteriormente miembro del staff del Chestnut Lodge Hospital y Director of Training y Education en el Austen Riggs Center, Dr Podvoll se convirtió en monje budista y dirigió el “departamento de psicoterapia contemplativa” en el programa de psicología de East-West en la Naropa University, Boulder (Colorado).

Podvoll fundó después “Windhorse Project” en Boulder como resultado de sus experiencias de meditación. Por ofrecer un Nuevo marco de tratamiento a individuos con sufrimiento psicótico, su modelo de cuidados está basado ampliamente en principios budistas y en insights desarrollados por Podvoll en su libro The Seductions of Madness: Revolutionary Insights into the World of Psychosis and a Compassionate Approach to Recovery at Home, publicado por Harper Collins en 1990.

Podvoll viajó a Europa en seguida después de la publicación de su libro, para completar un retiro de 11 años en un monasterio budista de Francia antes de regresar a los Estados Unidos, a Colorado, en 2002

Fue republicada una edición actualizada y aumentada de su libro por Shambhala Publication en 2003 bajo un nuevo título Recovering Sanity: A Comprehensive Approach to Understanding and Treating Psychosis. Descrito por su nuevo editor como un “clásico underground”, el libro recibió reseñas altamente positivas, incluidas algunas de miembros del establishment psicoanalítico norteamericano. El Dr Podvoll falleció de cáncer en Boulder (Colorado) en diciembre de 2003, a los 67 años.

23. La primera exposición de la obra de Lacan a los intelectuales norteamericanos fue precisamente a través de este ensayo, su actualmente famoso Discurso de Roma de 1953, que apareció en lengua inglesa traducido por Anthony Wilden, con extensas notas y comentario de él, en 1968. Ver The Language of the Self. Baltimore: The John Hopkins University Press (1968). El texto de Lacan revela fuertes trazos de influencia de Heidegger, particularmente en la discusión a favor de la constitución simbólica de la subjetividad humana.

24. Nueve de los ensayos que se encuentran en los *Écrits* de Lacan fueron publicados en traducción en inglés (por Alan Sheridan) en 1977. Los ensayos elegidos para traducción y publicación entonces permanecen como una selección parcial de 29 textos importantes y seis introducciones y apéndices que componen el texto completo de los *Écrits*, publicado en 1966. La primera traducción completa en lengua inglesa de los *Écrits* de Lacan está programada para aparecer por la W.W. Norton & Company en enero de 2006, traducción de Bruce Fink.
25. La referencia de Richardson es a una serie de conferencias que dio Lacan en algunas de las más importantes universidades del noreste norteamericano en invierno de 1975. Lacan habló en la Yale University en New Haven (Connecticut) el 24 de noviembre (Kanzer Seminar) y el 25 de noviembre (Law School Auditorium). También dio una conferencia en la Universidad de Columbia en New York City unos días más tarde, el 1 de diciembre, y en el Massachusetts Institute of Technology en Boston el 2 de diciembre. Ver "Conferences et entretiens dans les universités nord-américaines" en *Scilicet*, volumen 6/7 (1975), pags. 7-45..
26. El profesor Richardson trabajó como conferencista Martin D'arcy Lecturer en la Universidad de Oxford, Inglaterra, en 1979.
27. Además de *Lacan and Language: A Reader's Guide to the Écrits*, New York: International Universities Press (1982), los esfuerzos de colaboración de Muller y Richardson incluyen también *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*, Baltimore: John Hopkins University Press (1988).
28. Ver Martin Heidegger, "Logos (Heraclit, Fragment 50)", traducido por Jacques Lacan, *La Psychanalyse*, Volume I (1956): 59-79.
29. La "Letter on Humanism" de Heidegger fue una carta que Heidegger escribió a Jean Beaufret en París en otoño de 1946 en respuesta a una comunicación del filósofo francés quien, entre otras cosas, preguntó a Heidegger: "Como dar de nuevo un sentido a la palabra 'Humanismo?'" (¿Como restaurar el significado de la palabra humanismo?). El texto de la respuesta de Heidegger a Beaufret fue publicado por primera vez en 1947 y se encuentra en el volumen 9 de las *Gesamtausgabe*.

El dictum de Heidegger "die Sprache spricht" (El lenguaje habla) puede ser encontrado en su conferencia del 7 de octubre de 1950 "Die Sprache" (Lenguaje), volumen 12 de las *Gesamtausgabe*. Una tesis relacionada, de Heidegger, "Language is the House of Being", se encuentra en su "Letter on Humanism".

30. Das Ding (The Thing) fue presentada primero por Heidegger en forma de una conferencia en el Bayerischen Akademie der Schönen Künste el 6 de junio de 1950. El texto de la presentación de Heidegger fue publicado un año más tarde y actualmente se encuentra en el volumen 7 de sus *Gesamtausgabe* (pgs 16-181)

Lacan hizo uso importante del ensayo de Heidegger en su seminario de la ética del psicoanálisis (1959-1960). Apoyándose en el análisis fenomenológico de Heidegger sobre Das Ding, Lacan trabajó para ofrecer al uso del concepto de Das Ding en Freud una nueva torsión, recuperándolo como central para la teoría psicoanalítica en el proceso. Consultar las conferencias de Lacan del 16 de diciembre, 1959 y del 27 de enero de 1960 en particular.

Como Heidegger, Lacan apeló al hecho de que la palabra francesa para Cosa (Chose) derivaba del latín "Causa", nexa que parece haber determinado la letra del título que Lacan seleccionó para su conferencia del 7 de noviembre de 1955 en Viena "La chose freudienne ou Sens de retour a Freud en psychanalyse", incluida más tarde en la publicación en sus *Écrits*.

Lacan iba a retornar al ensayo de Heidegger y al celebrado análisis del filósofo alemán sobre un pitcher o pote como "Cosa" encontrada en la penúltima conferencia de su noveno seminario en París. En ella, encontramos que Lacan apela a la doctrina de Heidegger sobre "Gerviert" (Four Fold) para tratar la cuestión del espacio (Iatum, longum et profundum), categorías sólo abiertas al Dasein, el Ser.

Todo esto obviamente es sugestivo de la importancia de Heidegger para captar las sustentaciones filosóficas del retorno de Lacan a Freud, incluyendo su propia concepción del tratamiento psicoanalítico.

El propio título de la presentación de Lacan de 1958 en Royaumont sobre la "dirección de la cura" (la direction de la cure) sirve para traicionar/develar la influencia de Heidegger sobre él. Porque aquí se encuentra a Lacan apelando al término "cure" de preferencia a "traitement"(tratamiento), invocado en el último término para proveer a su ensayo sobre el posible "tratamiento" de la psicosis con este nombre) y como proporciona el texto principal donde iba a detallar su concepción y visión del cuidado psicoanalítico con este título.

El uso de Lacan de la palabra "cure" (cura) de preferencia a "tratamiento" parece recordar Heidegger en *Ser y Tiempo*, en la sección 42 del texto en particular, donde el pensador alemán había convocado al poco conocido pero influyente mito greco-romano de Cura para describir la estructura básica del hombre, Dasein, como Sorge (Cuidado).

Logos y Ser son, por puesto, términos asociados con Heidegger. Lo mismo permanece verdadero para la palabra `Nothing' con mayúscula. Ya que, recordemos el hecho de que había sido precisamente en su ensayo sobre Das Ding en el que Heidegger, por primera vez, comenzó a describir la muerte como "the shrine of Nothing"(el santuario de Nothing) , esto es, aquello que, en cada respecto nunca es algo que meramente existe, sino que se presentifica, aún como el misterio del Ser mismo".

La influencia de Heidegger parece presente a través de todo el ensayo, incluyendo su último párrafo donde encontramos a Lacan reflexionando sobre " la Spaltung final[splitting] por la cual el sujeto se vincula al Logos, y sobre la cual Freud estaba comenzando a escribir, nos ofrece, en el punto final de una obra que tiene la dimensión del [S]er, la solución al análisis "infinito", cuando su muerte le aplicó la palabra `Nothing'".

31. Medard Boss (1903-1990) fue un psiquiatra suizo que fundó el método daseinanalytic de psicoterapia. Recibió formación psiquiátrica de Bleuler en el Burgholzli de Zurich, y estudió también con Carl Jung durante diez años. Boss hizo una cantidad de sesiones psicoanalíticas con Freud en 1925 y fue a hacer análisis con Karen Horney, en Berlín. Su trabajo clínico fue supervisado por Hans Sachs, Otto Fenichel y Ernest Jones, entre otros.

Boss parece haber conocido a Heidegger a través de Binswanger, y establecido contacto con el filósofo alemán inmediatamente después, en 1947. Los dos hombres se hicieron amigos rápido y comenzaron a ir de vacaciones juntos, viajando a Grecia en 1962.

32. Richardson se refiere a Heidegger en los seminarios de Zollikon, una serie de conferencias que dió Heidegger entre 1959 y 1969, por invitación de Boss, para psiquiatras Zollikon (Suiza). El texto y protocolos de estas conferencias fue publicado por primera vez en Alemania en 1987 bajo el título de Zollikoner Seminaire, Protokolle – Gespräche – Briefe Herausgegeben von Medard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

El seminario revela a Heidegger criticando la metapsicología freudiana en general y a la perspectiva de Freud sobre el inconsciente en particular. Boss mismo había proclamado en su libro de 1957 Psychoanalyse und Daseinsanalytik que el abordaje Daseinanalytic de tratamiento no tenía necesidad del inconsciente freudiano.

Richardson ha ofrecido una respuesta poderosa a la crítica del daseinanalytic sobre el inconsciente freudiano a la luz de Lacan en su ensayo "Heidegger among the Doctors", en Reading Heidegger: Commemorations, editado por John Salis. Bloomington: Indiana University Press (1983), pgs 49-63.

33. Richardson ha tratado de dar cuenta del fenómeno del inconsciente en la perspectiva de la filosofía de Heidegger en su clásico e importante ensayo "The Place of the Unconscious in Heidegger" en Review of Existential Psychology and Psychiatry, volumen 5(3): 265-290 (1965).

Para un ensayo sobre el tratamiento de la cuestión sobre lo que Heidegger pudo haber sido para Lacan, y acerca de lo que la filosofía heideggeriana puede ofrecer al lacanismo, ver de Richardson "Truth and Freedom in Psychoanalysis" en Understanding Experience: Psychotherapy and Modernism, editado por Roger Frie. London: Routledge (2003), pgs 77-99. El profesor Richardson se ocupa actualmente de la investigación y evaluación de la concepción de la "ética del psicoanálisis" en Lacan, proyecto que espera publicar en un futuro cercano

Ciencias Psi

Presentación sección "Ciencias Psi" Consejo de Redacción de Acheronta

En **Os a priori da psicología em "História da loucura"**, *Marcio Luiz Miotto* busca trabalhar um aspecto pouco explorado da argumentação de "*História da Loucura*", que trata de uma questão brevemente enunciada por Foucault de um "*a priori concreto*" das ciências "psi". Nisso, serão trabalhadas duas questões principais, a saber, a do estatuto de um conhecimento sobre as doenças mentais como tributário de uma demanda moral (não científica), e a do estatuto do médico como "cientista" da loucura. Dentro desses dois âmbitos críticos, o Foucault que escreve seu primeiro grande livro não poupa nem mesmo o lugar do psicanalista.

Marcio Luiz Miotto es Psicólogo e Licenciado em Psicologia, Especialista em Psicologia do Trabalho, Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UFPR, e editor do site www.oestrangeiro.net
Email: psicopr@yahoo.com.br
(Brasil)

En **Pensamento, linguagem e consciência nos textos iniciais de Freud** - *Fátima Caropreso* desarrolla a relação estabelecida por Freud entre o pensamento, a linguagem, e a consciência, nos textos: "Sobre a concepção das afasias", de 1891, e "Projeto de uma psicologia", de 1895. O conceito de "representação de palavra", proposto por Freud no primeiro texto, é retomado, no segundo, para explicar como é possível a rememoração consciente do pensamento. No *Projeto...*, Freud propõe que a consciência, inicialmente, é apenas imediata e perceptiva e que o surgimento de uma consciência mediata do pensamento depende da constituição das associações lingüísticas, ou seja, da representação de palavra. Portanto, a linguagem possibilita a rememoração e, como consequência disto, permite o raciocínio e o conhecimento real dos objetos. Esse vínculo estabelecido por Freud entre a linguagem e a consciência nesses dois textos iniciais é mantido ao longo de toda a sua obra

Fátima Caropreso es Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de São Carlos, Mestre e doutoranda em Filosofia pela mesma universidade. Bolsista Capes
Email: fatimacaropreso@uol.com.br
(Brasil)

En **El psicólogo: ¿retórico, sofista o filósofo?** - *Julio Andrés Spinel Luna* recorre referencias de la filosofía griega para ubicar las posiciones del "sofista", el "retórico" y el "filósofo" en relación al proceso de la "conversación dialéctica", es decir, aquella que permite abordar "*las oposiciones que hay entre conceptos, hechos o realidades, pero que se requieren el uno al otro, y que, a pesar de su contraposición se implican sin excluirse*". La relación con la psicología se establece por el hecho que "*el hombre es un ser de lenguaje, de diálogo; y por lo tanto las ciencias de lo humano se deben caracterizar por su capacidad de dialogar*". Para el autor, la posición del psicólogo se define por su relación al saber y la verdad. Y las analiza en varios ámbitos: educativo, clínico, etc.

Julio Andrés Spinel Luna es estudiante de psicología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Bucaramanga, Colombia. Ha participado como ponente en los siguientes eventos: 2003XVI Congreso Nacional de Estudiantes de Psicología. Manizales, Colombia / 2004 1er Congreso Nacional de Ciencias Sociales y Humanas: Dirección, Acción y Prevención del Conflicto. Medellín, Colombia / 2004 VI Congreso Latinoamericano y XVII Nacional de Estudiantes de Psicología. Bogotá, Colombia / 2005 ponencia seleccionada para el 7 Congreso Internacional de Psicología de la Liberación. Liberia, Costa Rica /
Email: jspinel@yahoo.com
(Colombia)

Os a priori da psicologia em "História da loucura"

Marcio Luiz Miotto

"Não se perguntará o que os princípios são,
mas o que eles fazem."

- Gilles Deleuze -

Quando em 54 Michel Foucault escrevia sua *Introdução a Sonho e Existência*, de Biswanger, sua *démarche* estava ainda implicada com os debates correntes sobre a fundação das ciências humanas. Sendo as diversas psicologias ordinárias e a própria psicanálise tributárias de uma atitude "naturalista" – segundo o que escrevia o Foucault de então –, era necessária uma "ultrapassagem", cuja possibilidade era apontada pela *daseinsanalyse* de Biswanger. A despeito das psicologias ditas "positivas", que buscariam "esgotar o conceito significativo do homem no conceito redutor de *homo natura*" (1954/1999, p. 66), uma antropologia existencial poderia realizar a dupla tarefa de analisar o homem em sua própria especificidade (1) (sem reduzi-lo às determinações exteriores de uma natureza), e ao mesmo tempo oferecer uma passagem apropriada das formas concretas da existência do homem a seu fundamento ontológico. Em outras palavras, o compromisso de *ultrapassar* os psicologismos por uma reflexão de inspiração fenomenológica mostra-se, assim, um frutífero projeto implicado com uma fundação apropriada das ciências humanas. Mas, por consequência, reporta-se também a uma série de outras questões pertencentes a esse debate. Em diversos momentos, já nos textos de 1957, Foucault (então liberto desses compromissos fundacionistas) chama a atenção a questões dessa ordem que, em eco, envolvem a própria tentativa de "ultrapassagem" de 54: no texto sobre *A Psicologia de 1850 a 1950*, os problemas referentes à fundação da psicologia seriam problemas de ordem teórica e metodológica que, herdados do iluminismo, apresentariam um decálogo permanente entre a promessa e o *projeto* de uma ciência objetiva do homem (que poderia dar conta da especificidade humana a partir de análises experimentais e quantitativas), e seus *resultados* (que implicavam o abandono de uma perspectiva objetivista em função da irreducibilidade do homem às perspectivas naturalistas). Tal decálogo deslocaria os "preconceitos de natureza" a uma análise da especificidade humana como produtora de sentido, que se perderia novamente numa dispersão de psicologias entre dois tempos de uma oposição: elementos x conjuntos, performances x aptidões, etc.. A "ultrapassagem" de Biswanger, consoante às duas pretensões ilustradas acima do Foucault de 1954, buscaria assim resolver as querelas da psicologia – dividida entre esses diversos jogos de oposições, "cuja distância constitui a dimensão própria da psicologia" (1957/1999, p. 137) – fornecendo-lhe um fundamento (a "análise existencial") e suprimindo suas contradições (idem, p. 138).

Em outro texto de 1957 (*La Recherche Scientifique et la Psychologie*), o debate tradicional – ao qual o Foucault de 54 é ainda tributário, e busca resolver a *là* Biswanger - que envolve as querelas da psicologia aparece em pelo menos dois outros pontos: na citação inicial de Morère (1957/1994, p. 137), está clara a histórica oposição da psicologia entre perspectivas ditas "naturalistas" e "humanistas". Logo adiante, o problema da ausência de positividade da psicologia relega-se - por seus entusiastas, afirma Foucault – a um argumento de jovialidade: se a psicologia ainda não foi fundada por um princípio que recobrisse toda sua extensão, justifica-se por ser ainda uma ciência jovem; se não é ainda considerada uma ciência como as outras, isso se deveria à rigidez das instituições e disciplinas tradicionais, resistentes às "novas" técnicas psicológicas simplesmente por sua novidade (1957/1994, p. 149 e seg.). Envolver um projeto fundacionista, nesse sentido, implicaria em resolver tanto os conflitos de tendências, quanto o problema de "juventude" da psicologia.

Porém, como já é conhecido dos leitores de Michel Foucault, algo se passa, entre o Foucault de 1954 e o de 1957, que diz respeito a uma "mudança de nível" da análise, de preocupações epistemológicas ao advento de interrogações de tipo arqueológico, entrevista já no final de *A Psicologia de 1850 a 1950*. Enquanto a pretensa ultrapassagem de 1954, tributária das querelas epistemológicas de então, visaria ao mesmo tempo oferecer uma análise do homem em sua especificidade, suprimir as contradições teóricas e resolver enfim o problema de juventude da psicologia por um projeto fundacionista, tal projeto não tocaria no fundamental, isto é, não daria conta das contradições e ambigüidades que motivaram o deslocamento das análises psicológicas para as "significações objetivas", ambigüidades que se descreveriam como coextensivas "à própria existência humana (2)". Para o Foucault de 1957, mesmo como "ultrapassagem" da psicologia, a antropologia existencial não é capaz de responder pelos problemas que requerem sua *própria existência*.

O que há aqui de essencial? Precisamente que, da mesma forma como Foucault elabora uma "mudança de nível" de análise de preocupações epistemológicas a uma análise arqueológica, o problema da *fundação* das ciências humanas (incertas, contraditórias, ambíguas, ainda não formalizadas por serem "jovens") cede lugar ao de sua *constituição*. O momento que separa as duas partes de *Doença Mental e Psicologia* (livro escrito em 1962, à sombra de *História da Loucura*) bem ilustra o ponto dessa inflexão: as "formas de aparecimento" do fato patológico (como problema de evolução, de história individual ou significação vivida), essencialmente divergentes em função das matrizes teóricas que as capturam, cedem lugar à preocupação com as *condições históricas* do surgimento da doença mental como "objeto" de uma psicologia (3).

Se o problema da fundação das ciências humanas dá lugar na arqueologia ao problema de sua constituição (que é histórica), Foucault demonstra isso lançando mão de uma nova maquinaria conceitual: seu primeiro grande livro sobre a *História da Loucura*, como arqueologia das condições de possibilidade históricas que delimitam as ciências "psi", é uma pesquisa que encontra nos documentos históricos "estruturas essenciais" (1961/1995, p. 53), "princípios de coerência", "unidades", percepções "claramente articuladas" (p. 55), "fatos positivos", "coerências" e "funções" de cada época "a respeito do que ela sabe sobre si mesma" (p. 83), e, enfim, "o *a priori* concreto de toda psicopatologia com pretensões científicas" (p. 133).

Em função dessa nova maquinaria, a noção de "*a priori* concreto", no primeiro grande livro de Foucault, parece inexplorada. Beatrice Han (2002), que elabora uma crítica ao próprio Foucault tomando como base noções de seus livros cuja inspiração é claramente kantiana, em nada tematiza a tese sobre a loucura, deixando o problema em aberto. Como a noção de *a priori* concreto se articula em *História da Loucura*? E sobretudo, qual é sua função na crítica aos humanismos? Na argumentação do livro, dirige-se à configuração do espaço moderno, cuja marca é encontrada no advento dos conhecimentos antropológicos, e na tentativa de transgressão às antropologias, feita pelos literatos e pintores mencionados por Foucault. Em relação à constituição das ciências humanas como essencialmente ambíguas, a noção de *a priori* concreto implica-se na formação dessas ambigüidades ao menos sob dois aspectos: como uma *justaposição* de duas experiências anteriormente separadas (como mencionado), que dá lugar às ambigüidades constituintes do conhecimento do homem pela sua negatividade; e como um *esquecimento* que as ciências positivas instauram no momento em que revestem velhas práticas – tributárias de uma condenação moral – com novos conceitos. Nesse sentido, a noção de "*a priori* concreto", em *História da Loucura*, articula-se ao mesmo tempo com a pré-existência de um número de elementos determinado que no classicismo eram separados e irreduzíveis, cuja justaposição (na modernidade) resulta num projeto precário e inconciliável; e com o pretenso revestimento e esquecimento dessas "confusões" com métodos e instituições (a clínica, a cura), "sujeitos" (o médico, os vigilantes do asilo, cujo olhar "neutro" capta a "verdade" da loucura) e conceitos ("doença" ou "alienação" "mental", "natureza" e, por fim, "consciência") que buscam subsumir toda diferença ao jugo dos postulados modernos. Em termos gerais: justaposição tributária mais de um caráter "mítico" do que de uma herança "lógica"; e revestimento de antigos preconceitos e criação de uma "ciência humana" mais por demandas e justificações sociais e jurídicas do que teóricas. Em jogo, para além do caráter insatisfatório e instável dos conhecimentos antropológicos, o próprio modo de constituição da modernidade, acusado em suas formas antropológicas por Foucault como redutor da alteridade sob o jugo do Mesmo, como veremos.

1) *Os conflitos teóricos das Ciências Humanas são tributários de uma justaposição arqueológica inconciliável.* *História da Loucura* organiza-se em três partes. A primeira parte do livro é dedicada ao apagamento da "experiência trágica", no Renascimento, e ao conteúdo social/moral envolvido no Grande Enclausuramento. O capítulo 2 ("A Grande Internação") trata do "golpe de força" (1961/1995, p. 45) cartesiano sobre a loucura, e da análise das significações econômicas e sociais do Internamento; o capítulo 3 ("O Mundo Correccional"), descreve as outras formas da desrazão que, junto à loucura, formam aos olhos modernos uma "massa indiferenciada", que ao invés de simples incoerência, deve-se a uma "percepção claramente articulada" da desrazão; o capítulo 5 ("Os Insensatos"), a despeito dessa percepção "articulada", descreve uma pequena e virtual distância entre a loucura e a desrazão clássicas, propriamente que a loucura atravessa todo o campo da desrazão internada devido a seu caráter de animalidade e escândalo exaltado. É a medida do escândalo, guiada por uma percepção eminentemente moral, que conduzirá o critério do Internamento, para preservar a vergonha das famílias (ocultar o escândalo), ou para escancarar a animalidade da loucura (exaltá-lo). O capítulo 4 ("Experiências da Loucura") lança mão, ao leitor, da separação clássica entre o Internamento e a Medicina, ou entre as experiências sociais/morais do Internamento como contemporâneas e inconciliáveis em relação à medicina

e ao direito. Se o Internamento é uma instituição "semi-jurídica", nem o direito, nem a medicina, são redutíveis ao caráter concreto e moral das práticas intra-muros. Enquanto no direito clássico "a verdadeira loucura a tudo desculpa", no internamento até mesmo as loucuras fingidas devem ser condenadas, por simularem o erro, e, por conseguinte, serem em si mesmas errôneas. Do mesmo modo, não cabe à analítica médica (que deduz a loucura do "jardim" racional das espécies patológicas) a observação do espaço concreto do Internamento, já que a medida concreta da desordem e do escândalo não se reduz às ordens racionais e gerais da medicina (4).

Dessa separação decorre um dos elementos constitutivos do classicismo: se a experiência clássica da loucura caracteriza uma cisão radical entre "luz" e "sombras", entre razão e desrazão (5), outra de suas características deve-se à disjunção entre uma experiência social/moral, de um lado, e jurídica/médica, de outro. É essa disjunção que corresponde, na descrição foucaultiana, à separação entre a primeira e a segunda parte do livro, esta dedicada à medicina classificatória, e aos fatores coexistentes, exteriores e interferentes à classificação (6). Assim, em termos gerais, a distribuição mesma dos capítulos da primeira e da segunda parte de *História da Loucura* diz respeito à descrição do classicismo como um espaço disjuntivo entre analítica médica e percepção asilar. É nesse contexto que Foucault define o "a priori concreto" das formas de conhecimento modernas sobre a loucura e, por decorrência, o próprio "a priori concreto" do classicismo:

Tudo isso é de extrema importância para o desenvolvimento ulterior da medicina do espírito. Esta, em sua forma "positiva", é no fundo apenas a superposição de duas experiências que o Classicismo justapôs sem nunca reuni-las definitivamente: uma experiência social (...) e uma experiência jurídica (...). A psicopatologia do século XIX acredita situar-se e tomar suas medidas com referência num *homo natura* ou num homem normal considerado como dado anterior a toda experiência da doença. Na verdade, esse homem é apenas uma criação, (...) [situada] num sistema que identifique os *ocius* ao sujeito de direito; e, por conseguinte, o louco não é reconhecido como tal pelo fato de a doença tê-lo afastado para as margens do normal, mas sim porque nossa cultura situou-o no ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito. A ciência "positiva" das doenças mentais (...) [só foi possível] uma vez solidamente estabelecida essa síntese. De algum modo ela constitui o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensões científicas. (1961/1995, p. 132-133).

Tal modo de constituição (clássico) é apontado na Introdução à parte II do livro, quando Foucault descreve, após o desaparecimento da "experiência trágica do insano", os solos clássico e moderno a partir das diversas "constelações" (7) existentes entre quatro consciências ("crítica", "prática", "enunciativa" e "analítica" (8)). Em função dos diferentes "agrupamentos", que podem haver "entre esta ou aquela forma de consciência" em cada época, o classicismo retira seu "equilíbrio" de "dois domínios autônomos da loucura: de um lado, a consciência crítica e a consciência prática; do outro, as formas do conhecimento e do reconhecimento" (1961/1995, p. 171-172). Mencionamos em que medida a reflexão médica (consciência analítica) clássica não se reduz às partilhas rituais (consciência prática) ou às ameaças à ordem moral (consciência crítica (9)), ou em outras palavras à condenação social/moral do Internamento. Para o dizer melhor (e aqui reside o essencial), a consciência médica clássica é por demais abstrata para ser justa por às partilhas éticas da prática concreta do internamento (10). Se a descrição foucaultiana causa mal estar por evidenciar a ausência de uma experiência teórica que busque penetrar com insistência nas partilhas éticas, esse mal estar, segundo Foucault, é o nosso:

E durante muito tempo, aquilo a que tradicionalmente se chama "psiquiatria clássica" (...) formará conceitos que no fundo são apenas compromissos, incessantes oscilações entre dois domínios da experiência que o século XIX não conseguiu unificar: o campo *abstrato* de uma natureza *teórica* na qual é possível isolar os conceitos da teoria médica; e o espaço concreto de um internamento *artificialmente* estabelecido, onde a loucura começa a falar por si mesma. (1961/1995, p. 392).

No classicismo, era impossível à analítica médica formar uma racionalidade sobre o louco concreto dos hospitais, pela distância conferida entre o louco (concreto) e a loucura (categoria abstrata deduzida da doença). Uma analítica médica, como ordem racional, não poderia recair sobre o louco concreto senão por uma *transformação*. Se a consciência analítica se aproxima das outras consciências, na modernidade, não é pela implicação de uma racionalidade geral de espécies naturais, não foram as análises racionais da

medicina que penetraram por necessidade própria nas experiências sociais e morais; foram estas que, criando uma objetividade e a neutralidade de um *olhar* (por práticas jurídicas, sociais e morais), puderam propiciar a existência de uma consciência analítica doravante próxima e imersa nas outras consciências. Quando Foucault menciona que o Asilo se encontra pela ascensão do médico "em vias de ordenar-se pelas formas que fez surgir" (1961/1995, p. 435), está se referindo a esse movimento, o de uma partilha ética que (primeiro momento) chama o discurso científico para justificá-la, para (segundo momento) ser revestida por esse discurso como que por herança natural.

Não se trata para Foucault de divisão entre "experiência e teoria", entre formulações teóricas ineficientes (à espera de um método cada vez mais depurado), e uma prática sempre recuada; pelo contrário, trata-se, em nível mais elementar, de um "dilaceramento na experiência" da loucura "que tivemos e que talvez tenhamos sempre". Essa primeira incompatibilidade – tomada nesse momento no nível das aproximações dos "sedimentos" clássicos – não poderia trazer senão uma série de ajustes e retificações de método, que dizem respeito precisamente à passagem de práticas morais a práticas médicas, ou à aproximação de consciências autônomas entre si, ou à tentativa de adequação da moralidade à racionalidade: "Houve como que uma 'analítica médica' e uma 'percepção asilar' que nunca se adequaram uma à outra, e a mania classificatória dos psiquiatras do século passado indica provavelmente o incômodo sempre renovado diante dessas duas fontes de experiência psiquiátrica e da impossibilidade de conciliá-las" (1961/1995, p. 392). Configura-se aqui a primeira nuance crítica envolvida com a incompatibilidade que ocorre quando as noções "científicas" da psicologia moderna buscam recobrir as práticas concretas da clínica, descrita a partir da noção de "a priori concreto" empregada em *História da Loucura*. É nesse ponto que Foucault evoca a "tarefa ininterrupta" da modernidade de buscar justificar cientificamente suas partilhas; tarefa inexistente no classicismo pela impossibilidade da medicina clássica incidir um conhecimento sobre o internamento (ou vice-versa)(11). A contínua justificação de teorias que pouco se adequam às práticas, de resultados que contradizem seus projetos, de métodos de difícil imersão na realidade, de problemas de "juventude", de conflitos teóricos entre projetos antagônicos (que buscam justificar sua própria situação conflituosa pela "complexidade" do homem, recuada a todo método), são resultado dessa incidência confusa do conhecimento sobre a loucura frente à prática concreta junto aos loucos. Incidência assentada arqueologicamente (e não numa emancipação contínua do homem, nem em problemas de fundação apropriada das ciências humanas) cujo efeito é trair as pretensões dos que advogam uma "evolução" do conhecimento sobre as doenças mentais. Não houve para Foucault uma espécie de *thelos* que conduziu o conhecimento como que por direito à penetração das espécies concretas da loucura, num abandono de abstrações desnecessárias em direção à observação na clínica; pelo contrário, se a "libertação" dos loucos envolve ao mesmo tempo o nascimento de uma "ciência", este pretensu trunfo deriva, nesse âmbito, de dois fatores: uma re-disposição da "constelação" das diversas "consciências" da loucura, entre o classicismo e a modernidade; e a abertura de um espaço social, moral e jurídico (não médico, não advindo de uma necessidade do conhecimento) que aproximou a consciência analítica das outras, tornando *conceito* o que antes era *partilha ética*(12).

Aqui tudo se passa como se a modernidade persistisse no dilaceramento entre medicina e internamento que havia no classicismo. Entretanto, deve-se ter em conta que o surgimento da noção moderna de "doença mental" (que demonstra uma aproximação entre razão e loucura que não ocorre no classicismo) demonstra que é em outro nível – diverso do clássico – que as relações entre as ambigüidades dos antropologismos (sua própria constituição, tributária dessas ambigüidades) devem ser tomadas. Não se pode perder de vista que essa nova "constelação" para Foucault implica por sua vez novas "medidas de proteção" contra a alteridade: enquanto no classicismo o estatuto da relação razão/desrazão era o de uma cisão radical, os antropologismos modernos "evitam" o "perigo" do "acorrentamento" pela construção de uma "arquitetura de proteção" (1961/1995, p. 456), constituída pelas medidas asilares, o olhar (e a loucura objetivada), a minoridade jurídica e a infantilidade moral, a loucura como humanidade "diminuída", a cidadania, etc (13)..

2) O lugar e a prática do "cientista humano" são definidos por uma ascendência não científica. Em correlação direta com cada ponto dessas medidas e da contínua justificação - doravante científica - das partilhas éticas do homem moderno, como vimos, pode-se situar o que Foucault descreve como a "apoteose" da personagem do médico (Cf. 1961/1995, p. 496 e seg.). Se por um lado a modernidade se constitui como uma "síntese" ou "confusão" entre as diversas consciências anteriormente separadas no classicismo, por outro, essa constituição mesma, conforme Foucault, implicará tanto o *recobrimento* quanto a superficial *obliteração* das outras consciências pela consciência analítica (14). A esse recobrimento

corresponde ao mesmo tempo a progressiva ascensão institucional do médico, e a criação de uma ciência positiva das "doenças mentais".

Essa segunda implicação permite visualizar outras nuances críticas que permitem a Foucault descrever a constituição dos antropologismos. A começar pela coexistência entre a legitimação institucional, moral e jurídica do lugar do médico como central na organização asilar, e o avanço de um privilégio "científico" conferido a essa figura. Como vimos, o médico, inicialmente chamado como *sábio* (não como cientista) ao Asilo, passa gradativamente a *recolher em si mesmo* as funções que anteriormente implicavam as outras consciências: será ao mesmo tempo tutor jurídico, agente de "sínteses morais", *expert* da doença mental e organizador das medidas institucionais em que médicos e vigilantes misturam-se aos loucos visando a "cura". Mas eis que há aí um *desequilíbrio*: enquanto a figura do médico é chamada ao que doravante será sua função como "sábio", tal função será ocupada sob a posição de "cientista". Nas palavras de Foucault, os médicos não introduzem uma *ciência* no asilo, mas uma *personagem*, cujo conhecimento é "apenas um disfarce ou, no máximo, uma justificativa" (1961/1995, p. 498). Vimos já como a modernidade inaugura, através de suas instabilidades, uma contínua justificativa com estatuto científico das práticas sobre as partilhas éticas que envolvem os avessos da razão (questão inexistente no classicismo). Mas é na *prática* concreta asilar que a evidência dos dois lugares incumbidos ao médico (ao mesmo tempo "cientista" e "sábio") permitirá a Foucault demonstrar em que sentido o próprio lugar do "cientista" das doenças mentais nasce com uma função essencialmente ambígua.

A começar pelo lugar de "sábio": tanto em Pinel quanto em Tuke, segundo Foucault, há a presença do médico como figura central no retorno do alienado à sua condição de homem razoável e cidadão. Tuke designava médicos ao *Retiro*; Pinel "libertou" os loucos em Bicêtre. Entretanto, é "fora das terapêuticas modernas", ou na *coexistência* do projeto frustrado de sua aplicação com uma competência prática que é exterior aos "métodos até então conhecidos" (1961/1995, p. 498), que a prática sobre os alienados receberá seu estatuto preciso. Tuke teria recrutado médicos cuja medicina não funcionou, e que seria portanto secundária em relação a valores como a "perseverança incansável" dos terapeutas; Pinel elogiava as condutas de "homens desprovidos de saber" mas possuidores de uma "virtude íntegra", como Pussin, chefe dos vigilantes de Bicêtre (15). Aqui, para Foucault, reside o ponto essencial: sobrepo-se a uma pretensa competência lógico-teórica (do "conhecimento"), e não sendo necessariamente requerida por ela, a prática "científica" do médico é inteiramente permeada e solicitada por valores morais. A ponto da *eficácia* do médico não ser atestada a partir dos "métodos então conhecidos", mas de bruscos atalhos que deixam de lado sua competência médica, [transformando-o] no operador quase mágico da cura [e fazendo-o assumir] a figura de um taumaturgo. Basta que ele olhe e fale, para que as faltas secretas apareçam, para que as presunções insensatas se esfumem e a loucura finalmente se ordene pela razão. Sua presença e sua falta são dotadas desse poder de desalienação que de repente descobre a falta e restaura a ordem da moral. (1961/1995, p. 499).

Em outras palavras, o momento da constituição das "ciências psi", segundo Foucault, deixa recair um segundo desbalanço essencial, em relação ao lugar e à eficácia do próprio "cientista": o médico das doenças mentais é definido pela coexistência de um *lugar* "científico" que recebe paradoxalmente seu estatuto de uma ascendência institucional (portanto, não científica), e uma *prática* não-científica tributária do lugar moral do médico. Ou mesmo pode-se considerar que não é da objetividade constituída da ciência que o médico retira seus poderes, mas de uma espécie de positividade imediata retirada da eficácia das condutas morais (16). Se o alienista cura, sua eficácia não reside numa prática científica que avançou sobre a objetividade das doenças mentais, mas de compromissos e posturas morais que são posteriormente travestidos de objetividade. Daí o juízo foucaultiano do "taumaturgo" que opera quase magicamente a cura, por uma espécie de poder moral misterioso que se exerce quando se conquista uma boa "ascendência" (e não quando se executa uma técnica de fundo científico) diante dos alienados ("O vigilante de um hospício de alienados que conseguiu ascendência sobre eles dirige e regulamenta seus comportamentos à vontade " (1961/1995, p. 489).

Mas eis que, conforme Foucault, o positivismo avança, as medicinas do espírito adquirem autonomia, e essas implicações iniciais que originam o próprio sentido e a existência mesma do médico no mundo asilar são "esquecidas". Sem o suporte explicitamente moral, porém sem que se parta do horizonte do conhecimento, de modo estranho o médico, tornado cientista, continua na prática concreta recolhendo em si mesmo as mesmas "faculdades" que possuía anteriormente (sua vontade, sua "ascendência", seus privilégios, sua postura que exerce uma longínqua influência sobre o paciente em sua "presença e sua

falta") no confronto com os doentes. E por elas mesmas, seu olhar e sua fala continuam operando curas, sua eficácia continua carregada com os esotéricos poderes do taumaturgo. Contudo, se a prática admitida pelos reformadores provinha de um suporte moral, de onde agora os "poderes" do médico devem retirar seu sentido, já que a justificação deve ser agora "científica", e não moral? Para Foucault, "nada no conhecimento positivo" pode, na relação médico-alienado, justificar o jogo das "transferências de vontade" ou das "operações à distância" que envolvem a eficácia esotérica da cura (1961/1995, p. 501). E por uma curiosa manobra, o obscuro poder do médico, que aos olhos do paciente é imbuído de um misterioso esoterismo, será envolto num redobramento pelo qual o próprio mistério reduz-se a zero. Nas palavras de Foucault, "essas curas sem suporte e a respeito das quais não se deve reconhecer que são falsas curas, tornar-se-ão curas verdadeiras de falsas doenças" (17). Em outras palavras, e por uma curiosa conversão, se não pode ser o conhecimento sobre a loucura o responsável por essas anomalias, elas serão relegadas à própria loucura. Ocorre aí um curto-circuito no conhecimento médico onde, se a posição de taumaturgo concedia uma espécie de ascendência moral do médico sobre o paciente, o que poderia parecer medida mal fundada torna-se agora contra-medida justificada. O médico-taumaturgo que alienava torna-se por uma reviravolta o cientista desalienador. Se era aquele que exercia um poder ilusório sobre o doente, agora é o que dissipa suas ilusões. O tributo histórico que confere ao médico uma influência enigmática é recoberto por uma inversão conceitual e torna-se objetivação das ilusões do próprio paciente. Foucault está apontando a uma espécie de "esboço" do pitiatismo de Babinski, segundo o qual é a loucura (e não mais o médico) que mantém "um conjunto de persuasão e mistificação" (1961/1995, p. 502), e caberia ao médico, portanto, nessa prodigiosa inversão em que não é mais operador "mágico" da cura, despersuadir e desmistificar (18).

O círculo de giz da legitimidade do médico como cientista das doenças mentais é pretensamente fechado, e sua ascendência doravante sem mistérios pode agora lhe conferir um estatuto insuspeito frente a seu correlato – o doente. Para tanto, chama atenção Foucault, não é por competência médica que se faz isso, mas por um artifício de recobrimento de uma competência prática, a partir do qual o "conceito médico" da loucura toma de assalto a prática sobre os loucos. Se o médico e o doente mental se aproximam numa espécie de "par" insuspeito entrevisto pela eficácia concreta, essa eficácia só se torna "médica" por um curioso jogo de reversibilidades.

Com o advento do positivismo, os mesmos elementos, práticas e figuras permanecem no Asilo, com a diferença de que o que era deliberadamente tratamento moral torna-se o problema perpétuo da fundação de um tratamento "científico", deixando em aberto as questões sobre a própria incidência do conhecimento sobre a prática concreta. Daí que, nas querelas dos séculos XIX e XX, a posição do cientista das doenças mentais continuamente oscilará entre a ascendência institucional e a interrogação sobre a legitimidade científica, a recusa das abstrações em detrimento à observação "clínica", os debates entre clínica e experimentalismo, as contínuas renovações nosológicas, as justificações jurídicas, sociais ou pretensamente científicas da prática, os problemas da eficácia (entre um fundamento científico e técnicas que se apóiam apenas em receitas práticas), e assim por diante. Mas o ponto nevrálgico dessas querelas, Foucault o aponta muito bem: trata-se não da curiosidade do homem sobre um "objeto complexo" que seria ele mesmo, mas da aproximação histórica das definições médica e crítica da loucura. Estranha reversibilidade de estatutos, em que o conceito pretende, por uma série de justificações, assimilar-se forçosamente à prática. Como se pode observar, esse ponto da argumentação foucaultiana trata de um aspecto essencial do *modus operandi* constitutivo da modernidade: o que busca justificar suas partilhas éticas a partir do conhecimento (19). O deslocamento da interrogação sobre a loucura das outras consciências para a consciência analítica imprime, para Foucault, a "constelação" da modernidade (seu a priori concreto?), a partir da qual se configura sua disposição funcional ou "princípio de coerência" (20).

Entretanto, esse "*modus operandi*" implica também uma série de outras questões, a começar pelo "acorrentamento" moderno entre razão e loucura, e as medidas de proteção ou maneiras modernas de "não ser louco" que constituem o "círculo antropológico". Na modernidade, a razão aproxima-se de seus avessos por uma insidiosa "verdade comum". Como diz Lebrun, se o louco pode tornar-se um ser razoável, este, por sua vez, não pode fugir à condição de que também é candidato à loucura (21). Para "proteger-se" e destacar-se dessa proximidade, as medidas de proteção descritas por Foucault culminam na "apoteose" do médico, que doravante sela o círculo dos privilégios da razão sobre a loucura. Deve haver, pelas medidas do conhecimento, um desbalanço entre razão e loucura, entre o homem razoável e o homem louco, entre o homem e as opacidades que o próprio homem encontra dentro de si para que possa aceder à sua verdade, de ser livre, normal, razoável e cidadão. E esse desbalanço é constituído

pelo estatuto daquilo que é o correlato de todas essas medidas: a loucura objetivada, tornada *alienação* e afastamento do homem em relação a si mesmo.

Curiosamente, quando Foucault trata da "apoteose do médico" – este, tributário de todas as ambigüidades e querelas subseqüentes da fundação de práticas sobre as "doenças mentais" –, está se referindo também a um alvo ainda não encarado como tal na argumentação de *História da Loucura: a psicanálise*. Anteriormente responsável por uma "abertura" às "vozes da desrazão", a psicanálise é colocada, com a argumentação sobre o papel do médico, ao lado das outras psicologias. Enquanto na segunda parte do livro Foucault atribui a Freud uma retomada da loucura "ao nível de sua *linguagem*, [reconstituindo] um dos elementos essenciais de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo" (1961/1995, p. 338), após a argumentação sobre o nascimento do médico como "cientista" das doenças mentais, muda-se o mote: "A psicanálise pode desfazer algumas das formas da loucura; mesmo assim, ela permanece estranha ao trabalho soberano da desrazão" (1961/1995, p. 503). Freud reuniria na relação médico-paciente todos os elementos (enunciados acima) constitutivos das outras práticas, cujas estruturas persistiriam até a atualidade "na psiquiatria não psicanalítica e, sob muitos aspectos ainda, na própria psicanálise" (1961/1995, p. 501).

Notas:

(1) "Parece-nos valer a pena seguir, um *instante*, a marcha dessa reflexão e pesquisar com ela se (...) o homem, em suas formas de existência, não seria o único meio de alcançar o homem" (1954/1999), p. 66.

(2) Cf. *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 138.

(3) Cf. DMP, p. 71 e seguintes; *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 138.

(4) "O que pode determinar e isolar a loucura não é tanto uma ciência médica quanto uma consciência suscetível de escândalo". (1961/1995) 128.

(5) Como manifestam com unanimidade os comentadores de *História da Loucura*.

(6) Cf., nesse sentido, o capítulo 6 ("O Louco no Jardim das Espécies"), e seguintes.

(7) "Para a consciência ocidental, a loucura surge simultaneamente em pontos múltiplos, formando uma constelação que aos poucos se desloca e transforma seu projeto, e cuja figura esconde talvez o enigma de sua verdade." (1961/1995) p. 165.

(8) Cf. (1961/1995) p. 166 e seg., e Gros (1997), p. 39. Como veremos, essa terminologia não é estável. A consciência *crítica* ou *dialética* seria da ordem de uma oposição "imediatamente experimentada" (p. 166), porém reversível; mas se oferece ao embate dessa reversibilidade apenas num descomprometimento anterior da razão. A consciência *prática* é concreta, social e normativa, em que o louco é apontado por transgredir as normas da cidade e afastado numa divisão ritual. A consciência *enunciativa* é indicativa e imediata; implica uma "simples apreensão perceptiva" (p. 168), sem recorrência ao saber. A consciência *analítica*, por fim, é a mediada pela teoria e pelo conhecimento sobre a loucura. Como menciona Gros (p. 40), as diferentes "constelações" formadas por cada época são definidas por relações de domínio, privilégio e equilíbrio entre as diversas consciências.

(9) A terminologia empregada por Foucault para definir as quatro consciências não é precisa. Por exemplo, como definir no Internamento clássico (que cala a loucura, sem deixar-lhe recursos) a presença de uma consciência crítica ou dialética, em que a razão impõe a divisão, mas nessa imposição deixa o risco de uma reversibilidade? A resposta de Foucault consiste em dizer que, enquanto gesto de exclusão (consciência prática), o Internamento evita o perigo de uma proximidade dialética (consciência crítica): "aquilo que nela [a loucura] está próximo, demasiado próximo da razão, tudo que ameaça a esta com uma semelhança irrisória, é separado na base da violência e reduzido a rigoroso silêncio; é este perigo dialético da consciência razoável, é esta partilha salvadora que o gesto do internamento recobre". (1961/1995), p. 172.

(10) Isso não é preciso. Em vários pontos, Foucault demonstra como as descrições da história natural são 'perturbadas' por descrições de ordem causal. Quanto mais a classificação é tematizada em temas causais ou aproxima-se da experiência concreta, mais se tingem de preconceitos morais (Cf. 1961/1995, p. 196 e seg.). Entretanto, o que é importante aqui não é evidenciar o caráter ético da racionalidade médica (de um modo geral a razão clássica é uma razão ética, a medicina é a versão discursiva da desrazão, cf. 1961/1995 p. 206-207), mas o "vazio" existente entre as práticas discursivas e institucionais, e suas implicações na constituição dos conhecimentos modernos.

(11) "Ainda em nossos dias, na própria preocupação com que nossa boa consciência se apega a fundamentar toda tentativa de partilha numa designação científica, é possível decifrar com facilidade o mal-estar provocado por uma inadequação. Mas o que caracteriza a era clássica é que nela não se encontram nem um mal-estar, nem uma aspiração a uma unidade." (1961/1995), p. 173.

(12) Gros (1997, p. 40): "(...) nessa história da loucura, se tratará menos do progresso de uma consciência cognoscente, que da configuração transformada de diversas consciências. De uma época a outra não é a apreensão reflexiva da essência da loucura que evolui (...), mas a posição tática dos modos de proteção.

(13) Frederic Gros, a esse respeito, comenta que cada forma de consciência da loucura é imediatamente "consciência de não estar louco" e "limitação" de uma "loucura insustentável". Cf. Gros (1997): "Cada época figura quatro formas de consciência de não estar louco diversamente equilibradas" (p. 38) e "O sentido da loucura, por uma época dada, deve ser interrogado através da estrutura (domínio, privilégio, equilíbrio...) que ordena essas quatro formas de consciência, sua "constelação" (p. 40).

(14) "Os séculos XIX e XX, (...), fazem incidir todo o peso de sua interrogação sobre a consciência analítica da loucura; presumiram, mesmo, que era necessário procurar aí a verdade total e final da loucura, não passando as outras formas da experiência de simples aproximações, tentativas pouco evoluídas, elementos arcaicos." (1961/1995), p. 171.

(15) CF. (1961/1995), p. 497, e também Bercherie (1989), p. 33.

(16) "No tempo de Pinel e Tuke, esse poder [do médico como "autoridade paterna", "justiça imediata" e figura da "ordem social"] nada tinha de extraordinário; explicava-se e era demonstrado apenas pela eficácia das condutas morais". (1961/1995), p. 500.

(17) HL, p. 501 (grifo meu).

(18) Seguindo a idéia de que isso é um "esboço" do pitiatismo, pode-se ainda retirar um pouco mais para compreender melhor essa passagem, a partir das considerações que Bercherie (1989, p. 212) faz sobre o próprio pitiatismo: se faz parte do paciente alienar-se na mistificação de algum conteúdo, cabe ao médico "evitar as sugestões involuntárias", e empregar "contra-sugestão mais ou menos autoritária". Ou também Gros (1997, p. 72): "Enquanto se internava o louco para aliená-lo, se dirá que se interna por que ele é alienado (...). Se apresenta como técnica de desalienação (...) um artifício positivo alienante".

(19) Caso seja permitida uma aproximação dessas idéias com a de um texto anterior (*La Recherche Scientifique et la Psychologie*), é "do ponto de vista da perversão que uma psicologia do amor é possível sem que seja uma ética" (1957/1994, p. 152), ou em outras palavras, é justificando cientificamente as partilhas éticas do homem moderno que a reflexão sobre as doenças mentais não é uma ética. Não lembraria isso diretamente a consideração de Canguilhem (1956/1975, p. 366) de que a psicologia é uma espécie de aplicação etológica sem crítica?

(20) Essa questão é deveras problemática (basta ver o esforço dos comentadores para tentar extrair do livro uma terminologia precisa, ou mesmo de articulá-la com a situação do abandono do primeiro *Prefácio*), e talvez a dispersa terminologia "arqueológica" empregada em *História da Loucura* mereça um trabalho específico sobre esse assunto.

(21) "Desde que os loucos são tidos por seres racionais em potência, o ser racional é considerado como um candidato à loucura" (Lebrun, 1985, p. 17).

BIBLIOGRAFIA:

BERCHERIE, P. *Os Fundamentos da Clínica – história e estrutura do saber psiquiátrico*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1989.

CANGUILHEM, Georges. *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

CANGUILHEM, Georges (1956). *Qué es la Psicología?*. Conferencia en el Collège Philosophique, 18 de diciembre de 1956. Publicada en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1958, 1; reeditado en *Cahiers pour l'Analyse*, 2, marzo de 1966. Tradução ao espanhol de María Teresa Poyrazian, capturado em dezembro de 2003 no sítio <http://www.elseminario.com.ar>

FOUCAULT, M. (1954). *Introdução a 'Sonho e Existência'*. In Michel Foucault - *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, M. (1957) *A Psicologia de 1850 a 1950*. In Michel Foucault - *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, M. (1957). *La Recherche Scientifique et la Psychologie*. (Dits et Écrits I). Paris : Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. (1961) *Prefácio (Folie et déraison)*. In Michel Foucault - *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, M. (1961). *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

GROS, F. *Foucault et la Folie*. Paris: PUF, 1997.

HAN, B. *Foucault's Critical Project – Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

LEBRUN, G. *Transgredir a Finitude*. In Recordar Foucault (org. de Renato Janine Ribeiro). São Paulo: Brasiliense, 1985.

Pensamento, linguagem e consciência nos textos iniciais de Freud

Fátima Caropreso

No texto de 1891, *Sobre a concepção das afasias*, Freud analisa um conjunto de hipóteses vigentes na neurologia da época - principalmente as hipóteses localizacionistas - sobre os distúrbios afásicos e o funcionamento da linguagem e, a partir da recusa de algumas dessas hipóteses e das conclusões a que chega, elabora uma nova concepção sobre a estrutura e o funcionamento do que ele chama "aparelho de linguagem". Como a teoria sobre o funcionamento e a estrutura do sistema nervoso que embasava a teoria localizacionista das afasias subentendia uma concepção específica de representação, sua crítica resultará numa reformulação dessa noção. Neste texto, Freud propõe os conceitos de "representação de palavra" e "representação de objeto", os quais serão retomados no *Projeto de uma psicologia*, onde, entre outras coisas, ele tenta formular uma teoria do pensamento, em que a consciência do mesmo depende das associações lingüísticas que constituem a representação de palavra. O objetivo deste trabalho é analisar a relação estabelecida por Freud entre o pensamento, a linguagem e a consciência nestes seus dois textos iniciais.

O conceito de "representação de palavra" e "representação de objeto" em "Sobre a concepção das afasias".

Em *Sobre a concepção das afasias*, Freud propõe que a palavra, que, do ponto de vista psicológico, é a unidade funcional da linguagem, é um complexo constituído por um intrincado processo de associações, no qual estão presentes quatro elementos: a "imagem acústica", a "imagem visual da letra", a imagem cinestésica da fala" ou "imagem glossocinestésica" e a imagem cinestésica da escrita ou "imagem quirocinestésica". O primeiro passo na aprendizagem da fala, ou seja, na constituição da representação de palavra, consiste em associar a imagem acústica, resultante da fala de outra pessoa, a uma imagem cinestésica, resultante da nossa própria fala(1). Quando o sujeito fala, surge uma segunda imagem acústica, decorrente do som pronunciado, que se associa às duas impressões anteriores. Nessa fase inicial da linguagem, as palavras produzidas não são idênticas às pronunciadas pelos outros, fazendo com que se empregue uma linguagem própria, decorrente da associação de diversos sons de palavras ouvidas com sons que o sujeito mesmo produz. A fala seria, então, aperfeiçoada através de uma tentativa de aproximar e fazer coincidir essas duas imagens acústicas. A imagem visual da palavra e a imagem cinestésica da escrita são acrescentadas ao complexo associativo, posteriormente, com a aprendizagem da leitura e da escrita. Na aquisição da linguagem, cada novo elemento que é acrescentado ao complexo associativo provoca uma reorganização das associações que o compõem, pois a aprendizagem, segundo o que Freud propõe, se dá por um processo de "sobreassociação". Com isso, ele quer dizer que a associação não é um processo mecânico, pois cada nova associação que se estabelece modifica a significação funcional das conexões anteriormente constituídas. Por exemplo, se há uma associação entre a imagem acústica e a imagem cinestésica de uma palavra, e esta ainda não foi vinculada a uma representação de objeto, tal associação exerce inicialmente a função de possibilitar a repetição de palavras ouvidas. Quando a imagem acústica da palavra associa-se à imagem visual de uma representação de objeto, aquela associação primária entre a imagem acústica e a imagem cinestésica da representação de palavra adquire um novo significado, pois passa a estar envolvida também na fala espontânea e significativa. Para Freud, a noção de sobreassociação expressa como as diferentes atividades da linguagem são efetuadas por meio das mesmas associações mediante as quais a aprendemos inicialmente, embora seja possível empregar abreviações e substituições. Todas as imagens sensoriais associam-se à imagem acústica, o que faz com que quase todas as atividades lingüísticas dependam dela. Além disso, é a partir da imagem acústica que a representação de palavra associa-se à representação de objeto, adquirindo assim um significado. Portanto, a imagem acústica é o elemento central na organização da representação de palavra.

A representação de objeto é também um complexo associativo constituído por imagens sensoriais, mas não apenas por imagens acústicas, visuais e cinestésicas, como a representação de palavra. Além de poder ser constituída por uma variedade maior de elementos sensoriais, a possibilidade de novos elementos se acrescentarem à representação de objeto nunca cessa, ao contrário da representação de palavra. Uma vez que as imagens acústicas, visuais e cinestésicas de uma determinada palavra se constituem, não há novos elementos a serem acrescentados àquela representação. Novas representações de palavras podem se constituir e se associar às anteriores, mas percepções diferentes da mesma palavra

não alteram a estrutura da representação. Com relação à representação de um objeto específico, sempre há a possibilidades de que, por exemplo, percepções visuais de diferentes ângulos ou percepções tácteis de diferentes partes do mesmo sejam experienciadas e, assim, acrescentem novos elementos à sua representação. Portanto, enquanto a representação de palavra é um complexo fechado, a representação de objeto constituiria um complexo aberto, no sentido de que sempre fica em aberto a possibilidade de que novos elementos se acrescentem aos anteriores.

Esta concepção de objeto proposta por Freud provém, em parte, da concepção de objeto de Stuart Mill. Segundo este, quando dois fenômenos, que nunca foram experienciados ou pensados separados um do outro, são experienciados juntos com muita frequência, produz-se entre eles uma "associação inseparável", que torna impossível pensar os dois fenômenos separadamente, a não ser que alguma experiência subsequente venha a dissolver a associação. De tal associação inseparável e da "capacidade de expectativa" da mente humana, resulta a idéia de um objeto externo, segundo Mill. A idéia de um mundo exterior a nós provém do fato de que, ao experienciarmos um conjunto de sensações associadas e que nos parecem inseparáveis, devido à nossa capacidade de expectativa - ou seja, a capacidade que possuímos de, após ter sensações reais, formar a concepção de sensações possíveis -, passamos a considerar que tais sensações sempre poderão ser experienciadas, por nós e por outros, em determinadas circunstâncias e que outras sensações desconhecidas possam ser acrescentadas às demais. De acordo com Mill, essa concepção de "sensações possíveis" possui um caráter de permanência que se opõe ao caráter efêmero das nossas sensações e, a partir dessa diferenciação, somos levados a considerar que ambas são coisas diferentes, que as possibilidades de sensações existem independentes de nós, ou seja, que existem objetos exteriores. Ao expor sua concepção de objeto, Freud (1891/ 1973) menciona esta idéia de Stuart Mill. Ele diz:

"A idéia, ou conceito, de objeto é ela mesma outro complexo de associações composto pelas mais diversas impressões visuais, acústicas, cinestésicas e outras. Segundo o ensinamento da filosofia, a idéia de objeto não contém outra coisa; a aparência de uma "coisa", cujas "propriedades" nos são transmitidas por nossos sentidos, se origina somente do fato de que ao enumerar as impressões sensoriais percebidas de um objeto deixamos aberta a possibilidade de que se acrescente uma grande série de novas impressões à cadeia de associações (J. S. Mill)". (p.90)

Tanto para Freud como para Mill, a idéia de objeto consiste num agregado de impressões sensoriais e, portanto, nossa idéia de uma coisa no mundo só pode ser uma inferência, ou uma "crença", que se origina a partir deste agregado de impressões e da nossa capacidade de conceber que essas sensações podem ser novamente experienciadas e que outras venham a ser experienciadas em associação com as anteriores.

Resumindo, a representação de palavra é um complexo associativo fechado que, pelo menos no caso dos substantivos, adquire significado a partir da sua associação com uma representação de objeto. Mas como a representação de objeto adquire significado? Em *Sobre a concepção das afasias*, Freud não se detém sobre esse ponto, mas no *Projeto de uma Psicologia científica* ele afirma que para compreendermos uma representação perceptiva é necessário rastreá-la até uma sensação corporal. Neste texto, Freud propõe que, inicialmente, o processo de juízo, ou de reconhecimento dos objetos, consiste numa tentativa de rastrear as percepções até ocupações (2) oriundas do próprio corpo, ou seja, consiste numa tentativa de encontrar um caminho que leve das representações de objetos, que se constituem na parte do sistema de memória que recebe as ocupações perceptivas (do manto), até as representações de experiências corporais, que se constituem na parte do sistema de memória que está em contato direto com o interior do organismo (do núcleo). Citando Freud (1895/1995):

"O julgar, mais tarde um meio para reconhecer o objeto que talvez tenha importância prática, é, assim, originariamente um processo associativo entre ocupações vindas do exterior e ocupações provindas do próprio corpo, uma identificação entre notícias ou ocupações de e de dentro." (p.47)

Por que o reconhecimento de um objeto depende de sua associação com uma experiência corporal? Uma vez que é a necessidade de se livrar do desprazer - ou seja, de fazer cessar a excitação proveniente do interior do corpo que incide sobre o sistema do núcleo - que leva o sujeito a atentar para as ocupações perceptivas, todos os objetos serão inicialmente separados em dois grupos: os "objetos de desejo", que são associados com a eliminação do desprazer, e os "objetos hostis", que são associados com o aumento

do desprazer. Portanto, originariamente, são as sensações corporais de prazer e desprazer que atribuem significado aos objetos, porque é a necessidade de se livrar do desprazer que leva o sujeito a atentar para as percepções.

Então, a representação de objeto adquire significado a partir da sua associação com sensações corporais e a representação de palavra, a partir da sua associação com a representação de objeto. Em última instância, portanto, as palavras referem-se sempre a sensações corporais. Em uma passagem dos *Estudos sobre a histeria* (1895/1999), Freud explicita esta relação, ao discutir o papel da linguagem na sintomatologia histérica:

"Todas essas sensações e inervações pertencem à "expressão das emoções", que, como Darwin [1872] nos ensinou, consiste em desempenhos originariamente significativos e apropriados; por mais que hoje se encontrem, na maioria dos casos, debilitadas a tal ponto que sua expressão lingüística nos parece uma transcrição figurativa, é muito provável que tudo isto, antigamente, fosse entendido literalmente. A histeria acerta quando restabelece para suas inervações mais intensas o sentido originário da palavra."(p.93)

Como tais idéias são retomadas no *Projeto...*? Pode-se dizer que, neste texto, Freud procura contextualizar o processo de aquisição da linguagem, descrito em *Sobre a concepção das afásias*, e explicitar a sua relação com os demais processos psíquicos.

O papel da linguagem no "Projeto de uma psicologia".

No *Projeto...*, Freud desenvolve uma teoria em torno da noção de aparelho neuronal, a partir da qual tenta explicar os processos psíquicos normais e patológicos. Este aparelho é pensado a partir de dois postulados principais: o "neurônio", que é considerado a unidade material do aparelho, e a "quantidade" (Q), que é definida como algo que diferencia a atividade do repouso e que está submetida à lei geral do movimento. Freud não especifica, ao longo de toda a sua obra, qual é a natureza da quantidade, apesar de deixar claro quais são suas características essenciais. No artigo *As neuropsicoses de defesa* (1894/1999), afirmou que:

"Nas funções psíquicas cabe distinguir algo (cota de afeto, soma de excitação) que tem todas as propriedades de uma quantidade - embora não tenhamos meio de medi-la; algo que é suscetível de aumento e diminuição, deslocamento e descarga, e se difunde pelos traços mnêmicos das representações como o faria uma carga elétrica pela superfície dos corpos." (p.61)

James Strachey (1999), em seu apêndice sobre a natureza da quantidade, comenta que, embora Freud no artigo *As neuropsicoses de defesa* tenha feito uma vaga comparação entre uma coisa que era precursora da quantidade e "uma carga elétrica espalhada pela superfície de um corpo" e nos *Estudos sobre a histeria* (1895/1999) tenha dedicado um espaço a uma analogia entre a quota de afeto e uma certa medida de excitação elétrica nas vias condutoras do encéfalo, não há nenhuma palavra no *Projeto...* que possa ser interpretada no sentido de que Freud entendesse a quantidade estritamente dessa forma. Pribram e Gill (1976) discordam dessa interpretação, pois consideram que há, no *Projeto...*, uma definição biológica do conceito de energia, que pode ser significativamente ligada à neurofisiologia moderna. Segundo eles, a noção de quantidade refere-se às quantidades físicas e químicas da excitação cerebral.

O aparelho neuronal possuiria, desde sua origem, uma tendência a manter o nível de quantidade o mais baixo possível, tendência esta que pode ser entendida, pelo fato de Freud ter identificado o aumento da quantidade com o desprazer e a sua diminuição com o prazer, como uma tendência a evitar o desprazer. Freud deixa claro que seu objetivo é explicar todos os processos psíquicos mecanicamente, mas que, quando tais explicações não forem suficientes, deve-se recorrer a justificativas biológicas, ou seja, buscar explicar algumas características dos processos como sendo aquisições biológicas condicionadas pela evitação do desprazer.

Três sistemas de neurônios compõem o aparelho neuronal. Esses sistemas são diferentes uns dos outros, não devido à natureza dos neurônios que o compõem, pois todos são, por hipótese, estruturalmente idênticos, mas devido ao modo de ação da quantidade. Há um sistema para a recepção de estímulos

exógenos, o sistema ; um sistema que registra as informações recebidas, ou seja, um sistema representacional ou de memória, o sistema ; e um sistema responsável pela consciência, o sistema . Entre os neurônios, há "barreiras de contato", que resistem à passagem da quantidade. O sistema recebe quantidades cujas intensidades são muito superiores à capacidade de resistência das barreiras de contato; portanto, nesse sistema, a quantidade não encontra resistência à sua passagem. No sistema , como as quantidades que o atingem são menos intensas, as barreiras de contato podem resistir à passagem da quantidade, o que faz com que seja necessário que dois neurônios ocupados simultaneamente pressionem uma mesma barreira de contato e, assim, superem a resistência oferecida por ela, possibilitando a passagem da quantidade. Quando esta supera a resistência de uma barreira de contato, tal barreira é "facilitada" (isto é, tornada mais permeável) e, numa segunda ocupação do neurônio, a resistência encontrada será menor, o que fará com que a excitação tenda a percorrer o mesmo caminho percorrido na primeira vez. Portanto, estas facilidades constituem caminhos preferenciais diferenciados no sistema , que possibilitam a memória. Podemos considerar, de acordo com a teoria apresentada em *Sobre a concepção das afasias*, que os elementos que são associados na constituição dos correlatos neurológicos da representação são os neurônios de que Freud fala aqui no *Projeto...* e que a associação consiste na passagem da quantidade de um neurônio para outro, a qual estabelece uma facilitação entre eles, tornando-os ligados.(3)

Como o aparelho não recebe apenas quantidade exógena, mas também quantidade endógena, o sistema é diferenciado em " do manto" e " do núcleo". No primeiro, formam-se as representações resultantes dos estímulos externos e, no segundo, as representações resultantes dos estímulos oriundos do interior do corpo. A quantidade externa que atinge é, em parte, descarregada pela via motora e, em parte, conduzida à do manto, onde dá origem às representações. A consciência de uma representação depende de "signos de qualidade", que são fornecidos por diante de ocupações perceptivas. A qualidade é considerada como resultante de uma propriedade da quantidade, o período, isto é: a frequência ou as propriedades temporais da estimulação. As afirmações de Freud sobre como a qualidade surge a partir da quantidade são bastante ambíguas e este é um dos principais pontos obscuros do *Projeto...*

Os estímulos exógenos podem ser descarregados através de movimentos reflexos, que, em princípio, permitiriam também a fuga de estímulo, isto é, colocariam o organismo fora do alcance da fonte de estimulação externa, cumprindo o que Freud denomina "função secundária" (a função primária seria apenas a descarga da quantidade). Os estímulos endógenos, no entanto, só são suprimidos plenamente com a execução de uma "ação específica" sobre o mundo, ou seja, sua supressão depende da obtenção de um objeto específico - por exemplo, alimento, no caso da fome - e, para essa obtenção, é necessário operar uma modificação sobre o meio externo. Para a execução desta ação, é necessário haver um armazenamento de quantidade no aparelho e, além disso, é necessário haver um aprendizado de tais ações, que depende da memória. Dessas duas necessidades decorrem todos os processos psíquicos mais complexos, como veremos. Como do núcleo está em contato com os estímulos provenientes do interior do corpo, ocorre aí um acúmulo de quantidade que faz com que o aparelho possua uma quantidade armazenada para ser utilizada no direcionamento dos processos associativos. Estes neurônios de do núcleo constantemente ocupados são definidos como constituindo o "eu". Este pode interferir em todas as ocupações de do manto, portanto, é constituído por uma parte constante, que consiste no núcleo de , e por uma parte variável, que consiste nas ocupações ocasionais de do manto, as quais são chamadas por Freud de "ocupações variáveis". Essas ocupações variáveis possuem a função de inibir os processos que seguem apenas as facilidades estabelecidas – processos estes que são chamados de "processos primários" -, de modo a possibilitar a aprendizagem de respostas adequadas por parte do sujeito, instituindo assim, no lugar dos processos associativos primários, os "processos secundários".

Mas que papel a linguagem desempenhará neste aparelho? As associações lingüísticas, ou seja, as associações que constituem as representações de palavras, são introduzidas por Freud, na terceira parte do *Projeto...*, para explicar como as ocupações variáveis do eu que constituem o pensamento podem se tornar conscientes. De acordo com a teoria do *Projeto...*, a representação de palavra começa a se formar no momento que antecede o que Freud chamou de "vivência de satisfação". Quando o bebê sente fome pela primeira vez - ou seja, quando os estímulos endógenos pela primeira vez conseguem superar a resistência das barreiras de contato que separam do núcleo do interior do organismo -, o aumento da excitação em do núcleo conduz à descargas reflexas, pois estas consistem no único meio de eliminação da quantidade que o bebê possui. Entre estas eliminações reflexas está o grito que, inicialmente, consiste apenas numa forma de descarga, mas que adquire uma função secundária de "comunicação", a partir do

momento em que passa a funcionar como um meio para o indivíduo necessitado comunicar seu estado à outra pessoa:

"A inervação lingüística é originariamente uma via de eliminação que age como um tipo de válvula para , a fim de regular as oscilações de Q'n, um fragmento da via para alteração interna , que apresenta a única eliminação enquanto a ação específica não for encontrada. Essa via ganha uma função secundária, na medida em que chama a atenção do indivíduo prestativo (geralmente o próprio objeto de desejo) para o estado de apetite e necessitado da criança, e serve a partir daí à compreensão...". (Freud, 1950/1995, p.80)

Para Freud, o grito assinala a origem da linguagem - ou seja, a partir dele se originam as primeiras imagens acústicas e imagens cinestésicas que vão constituir a representação de palavra. A constituição das associações lingüísticas, além de dotar a criança de um meio para a comunicação do seu estado, possibilita a rememoração, ou seja, possibilita que as representações ocupadas pelo eu despertem signos de qualidade e, assim, se tornem conscientes. Vejamos como isso se dá.

A consciência, como foi dito anteriormente, depende de signos de qualidade que são fornecidos pelo sistema diante de percepções, ou seja, diante de ocupações provenientes de e de inerações motoras. Então, para que uma representação ocupada pelo eu se torne consciente, é necessário obter, a partir da sua ocupação, uma percepção:

"...signos de qualidade normalmente vêm apenas de P; portanto, se trata de obter, a partir do curso de Q'n, uma p[ercepção]. Se estivesse ligado ao curso de Q'n uma eliminação (junto com a circulação), esta forneceria, como todo movimento, uma notícia de movimento". (Freud, 1950/1995, p.79)

Um dos componentes da representação de palavra - a imagem cinestésica - é que possibilita isto. Quando a ocupação da representação de objeto segue para a imagem acústica da representação de palavra e, desta, para a imagem cinestésica, um signo de qualidade é fornecido, ou seja, obtêm-se uma percepção do curso associativo, pois as imagens de movimento produzem percepções e, então, os processos que ocorrem em como resultado da ação do eu podem se tornar conscientes, surgindo, com isso, a possibilidade de sua rememoração:

"...se as imagens de recordação forem tais que uma corrente parcial possa ir de uma delas para as imagens acústicas e para as imagens motoras da palavra, a ocupação das imagens de recordação é acompanhada de notícias de eliminação, os signos de qualidade, com isso, são também signos de cons[ciência] da re[cordação]". (Freud, 1950/1895, p.79)

Portanto, enquanto houver apenas representações de objetos em , os processos que aí ocorrem - com exceção dos que consistem em inerações motoras e em alucinações - serão inconscientes; e esta forma de consciência é "imediate", ou seja, ela decorre única e diretamente das propriedades das percepções. Com a linguagem, surge uma segunda forma de consciência, uma consciência "mediate", isto é, intermediada pelos signos lingüísticos. Antes da constituição das associações lingüísticas, a consciência só pode resultar de percepções externas e de movimentos(4) e, então, nesse período, só é possível pensamento consciente se este consistir em uma ação. Desta forma, antes das associações lingüísticas, o pensamento consciente não se diferencia inteiramente da ação. Mas em que consiste o pensamento para Freud?

O pensamento deriva da vivência de satisfação, que tem como modelo a satisfação da fome. Na fome, quando uma pessoa percebe a insatisfação da criança e realiza a ação específica - por exemplo, quando a mãe coloca a criança para mamar - esta, através de ações reflexas, realiza os movimentos necessários para a alimentação e, assim, a recepção dos estímulos endógenos cai abaixo do nível da resistência das barreiras de contato de do núcleo. O fim dessa excitação que produz desprazer é o que Freud chama de "vivência de satisfação". Como consequência de tal vivência ocorrem três coisas em . Em primeiro lugar, a excitação endógena que gerava desprazer cessa; em segundo lugar, constitui-se uma representação do objeto externo, cuja percepção foi simultânea à experiência de satisfação; e, em terceiro, forma-se uma representação do movimento reflexo executado, que proporcionou a satisfação. Entre essas duas

representações de do manto e a representação do estado de carência em do núcleo se estabelece uma facilitação, devido ao fato de que as primeiras constituem-se simultaneamente à desocupação da segunda. Uma vez estabelecidas tais facilitações, quando o estado de excitação reaparece, o processo excitatório segue o caminho constituído por elas e ocupa as representações em do manto.(5) Nesse caso, não havendo nenhuma espécie de inibição, a ocupação da representação do objeto devido à animação de desejo possui a mesma intensidade de uma percepção e, por isso, resulta em uma alucinação. Em conseqüência dessa alucinação, a ação reflexa é executada e, nessas condições, resulta em frustração; o desprazer continua, porque a fonte interna de estimulação não é anulada. Portanto, para que o indivíduo sobreviva, é necessário haver uma alteração nessa tendência primária do processo associativo, que permita ao eu diferenciar entre uma lembrança e uma percepção e que permita a ele aprender a executar as ações específicas que possibilitam a satisfação da necessidade.

Como, na repetição da vivência de satisfação, a ocupação muito intensa da representação desejada e das imagens motoras a ela associadas provocam uma intensificação do desprazer, a tendência do aparelho a não ocupar representações que conduzem à liberação de desprazer - ou seja, a "defesa primária", que é considerada por Freud a "primeira regra biológica" que dirige os processos associativos -, faz com que o eu, primeiro, não ocupe mais todas as representações de movimento constituídas na vivência de satisfação e, depois, não ocupe mais a representação de desejo tão intensamente. Com isto, os sinais de qualidade não são mais fornecidos na ausência do objeto na realidade e, então, quando surge um signo de qualidade, este pode funcionar como um "signo de realidade", que possibilita ao sujeito discriminar entre uma representação lembrada e uma representação percebida. A partir disto, o eu aprende que é necessário permanecer atento aos signos de qualidade resultantes das percepções, pois só assim a satisfação real pode ser obtida. Surge, então, o mecanismo da "atenção", que, segundo Freud, consiste na "segunda regra biológica" que dirige os processos associativos, ou seja, surge uma atenção prévia aos signos de qualidade. Tais signos permanecem ocupados pelo eu e, quando são ocupados a partir de , ou seja, quando são "sobrecupados", as facilitações existentes entre eles e as ocupações perceptivas conduzem a ocupação para as últimas. Então, para que os estímulos externos sejam percebidos, é necessário não apenas que tais estímulos alcancem , mas que as representações constituídas por eles sejam também ocupadas pelo eu. Por isso, Freud afirma que: "*o juízo sobre as propriedades quantitativas dos objetos não é alterado em princípio pela atenção*"(Freud, 1950/1995, p.77). Conseqüentemente, a quantidade externa dos objetos não pode expressar-se em por quantidade psíquica. Só quando o juízo sobre as propriedades quantitativas dos objetos passa a ser alterado pela atenção, ou seja, quando as ocupações perceptivas são ocupadas também pelo eu, a Q externa pode ser expressa por Q psíquica. Esta explicação sobre o mecanismo da atenção deixa clara a relação entre a memória e a consciência. Das representações que se formam, apenas aquelas cujos signos de qualidade são focalizados pela atenção se tornam conscientes. Portanto, a consciência é posterior à memória e restrita em relação a ela. A partir do momento em que surge o mecanismo da atenção, novas representações de palavras se constituem, à medida que os complexos perceptivos vão se associando a imagens acústicas provenientes da fala alheia.

Com a inibição do processo primário, ocorre um acúmulo de quantidade no eu que permite a ele direcionar os processos associativos de modo que estes conduzam à satisfação. A partir de então, a ocupação dos neurônios de do núcleo conduz a uma ocupação pouco intensa da representação de desejo, de forma que esta é apenas lembrada sem ser alucinada (6). Através de uma comparação entre tal representação e as representações provenientes da percepção - processo este que é chamado por Freud de "juízo"-, o sujeito passa a discriminar, nos complexos perceptivos, uma parte que coincide com as representações de desejo e uma parte que não coincide(7) e, a partir da parte discordante do complexo, tenta encontrar um caminho que leve à representação desejada, ou seja, que leve à coincidência total e, então, permita a satisfação. Esses processos que transcorrem entre o surgimento do desejo e sua satisfação constituem o pensamento para Freud. Originariamente, o pensamento tem como meta a obtenção da identidade entre a representação mnêmica correspondente ao objeto de desejo e a percepção seguida de eliminação motora; constitui, portanto, um caminho para a realização de desejo. Posteriormente, ele se torna independente desta meta e passa a visar apenas o reconhecimento dos objetos. Esta forma secundária de pensamento desdobra-se a partir da primária e, embora deixe de seguir exclusivamente a meta de realização de desejo, continua contribuindo para esta, pois permite o reconhecimento dos objetos e de suas relações com o objeto desejado, o que facilita a busca de um caminho que conduza à ação específica.

Segundo Freud, este caminho percorrido pelo pensamento consiste, inicialmente, na reanimação de uma ação decorrente do lado acidental da ação específica. Desse modo, a reocupação das imagens de movimento constitui o pensamento em seu momento inicial. Portanto, nesse momento, pensamento e ação não se diferenciam:

"...se o neurônio a coincidir, mas for percebido neurônio c no lugar de neurônio b, o trabalho do eu segue as ligações desse neurônio c e faz surgir, por meio da corrente de Q'n ao longo dessas ligações, novas ocupações até encontrar acesso para o neurônio faltante b. Em geral, resulta em uma imagem de movimento, que se intercala entre neurônio c e neurônio b, e com a reanimação desta imagem, por um movimento efetivamente realizado, é produzida a percepção do neurônio b e, com isso, a identidade procurada. Por exemplo, seja a imagem recordativa desejada a imagem do busto materno e seu mamilo em visão completa, e a primeira percepção uma visão lateral deste objeto sem o mamilo. Na recordação da criança encontra-se uma experiência ocorrida por acaso na amamentação, onde um determinado movimento de cabeça transformou a imagem completa em lateral. A imagem lateral vista conduz agora a um movimento de cabeça que - uma tentativa mostra -, tem de ser executado ao contrário, e chega se à percepção da visão completa" (Freud, 1950/1895, p.42)

Posteriormente, o pensamento passa a ser executado com quantidades menores e, então, pode ser diferenciado da ação pela intensidade do processo. Como afirma Freud (1950/1995): *"o representar e o mover são apenas quantitativamente distintos"*.(p.82) Não é explicado como, a partir de um certo momento, é possível pensar sem se mover, mas é possível supor que o que possibilita esta distinção é a constituição das associações lingüísticas, pois elas permitem a rememoração das percepções, ou seja, permitem que as ações sejam rememoradas sem serem executadas. A partir de então, não é mais necessário agir para pensar, a ação pode ser imaginada, surge a capacidade de raciocínio. Com isso, o pensamento pode ocorrer na ausência da necessidade real, de forma que antecipe os possíveis caminhos que conduzem à satisfação, o que permite que esta seja obtida mais rapidamente quando o desejo, de fato, surgir. Pode-se dizer que as imagens cinestésicas da palavra substituem a ação e que, portanto, a linguagem permite que o pensamento se diferencie desta.

Então, a partir do momento em que surge o mecanismo da atenção e o eu passa a julgar os complexos perceptivos, ou seja, a partir do momento que o eu tenta identificá-los a representações já conhecidas, as representações de palavras vão se constituindo, pois os sons fazem parte dos complexos perceptivos e, devido à tendência à imitação presente no juízo, o sujeito tenta encontrar imagens cinestésicas que produzam imagens acústicas semelhantes às provenientes dos sons pronunciados por outros:

"Ora, não é preciso muito para inventar-se a linguagem. Há outros objetos que produzem constantemente certas fonias; portanto, um som desempenha um papel em seu complexo perceptivo. Em virtude da tendência de imitação, presente no julgar, pode encontrar-se para esta imagem sonora a notícia de movimento. Também esta classe de recordações pode tornar-se agora consciente. Todavia resta ainda associar sons deliberados com as percepções, então as recordações, através da atenção aos signos descarga sonora, tornam-se conscientes como as percepções e podem ser ocupadas a partir de ".(Freud, 1950/1995, p.81)

Desta forma, cada vez mais representações de objeto podem ser rememoradas até que a linguagem adquira a capacidade de substituir completamente a ação. Podemos supor que, com esta tentativa, presente no juízo, de identificar as percepções externas a representações já conhecidas, ou seja, a representações que já possuem um significado que é dado pela sua associação com representações de do núcleo por meio da representação de desejo, os objetos vão adquirindo significado, assim como as palavras a eles associadas. Então, a busca da satisfação, que é a finalidade do juízo, acaba por conduzir à compreensão do mundo externo.

Este pensamento discutido anteriormente que tem como meta a obtenção da identidade entre percepção e representação de desejo é chamado por Freud de "pensamento prático" ou "pensamento reprodutivo". A linguagem, além de tornar tal pensamento mais eficiente da forma como descrevemos anteriormente, permite ainda que o pensamento abandone essa sua meta prática e busque apenas o reconhecimento dos objetos. Esta forma de pensamento é chamado por Freud de "pensamento teórico" ou "pensamento cognitivo". No pensamento prático, o objetivo é encontrar um caminho que conduza à representação de

desejo; nele, as representações que produzem desprazer são evitadas, pois tais representações não fazem parte dos caminhos que levam à realização de desejo. No pensamento teórico, o reconhecimento dos objetos é alcançado através da ocupação de todas as vias associadas a um objeto, inclusive as que conduzem ao desprazer. Isto é possível porque a linguagem permite que as representações de palavras sejam ocupadas no lugar das representações de objetos hostis, de modo que tais representações sejam rememoradas sem que o desprazer seja evocado. Portanto, a linguagem permite um pensamento imparcial, permite uma forma elevada de pensamento, como afirma Freud (1950/1995): "*o pensar com ocupação dos signos de realidade do pensar ou signos lingüísticos é, portanto, a forma mais elevada, mais segura, do processo de pensar cognitivo*".(p.88) Para que tal pensamento seja possível, é necessário que o eu ocupe constantemente os signos de qualidade lingüísticos, pois só dessa forma o curso associativo não é influenciado pelas representações de desejo. Deste modo, o desejo distorce o conhecimento dos objetos, e permanecer atento aos signos de qualidade lingüísticos é a única forma de evitar esta distorção. Portanto, só a linguagem permite o conhecimento real dos objetos, pois ela consiste na única via de acesso a representações desprazerosas.

Conclusão

Enquanto há apenas representações de objetos, os processos que ocorrem em resultantes da ação do eu são inconscientes. A partir do momento em que surge a representação de palavra, as representações ocupadas pelo eu podem se tornar conscientes, surge uma segunda forma de consciência, uma consciência mediata. Como conseqüência disto, o pensar se torna independente do agir, ou seja, surge a capacidade de raciocínio. Além disso, com a linguagem, as representações associadas ao desprazer passam a ser acessíveis, o que torna o pensamento não só independente da ação, mas também independente do desejo. Portanto, a linguagem, para Freud, permite uma consciência mediata, que traz consigo a possibilidade de raciocínio e de conhecimento.

Este vínculo estabelecido por Freud entre a linguagem e a consciência no *Projeto...* permanece ao longo de toda a sua obra. Como aponta Forrester (1980/1983), embora tal idéia desapareça dos textos de Freud durante a primeira década de 1900, ela reaparece nos "Artigos sobre metapsicologia", de 1915, da mesma forma como foi formulada inicialmente. (8)

Notas:

(1) Quando Freud fala que uma imagem se associa a uma outra imagem, por exemplo, que uma imagem acústica se associa a uma imagem cinestésica, deve-se entender que é um complexo de imagens acústicas que se associa a um complexo de imagens cinestésicas. Em uma passagem do *Projeto de uma psicologia científica* (p.41), ele deixa claro isto ao afirmar que as ocupações (Besetzungen) perceptivas nunca são ocupações de neurônios isolados, mas sempre de complexos neuronais.

(2) Estamos utilizando "ocupação" para traduzir a "Besetzung" freudiana, usualmente vertida como "investimento", por esta funcionar melhor nesses textos que manejam um vocabulário ainda próximo do da neurologia.

(3) Só que no *Projeto...* este processo quantitativo é a própria representação e não um correlato da representação, como Freud propôs em *Sobre a concepção das afasias*. Os processos representacionais no *Projeto...* não são processos conscientes, mas a consciência pode vir a acrescentar-se a eles em algumas situações. No texto sobre as afasias, ao contrário, a representação parece implicar, por si só, a consciência.

(4) O único caso em que é possível que um processo do eu torne-se consciente, antes da constituição das associações lingüísticas, sem que consista em ocupações de imagens de movimento, é a alucinação. Na alucinação há uma ocupação muito intensa das representações de do manto em retrogradação, ou seja, que vai de para e, deste, para e acaba despertando signos de qualidade, já que provoca os mesmos efeitos de uma percepção externa.

(5) Esta tendência para investir as representações de do manto é o que Freud chama de "desejo". O desejo é uma tendência para investir a representação de um objeto, e a ocupação desta representação

consiste em uma "realização de desejo". Na segunda ocorrência do processo, não há apenas uma necessidade, mas já há um desejo, pois o estado de carência já se associou à representação de um objeto e, agora, visa especificamente sua ocupação.

(6) Uma vez que a rememoração de uma representação depende da sua associação com representações de palavras, é necessário que a representação de desejo esteja associada a uma representação de palavra, para que ela possa ser rememorada. Embora Freud não explicita isto, é possível supor que é a associação com as imagens acústicas e cinestésicas do grito, que permitem a rememoração da representação de desejo. No momento que antecede a vivência de satisfação, as representações do grito e das demais eliminações reflexas estão ocupadas e, quando a ação específica é executada, a ocupação segue destas representações correspondentes às eliminações para as representações que constituem a vivência de satisfação, estabelecendo-se, assim, uma associação entre a representação do objeto de desejo e o grito. Esta associação tornaria possível a rememoração da representação de desejo.

(7) Nos casos em que o complexo perceptivo não coincide em nada com o desejado, o eu segue as facilitações da representação perceptiva e tenta, a partir dela, encontrar uma representação que coincida parcialmente com a desejada e que esteja associada a ela.

(8) Agradeço ao Prof. Dr. Richard Theisen Simanke pela leitura e comentários desse texto.

Referências bibliográficas:

Forrester, J. (1983). A linguagem e as origens da psicanálise. (E. P. Moura, Trad.) Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1980)

Freud, S. (1973). La Afasia. (R. Alcade, Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión. (Originalmente publicado em 1891)

Freud, S. (1999). Las neuropsicosis de defensa. (J.L. Etcheverry, Trad.) Em: Sigmund Freud Obras Completas, vol. III. Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Originalmente publicado em 1894)

Freud, S. (1995). Projeto de uma psicologia. (O. F. Gabbi, Trad.) Rio de Janeiro: Imago. (Escrito em 1895 e publicado originalmente em 1950)

Freud, S. (1999). Estudios sobre la histeria. (J. L. Etcheverry, Trad.) Em: Sigmund Freud Obras Completas, vol.II. Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Originalmente publicado em 1895)

Freud, S. (1999). La negación. (J.L. Etcheverry, Trad.) Em: Sigmund Freud Obras Completas, vol.XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Originalmente publicado em 1925)

Gabbi, O. F. (1995). Notas críticas sobre "Entwurf einer Psychologie ". Em: Projeto de uma Psicologia (pp. 103-225). Rio de Janeiro: Imago.

Mill, J. S. (1974). Um exame da filosofia de Sir William Hamilton. (J.M. Coelho, Trad.) São Paulo: Abril Cultural. (Originalmente publicado em 1865)

Pribam, K. & Gill, M. (sem data) O "Projeto" de Freud: uma reavaliação. (A Cabral, Trad.) São Paulo: Cultrix. (Trabalho originalmente publicado em 1976)

Strachey, J.(1999) Apêndice C. La natureza de Q.(J. L. Etcheverry Trad.) Em: Sigmund Freud Obras Completas, vol. I (pp.441-446). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

El psicólogo: ¿retórico, sofista o filósofo?

Julio Andrés Spinel Luna

*Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre.
Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo,
así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma.
Epicuro.*

*Yo he tratado de pensar al conversar,
que es indiferente que yo tenga la razón
o que tenga razón usted;
lo importante es llegar a una conclusión,
y de que lado de la mesa llega eso,
o de que boca, o de que rostro,
o desde que nombre es lo de menos.
Jorge Luis Borges.*

Es necesario dejar, así sea por un momento, el *afán del hombre moderno* que hay en nosotros. Ese afán de querer obtener de una manera rápida el conocimiento, la información; ese empeño de "estar actualizado"; empeño que induce a consumir *vorazmente* los datos y causa un "atragantamiento" que mantiene al hombre moderno en una constante "indigestión" y, lo inhabilita para el degustar y saborear lo que se consume. Lo anterior manifiesta la actitud y modo en que viven: En un constante afán que imposibilita degustar y saborear la existencia. El *hombre moderno* –en su afán– ha engendrado la *idea* de la vida y del conocimiento como mercancía; los ha instrumentalizado y convertido en "objetos" de: mercadeo, jerarquización y competencia, lo cual es un obstáculo para la interacción entre los hombres, ya que el afán los lleva a percibirse como "objetos" para: clasificar, catalogar, usar y comerciar.

Es indispensable, para nosotros como psicólogos pero ante todo como hombres, salir del esquema del *afán*, para generar la posibilidad de *sentarnos* a dialogar y reflexionar, con calma y paciencia, sobre la psicología y los problemas de su aplicación en un contexto.

Para lograrlo, esclarezcamos qué es el diálogo, esa actividad del hablar con los otros, con uno mismo. Porque ¿Qué sentido tendría el *sentarnos* a dialogar, a hablar, desconociendo lo que es esta actividad? El diálogo es un *camino* que se abre, se despliega, mediante el *habla* que *dice*, que nos muestra, que presenta "algo". Esta capacidad y actividad le concede al hombre ser hombre: "El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural para nosotros. Este hablar no se origina siquiera en una voluntad particular. Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de alguna planta y del animal, es el ser viviente capaz de habla. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante." (El habla. M. Heidegger.). Pero no todo el que "habla" *habla* ¿por qué? Porque el *habla*, como ya se dijo, debe *decir*, lo cual significa que debe *mostrar* y, es el «decir» lo que caracteriza a un diálogo *auténtico* con los otros hombres y con uno mismo. Heidegger clarifica lo anteriormente enunciado al comentar que, se puede "hablar" y "hablar" sin fin y no *decir* nada, mientras que se puede permanecer en silencio, sin "hablar", y este no hablar puede decir mucho (El camino al habla. M. Heidegger.); y el *decir* lo explica Heidegger como: mostrar, dejar aparecer, dejar ver y oír. En el *habla*: "Decimos cosas que son evidentes pero que son poco pensadas en toda su amplitud si tenemos en cuenta lo siguiente. Hablarse los unos a los otros significa: decirse mutuamente algo, mostrar recíprocamente algo, fiarse cada vez a lo que se muestra, hablarse mutuamente significa: decir juntos de algo, mostrarse los unos a los otros lo que lo interpelado dice en lo que esté en cuestión, lo que lleva desde sí al resplandor. Lo inhablado no es solamente lo que carece de sonoridad sino que es lo no dicho, lo todavía no mostrado, lo que aún no ha llegado al aparecer. Mas, lo que debe permanecer inhablado está retenido en lo no dicho, perdura como lo inmostrable en lo oculto, es secreto. La palabra destinada (das Zugesprochene) habla en el sentido de lo

asignado, cuyo hablar ni siquiera necesita resonar." (El camino al habla. M. Heidegger.). Entonces el diálogo, el hablarnos los unos con otros, se debe sustentar en el *decir*, en el *mostrar-nos* recíprocamente "algo", y, así mismo el *habla* que *dice* es *escuchar*. El *habla* es precisamente un *escuchar*, en cuanto a que: "No solamente hablamos el habla, hablamos desde el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya desde siempre hemos escuchado el habla ¿Qué oímos? Oímos el hablar del habla." (El camino al habla. M. Heidegger.). Lo cual implica que: el *habla* en cuanto a *decir* es un acto de *compartir*, no de competir, de imponer-se a los otros. Entonces se podría decir lo siguiente: La naturaleza del *auténtico* diálogo es un acto de compartir, donde nadie vence, desacredita o le gana al otro. Todos ganan. El *hablar* que *dice* abre un camino hacia el esclarecimiento, hacia *el resplandor* y es el que caracteriza al filósofo, y es precisamente por su forma de hablar que se diferencia del sofista y del retórico. Y surge la pregunta: ¿Cómo el *habla* permite conocer y diferenciar al filósofo del retórico y del sofista? ¿Qué relación tiene esto con la psicología? Y el esclarecimiento de estos interrogantes ¿De qué manera puede aportar y dar herramientas para enfrentar e intervenir en los problemas de nuestro contexto y de los sujetos que lo conforman, desde la práctica psicológica?

Para resolver los interrogantes, procedamos primero a clarificar el término de "filósofo", proveniente de los griegos, y, es necesario abordarlo desde ellos porque nuestra tradición filosófica, epistemológica y científica se origina y sustenta en los diversos planteamientos que surgieron de los pensadores de Grecia. En sus postulados se encuentran las bases de nuestro pensamiento y el modo de interpretar y aprehender el mundo y sus fenómenos. Es primordial tener en cuenta que gran cantidad de los textos de los pensadores y filósofos griegos, llegaron a Europa durante la edad media de manos de los árabes y persas. Que los estudios que se hicieron —y hacen— de los escritos que han incidido sobremanera en la construcción de nuestra "mentalidad", durante varios siglos, han sido, como en el caso de Aristóteles, con traducciones en latín. Se debe añadir la influencia del Catolicismo para la interpretación y estudio de los escritos. San Agustín y Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, no conocieron los textos originales y no sabían interpretar el griego. Como consecuencia quedó una serie de interpretaciones y planteamientos que, en su mayoría, son erróneos e inadecuados. Sólo hasta el siglo XIX se empezó a leer, analizar y estudiar hermenéuticamente los textos en griego, generando grandes claridades con respecto a las posturas de estos pensadores, dejando al descubierto el gran "hueco" interpretativo que hay en nuestro desarrollo cultural y científico, creándose múltiples controversias, lo cual ha obligado de una forma u otra a replantear los argumentos, interpretaciones, postulados y epistemologías de diversas teorías y ciencias, aunque la gran mayoría de sujetos se resiste a aceptar que se fundamentan en interpretaciones "inadecuadas" para sustentar sus postulados. Esto saca a la luz, que las investigaciones que se efectúan, se hacen también con *afán*, que no da cabida a profundizar y esclarecer los términos y postulados epistemológicos.

Se le atribuye a Pitágoras (570-496 a.C.) ser el primero en emplear la palabra "philosophos", para identificar a aquel hombre que es un *amoroso buscador de la sabiduría*; puesto que, sólo merece ser llamado "Sabio" (Sophos) a "Dios", ya que es el único poseedor de la *sabiduría*. (El misterio de la filosofía. Josef Pieper.). Concepción que se mantendrá durante la tradición filosófica griega posterior, y se ha conservado en algunos pensadores a lo largo de nuestra tradición occidental hasta nuestros días. Pero, ¿Qué quiere expresar esta significación? Quiere expresar que el hombre no puede ser poseedor de la *sabiduría*, de la verdad, ya que ésta es inagotable y está más allá de su capacidad cognitiva y perceptual; lo cual hace de la *sabiduría* un misterio para los hombres.

Posteriormente, de Parménides (540-470 a.C.) y Heráclito (544-484 a.C.), surge el planteamiento de "realidad aparente" y "realidad verdadera"; que hay: "una verdad" y múltiples opiniones. 1 Establecen una concepción más rigurosa de la *filosofía*, considerándola como: *odos*; que significa: camino, vía hacia el ser, hacia la verdad, hacia la *aletheia*. 2 (Los estilos de la filosofía: Parménides, Heráclito. Julián Marías.). La filosofía es un camino, una vía, que se recorre *amorosamente*, con un *methodos*, para lograr el desvelamiento, el desocultamiento; para hacer patente lo latente de los fenómenos que se perciben. El filósofo mediante la *práctica* de su *método*, busca retirar los *velos* de la apariencia, para *percibir* la *esencia* de las "cosas". Intenta traer "algo" que se encuentra en el estado de *oculto* al estado de *no-oculto*. Por esta razón varios filósofos fueron —y son— perseguidos, por "atreverse" a desocultar, a desvelar, a poner *manifiesto* "algo" que permanecía *oculto*, puesto que, esta acción violentaba —violenta— lo instaurado, lo convenido en una persona o un colectivo, que hacían —hacen— de sus opiniones "la verdad" única. La opinión de los hombres la denominó Parménides como *dóxai brotón*: "La opinión de los mortales"; con lo cual explica que las opiniones de los hombres son múltiples, mientras que la verdad sólo es una, y no puede alcanzarse mediante la racionalización y por la inmediatez de los

sentidos corporales, sino mediante el *nous* (que es un tipo de *ver especial*). El *nous* es una capacidad desarrollada por aquel que sigue el camino de la filosofía. Esta *visión* se encuentra más allá de la razón y de los sentidos. Una misma "cosa", de acuerdo a la perspectiva desde la cual se aborde, se percibirá de diferente manera. La percepción que tiene cada hombre de las "cosas" es "real", pero no es la única. Todos los hombres y los seres vivos perciben, de lo que se deduce que, la percepción de un hombre es insuficiente; por consiguiente no pueden ser excluidas las percepciones de los demás hombres. Toda percepción es "real" pero no absoluta. El método filosófico propone un *camino* que permita ir más allá de las "opiniones de los mortales"—incluyendo la del filósofo—y así, desvelar lo oculto de la "opinión" que pretende ser absoluta, sin pretender que lo desvelado también lo sea.

Es necesario comprender que para los griegos, la realidad es *una*, es *unidad*, en cuanto a que las "cosas" están presentes en el mundo de manera completa; en otras palabras, que no hay dos realidades diferentes y o separadas: no hay una "realidad verdadera" y otra "realidad falsa". No hay un mundo de *las ideas* separado de un mundo *material* (esta es una de las tantas interpretaciones inadecuadas que se han hecho de los planteamientos de los filósofos griegos); el problema que plantean los filósofos griegos es el cómo la percepción particular de las "cosas" se quiere imponer como absoluta a los otros, obviándose que la percepción de las "cosas" es de índole individual. La filosofía es un *camino* para ir más allá de las percepciones inmediatas de las "cosas" y de los "hechos", dado que los sentidos pueden engañar y en consecuencia, que la identificación planteada no sea *coherente* con la *cosa* o *hecho*, dejando como resultado una interpretación errónea, esto quiere decir, que no haya una *identidad* entre pensamiento y objeto, con la esencia del fenómeno. (El inicio de la filosofía occidental. H-G. Gadamer.). De acuerdo al modo en que un hombre percibe los fenómenos, construye su "realidad". Es interesante ver en Heráclito y Parménides el planteamiento sobre la conexión entre la percepción sensible y la percepción intelectual para la identificación de las "cosas". Estas concepciones dan origen a la relación del conocimiento con la luz: "el pensar es la luz en la que las cosas son visibles e identificables, la falta del pensar es la oscuridad en la que no hay nada." (El inicio de la filosofía occidental. H-G. Gadamer.). Si no hay percepción no hay pensamiento. Por tal razón, el camino del *desvelamiento* es una vía para identificar y percibir de manera más clara las "cosas". No obstante, es un *camino* de naturaleza particular, pues cada hombre tiene un sistema perceptual propio y diferenciado del de los demás y, se le debe sumar la experiencia de vida que tiene cada uno, de ahí las múltiples interpretaciones, *opiniones*, que se tienen sobre un mismo fenómeno.

Las narraciones de Homero y Hesíodo, las concepciones de Pitágoras, Heráclito, Parménides, de los mecanicistas, de los discípulos formados en las diferentes escuelas fundadas por ellos, la situación política y la aparición de los retóricos y sofistas en la Grecia del siglo V a.C. son las bases, raíces y contexto que nutrieron al filósofo más grande de la tradición filosófica occidental: Sócrates, ya que es un "...incuestionable inspirador en la creación y formulación de la filosofía griega. A veinticinco siglos de su existencia, Sócrates sigue ejerciendo una fascinación intelectual que pocos pensadores suscitan. Su mensaje y particularmente su figura mantiene una vigencia y atracción que el tiempo no solo no ha opacado, sino que, por el contrario, se consolida. Infinidad de estudios y ensayos se han escrito sobre él y sigue siendo una inagotable fuente de inspiración para el análisis filosófico desde cualquier perspectiva desde la que éste se aborde." (Sócrates: El crítico de la totalidad. José Martín Mora.). Se le otorga a Sócrates el haber llevado a cabo un "giro" en la filosofía de su tiempo; se pasó de la *physis* (de la naturaleza) al hombre y sus asuntos. Este giro se conoce con el nombre del "giro antropocéntrico": el hombre es ahora el centro de la reflexión filosófica. Sócrates "Al igual que la medicina de su tiempo, encuentra en la naturaleza del hombre, como la parte del mundo mejor conocida de nosotros, la base firme para su análisis de la realidad y la comprensión de ésta." (Paideia. Werner Jaeger.). Se debe indagar el hombre no la *physis*, de ahí que una de las características del postulado socrático era el "conócete a ti mismo" (la cual era una frase que estaba inscrita en el santuario de Delfos.). La autoindagación, el autoexamen conducen al desvelamiento de *uno mismo*, permitiendo de esta manera el descubrimiento del *bien*. Hay que entender este *bien*, no como lo instaurado o legitimado en un colectivo, sino como aquel que surge del descubrimiento de *uno mismo*, de aquello que abre un camino hacia la *areté* (la virtud). "El conocimiento del hombre no es algo de carácter externo, algo que analice al hombre desde una perspectiva exterior, el verdadero conocimiento es el estudio de uno mismo y de los demás, el cual inevitablemente conduce a la pregunta por la virtud y por el bien, ya que conocerlo es el único tipo de saber que conviene al hombre." (Sócrates: El crítico de la totalidad. José Martín Mora). Considera Sócrates que el hombre que hace el *mal* es fruto de su ignorancia con respecto al *bien*, que se obra *mal* de manera involuntaria. La voluntad se encamina al *bien* como su fin, aquel que actúa *mal* lo hace por tener un inadecuado conocimiento del *bien*; la voluntad es una actividad lúcida y se encuentra iluminada por el conocimiento: "Para Sócrates la virtud es conocimiento, saber. Con ello nuestro filósofo pretende poner

bajo el dominio de la razón la vida humana y sus valores, la virtud no puede ser irracional como, de cierto modo, opinaban los filósofos anteriores al colocar las virtudes como formas de convencionalismos sociales y culturales, como las costumbres y las formas de conducta aprobadas por la sociedad. De esta convicción nace el que la ética propuesta por Sócrates haya sido entendida, desde el propio Aristóteles, como un 'intelectualismo' o 'racionalismo'. (Sócrates: El crítico de la totalidad. José Martín Mora). El conocimiento que ilumina tal voluntad, surge del estudio de lo que hay más profundo en el hombre: su *psyche* (su alma).

La labor de Sócrates consistió en mostrar que, tanto los hombres denominados "cultos" o "sabios" en la sociedad ateniense, como el ciudadano "común", eran ignorantes en el único género de conocimiento que era de suprema importancia: "el saber cómo hacer el alma de uno mismo y la de los demás tan buenas como sea posible." (El pensamiento de Sócrates. Taylor.). El ateniense fue un ejemplo en vida de su pensamiento. Su actitud y práctica de vida le hizo ganar incontables enemigos de las distintas esferas sociales, culturales y políticas de Grecia, que se sentían intimidados y "descubiertos", y por estas causas terminaron llevándolo a juicio, siendo juzgado como criminal y condenado a la pena de muerte.

Para Sócrates el *alma* es un tema relevante en el *ser del hombre*, la considera su esencia y por consiguiente, el *cuidado* y *purificación* de la misma es lo único que debe preocuparle al hombre por encima de las demás cosas. No podemos confundir el *alma* que propone Sócrates con la que nosotros "conocemos" por la tradición que nos legó Roma, la visión judeocristiana; recordemos que para los filósofos griegos, no hay dos realidades separadas. El cuerpo y el alma son un conjunto, dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana: "En el pensamiento de Sócrates lo psíquico no se halla contrapuesto a lo físico. El concepto de la *physis* de la antigua filosofía de la naturaleza incluye en Sócrates lo espiritual, con lo cual se transforma esencialmente. Pero así como, por la existencia del cuerpo y del alma como distintas partes de una sola naturaleza humana, esta naturaleza física se espiritualiza, sobre el alma refluye al mismo tiempo algo de la existencia física misma." (Paideia. Werner Jaeger.) En el *alma*, explica Sócrates, es donde residen la inteligencia, la voluntad, y es ella, el *alma*, la encargada de interpretar lo percibido en el hombre (y en los seres vivos), por tal razón el cuidado del *alma* es de suma importancia, y el *conócete a ti mismo* implica esa labor de cuidado y de máximo conocimiento que conduce al *bien*, a la claridad, dejándose atrás la ignorancia, la oscuridad. Antes de Sócrates se examinaba la *physis* (la naturaleza) para conocerse a *uno mismo*: el desvelamiento de lo exterior, desvelaba el interior del investigador; después de Sócrates, el desvelarse a *uno mismo*, el interior, conduce a desvelar lo exterior, la *physis*. De una u otra manera los dos caminos (*odos*) llevan al mismo lugar cuando se efectúan del modo adecuado: al auto-conocimiento. El "giro" dado por Sócrates, tenía como fin contraponer-se a los sujetos que, por acumular grandes cantidades de información, fruto de los anteriores "investigadores" de la naturaleza, y con aquellos que, sin rigurosidad postulaban discursos como la "verdad" y se consideraban a sí mismos "sabios", sin siquiera haber *desvelado* un poco de su interior, de lo que sigue que ellos eran ajenos a la *virtud*; en otras palabras, como ellos carecían de la experiencia de *desvelar-se*, permanecían en un estado de ignorancia, de *oscuridad*; impedimento para tener una voluntad consciente de su actuar, de su vida: ¿De qué sirve a un hombre acumular información y "conocimientos" si no le conducen a su desarrollo, transformación y el mejoramiento de su vida? Y considero que es un problema que aún se mantiene. El conocimiento, las investigaciones y los estudios que se efectúan, si miramos la situación del mundo, no nos han hecho mejores hombres.

Este *giro* al *camino* del *desvelamiento* trajo consigo un "nuevo" método: La dialéctica; sobre la cual profundizaremos más adelante, puesto que la dialéctica, el método de la conversación, del hablar unos con otros y con uno mismo. La es un *camino* que permite llegar al *resplandor* y a la *virtud*, y, es precisamente por este modo de *hablar*, de *dialogar*, que se puede diferenciar al filósofo, de los retóricos y de los sofistas, por dicho motivo, el hablar dialécticamente, servía –sirve– para enfrentarlos y desenmascararlos. En los "Diálogos" podemos encontrar varios ejemplos de esta práctica; en éstos Platón describe la forma como su maestro conversaba usando la dialéctica. Sócrates se caracterizó porque hablaba con todo aquel que se encontraba en su camino y con todos hablaba de lo mismo. Le preguntaba a su interlocutor si era consciente de sí mismo, que qué tanto se conocía, que si sabía que era la verdad y el saber. Con sus preguntas constantes, hacía descubrir en el otro la ignorancia con respecto a lo que consideraba que creía conocer plenamente. (Historia de la filosofía. J. Hirschberger.).

Ahora pasemos al último gran filósofo ateniense: Epicuro de Samos, (341-270 a. C.); con el cual espero quede clarificado, lo más posible, el concepto de "filósofo". Se podría decir que él es la síntesis y la conjugación de toda la tradición filosófica griega. Epicuro con sus planteamientos y visión crítica, se

contrapuso a aquellos que postulaban lo teórico como filosofía, en tanto que la naturaleza de la filosofía es práctica y es experiencia, de ningún modo es la repetición acumulada de información o de especulaciones intelectuales carentes de utilidad para el desenvolvimiento práctico en la vida.

Las críticas emitidas por el filósofo de Samos, eran poco diplomáticas y de gran dureza verbal: "Estas críticas que no conocemos en detalle, pero que —a pesar de la escasa diplomacia habitual de los filósofos para con sus competidores—, parecen de notable dureza verbal, se explican probablemente por el objetivo moral y pragmático que la filosofía asume para Epicuro. Toda la sabiduría teórica de sus predecesores no habría sido, a sus ojos, desde esa perspectiva moralista, más que una diversión sin conclusiones válidas para la vida." (Carlos García Gual). 4 Epicuro, al igual que Sócrates, luchó contra la retórica y la sofística, contra los hombres que se consideraban "sabios" por la acumulación de conocimientos, con aquellos que defendían los "dogmas" instaurados por la sociedad y por los diferentes grupos o escuelas, como la "verdad absoluta". Sujetos que con sus discursos y textos "envenenaban" el *alma* de sus conciudadanos y la propia, lo cual era —es— contrario al ejercicio de la filosofía: "Para Epicuro el filosofar se caracteriza como la búsqueda de un remedio contra la confusión de su época. La Filosofía es definida de modo característico como medicina del alma, y el cuidado médico del alma es el oficio del filósofo, que se transforma así en un psiquiatra o psicoanalizador de una sociedad perturbada por el temor y la servidumbre. En esta terapia psíquica hay un recuerdo Socrático: *therapeía tes psyches*, "cuidado del alma" era para Sócrates la actividad filosófica, a la que ahora se añade un nuevo acento sobre la enfermedad colectiva que hay que evitar." (Carlos García Gual). 5 El filosofar es una actividad para procurar la *felicidad en la vida*. La filosofía es un *camino* que conduce hacia el *placer*, entendido como: la salud del cuerpo, la ausencia de dolor y la liberación de perturbaciones en el *alma* (este estado del *alma* se denomina *ataraxia*). (Historia de la filosofía. J. Hirschberger.). Por consiguiente cuando "...decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma." (Carta a Meneceo. Epicuro.). El epicureísmo considera que *todo conocer es percepción sensible*, sólo tenemos la capacidad de conocer y reflexionar acerca de aquello que percibimos, siendo verdadera toda percepción, sin importar su procedencia, ya sea de objetos corpóreos o de la fantasía, "Esto equivale a decir que la verdad de toda sensación consiste en la realidad psicológica de tal impresión y afección anímica, y solamente en ella." (Historia de la filosofía. J. Hirschberger.), denotándose así, lo real de la percepción psicológica individual y que de acuerdo a lo percibido, es que cada hombre designa, interpreta y construye "la realidad", su realidad. La percepción de las cosas es "real" pero no es "la realidad absoluta", lo cual recuerda a Heráclito y a Parménides. Epicuro quiere expresar que, cada hombre percibe el placer y el dolor de forma diferente a los otros. Lo que percibe un hombre no se puede generalizar, puesto que sólo se puede conocer *realmente* lo que cada uno de nosotros percibe; por lo tanto, toda teoría, conocimiento o "saber" que pretende categorizar, "totalizar" o interpretar lo que el hombre siente, es pura especulación y además carece de utilidad para el vivir. Sólo cada uno de nosotros es el que puede decidir con precisión, otro no puede hacerlo, lo que es más indicado para lograr *su felicidad*. Cada uno de nosotros es el único capacitado para conocer que es lo que le genera dolor y placer, sin importar lo que consideren los demás, las teorías o las investigaciones. De ahí la importancia y utilidad que profesaba Epicuro con respecto a la filosofía.

Sobre el filosofar nos dice Epicuro: "Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o ya pasó el momento oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Éste para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente todo lo tenemos y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla." (Carta a Meneceo. Epicuro.). Inútil es el "filosofar" que no conduce hacia la *felicidad* de uno y la de los demás. La *felicidad* que aquí se propone es de índole subjetiva, que provenga del interior de cada hombre, no de lo instaurado o propuesto por una sociedad o colectivo, que generalmente conciben la "felicidad" como la acumulación de bienes, lujos y los excesos, estando en total oposición a la postura del epicureísmo, que considera que una vida *feliz* no consiste en la abundancia, acumulación y en el exceso; la *felicidad* reside en: *lamoderación*, *la austeridad*, *el discernimiento*, *la serenidad* y *la autosuficiencia* para la búsqueda de una vida *feliz* y en el *placer*: "[...] precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue una molestia mayor. También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así

como también todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien. También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener." (Carta a Meneceo. Epicuro.). La búsqueda del *placer*, de la *felicidad*, no considera el dañar o lastimar a los otros, porque "El que hayamos padecido algunos dolores en el cuerpo nos ayuda a ser cautelosos frente a sus congéneres." (Exhortaciones de Epicuro.), y por ende: "El hombre sereno no da molestias ni a sí mismo ni a los demás." (Exhortaciones de Epicuro.); por esta razón "Tenemos que presentar a todos y cada uno de los deseos esta interrogación: ¿Qué me sucederá si se realiza lo que mi deseo trata de conseguir? Y ¿qué si no se realiza?" (Exhortaciones de Epicuro.), de ahí que "...el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz." (Carta a Meneceo. Epicuro.).

No hay que perder el sentido de que la filosofía es de naturaleza *práctica*. Los planteamientos, teorías y conocimientos que surgen de esta actividad del *alma*, que es el filosofar, han de acarreamos la *felicidad*. Por tal motivo los postulados epicúreos no se preocupan por mostrar clasificaciones, ni categorías a lo que atañe al placer y el dolor, a enumerar las diferentes clases y diferencias entre gozo sensible y gozo espiritual. La preocupación del filosofar epicúreo no consistió en dejar-nos un "conocimiento teórico exacto" sino una *sabiduría práctica de la vida*. "Se ha dicho que el epicureísmo es más un estilo de vida, hasta una religión, una «concepción del mundo» (*weltanschauung*) diríamos hoy, que una pura filosofía (Hoffman). Considerado desde este punto de vista, se hace efectivamente claro mucho de lo que hay en el epicureísmo. Y lo que nos ofrece en el terreno de la sabiduría práctica de la vida, contiene sin duda más de un rico presente." (Historia de la filosofía. J. Hirschberger.).

Se podría decir entonces, con base a lo expuesto anteriormente, que aquel hombre que dedica su vida al ejercicio de la filosofía, el filosofar, recorre un camino (odos) de desvelamiento, un método para desocultar la inmediatez de sus percepciones, lo que le permite obtener *claridad* para poder *ver* las "cosas" de un modo especial (el *nous*), lo cual le concede la posibilidad de percibir las por encima de su racionalización y percepción, y de este modo conocerlas, identificarlas y diferenciarlas, pero sin llegar a pretender ser el poseedor de la verdad absoluta de las "cosas" que examina, pues considera un absurdo suponer que algún hombre pueda alcanzar el saber absoluto de las "cosas", sólo se puede conocer lo que se percibe y un hombre no lo puede percibir todo. La percepción es de naturaleza cambiante y se encuentra atravesada por múltiples factores (biológicos, emocionales, culturales) que también son variables, además de lo anterior, no se puede reducir todo a la razón para explicarlo y conocerlo; por esto, no es posible que haya un hombre que lo sepa todo. El camino de la filosofía, sin importar el "objeto" de su reflexión, conduce al conocimiento de «sí mismo», el cual es el conocimiento más importante, práctico y útil para vivir, ya que, ¿qué sentido tiene un conocimiento que no sirva para hacer mejor la existencia propia y la de los demás? El filosofar auténtico, más que un "método mecánico de análisis", es una actitud, un estilo de vida, que procura un existir lleno de felicidad, de placer.

Aquel que recorre el camino de la filosofía, descubre en su andar, los conocimientos para el cuidado del *alma* y del cuerpo. Estos cuidados son un proceso de purificación, siendo, la del *alma*, la más importante. El *alma* es la esencia del hombre, donde se hallan: la *voluntad*, la *virtud* y el *bien*: "El alma es el primer principio del ser y de la actividad de los cuerpos de la naturaleza capaces de vivir." (Aristóteles.). Por consiguiente el conocimiento del *alma*, es el único conocimiento que le conviene al hombre, pues lo lleva al *bien*, a la *virtud* mediante la *voluntad*; por esta razón es necesario *purificar* el *alma* de la ignorancia y de la maldad, las cuales son involuntarias y mantienen al hombre en una constante discordia interna entre: las opiniones con las pasiones, el valor con los placeres y la razón con los pesares; dejando como resultado una vida carente de *felicidad*. La ignorancia más grande que aqueja a un hombre es *la de imaginarse saber lo que no sabe*, que bien puede ser el origen de todos los errores en los que caemos. (El sofista o del Ser. Platón).

Es necesario, antes de proseguir, aclarar que para los filósofos griegos el *alma* no es una especulación, una abstracción. El *alma* no es una "metafísica", en el sentido que se la da hoy a este término. Para ellos

el *alma* es la *vida*, la *fuerza*, el *motor* que permite a un cuerpo tener movimiento, de ahí que al *almale* asignen todas aquellas facultades que no se perciben en un objeto inanimado o en un cadáver, y por esto lo importante de su cuidado y purificación.

La filosofía es un camino para el cuidado y purificación del *alma*, para liberar al hombre de la ignorancia, de las apariencias, del creer-se que es el "propietario" de la verdad absoluta, de que la percepción que posee de las cosas es la "verdadera". La *purificación del alma* permite eliminar las discordias que agobian el interior de un hombre y le va forjando su *voluntad*. Se debe procurar "...no fingir que filosofamos, sino filosofar realmente: no necesitamos, en efecto, aparentar que estamos sanos, sino estarlo verdaderamente." (Exhortaciones de Epicuro.). Pero ¿de qué manera el filósofo puede *sanar* la oscuridad e intemperancia que invade el *alma* del hombre? El filósofo libera y purifica el *alma*, retirándola del estado de ignorancia y debilidad en los que se encuentra sumida, mediante su método: la conversación de naturaleza dialéctica, de ahí se deduce entonces que aquel que filosofa está en capacidad de sanar nuestra *alma* por medio de su *conversación* que es un *escuchar* y, de su *habla* que *dice*: con su *palabra* el auténtico filósofo puede *sanar* el *alma*. Pero, ¿por qué la *conversación* con el filósofo puede *sanar* el *alma*? Porque él vive en constante reflexión, en un hablar y un escuchar, con él mismo y con los otros, con *lapsyche* y con la *physis*, pero su *conversar* tiene unas características que lo distinguen de otros tipo de "conversación". El conversar de aquel que filosofa, es un conversar que lleva al *resplandor*, a la *aletheia*, al *desvelar*-nos mutuamente. Conversar que permite descubrir la *ignorancia* que opaca el *alma* y, por ende, el estado de vida que se lleva. El *habla* de un filósofo verdadero, es un buscar con el otro –y consigo mismo- la claridad que aparte la ignorancia asentada en el *alma*, el único *mal* que aqueja al hombre. Esto permite decir que un filósofo *verdadero* es un psicólogo en todo el sentido de la expresión.

Espero que lo anterior haya permitido esclarecer lo que es el filósofo y, a la vez, su condición de psicólogo, para comenzar así, a encontrar las diferencias que hay entre éste y el retórico y el sofista y, como se pueden diferenciar, por medio del ejercicio del hablar, del conversar. Y de que manera el hablar, el conversar, puede hacer patentes, en el psicólogo contemporáneo las insuficiencias y problemas de la práctica en sus diferentes campos y áreas, y, cómo es la enseñanza y formación académica y las investigaciones que llevan a cabo. Si el *habla* del psicólogo *dice*, muestra, y gozará de la capacidad para *sanar* el *alma* de los que lo rodean y la propia, la palabra emitida será útil y no vana. Es urgente que cada uno de nosotros reflexione, acerca de su ejercicio como psicólogo, como estudiante, pero ante todo como hombre, en lo que se refiere a lo que muestran las palabras que se emiten; e indagar sobre el estado y condición en que se encuentra su *alma* y su existencia, hay que lograr el *desvelar*-se sin fingirse, sin ocultarse, para poder descubrir si la actitud de vida, de diálogo que se tiene, es la de un retórico, un sofista o la de un filósofo.

Aristóteles escribió lo siguiente con respecto al lenguaje: "Es, pues, lo que (tiene lugar) en la fonación vocal, un mostrar de aquello que en el alma se da como padecimientos, y lo escrito es un mostrar de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma con todos (los hombres), así tampoco los sonidos vocales son los mismos. De lo que, sin embargo, estos (sonidos y escritura) son primeramente un mostrar, esto es lo que en todos (los hombres) es idénticamente parecido en el alma: y las cosas, de las cuales éstos (padecimientos) constituyen representaciones aproximándose a la igualdad, son también las mismas." 6 (Peri Hermeneias. Aristóteles.) El lenguaje nos muestra, deja aparecer el *resplandor* mediante los sonidos vocales y a su vez manifiestan lo que afecta el *alma*, sus padecimientos y, los padecimientos muestran lo que la alcanza y la consterna, comenta Heidegger con respecto a la frase de Aristóteles. El *habla* permite conocer el estado en que se encuentra el *alma* del que *habla*, por está razón, a través del *habla*, se puede conocer y diferenciar al retórico y el sofista del filósofo. Vamos pues a describir que es lo que muestra el *habla* de cada uno de ellos.

Algunos de los retóricos y sofistas* más conocidos en Grecia fueron: Protágoras de Abdera (481-411 a.C.); Gorgias de Leontini (483-375 a.C.) y sus discípulos más sobresalientes, Calicles y Critias; Hippias de Elis, entre otros. Eran hombres que generalmente llevaban una vida errante y buscaban que sus amistades fuesen de los altos círculos políticos y económicos de la antigua Grecia, para obtener un *estatus* social y político. Se consideraban así mismos como "Maestros de la virtud". De ningún modo se debe confundir esta "virtud" con la *areté* concebida por Sócrates y los otros filósofos. Para los sofistas y retóricos la "virtud" consiste en la capacitación y desarrollo de la aptitud política, de ahí que la sofística se considerare como un ideal de pedagogía, pero en el sentido de la política, causa por la cual los jóvenes se interesaron y entusiasmaron con la enseñanza de ellos. (Historia de la filosofía. J. Hirschberger.).

En los "Diálogos" de Platón se encuentran diversas concepciones acerca de los sofistas y retóricos, a saber: Son *cazadores de hombres* que buscan obtener un salario comerciando con el "conocimiento" y la "virtud", con los alimentos del *alma*. Lo hacían –hacen- mediante discursos, utilizando los conocimientos científicos a su acomodo. Se consideraban –consideran- a sí mismos como "sabios", y lo comunicaban – comunican- sin dudar, se ufanan de que lo conocen todo: *se imaginan que saben, pero en verdad no saben nada*, ellos pretenden "...que saben todas las cosas y que todas se pueden enseñar a otros a un precio módico y en poco tiempo." (Diálogos: El sofista o del ser. Platón.). Sólo consideran que existe lo que se percibe bajo la inmediatez de los sentidos del cuerpo y lo que se puede reducir a la razón, por lo cual acomodan los valores, el amor, la justicia a "cuerpos" y a racionalizaciones; y al discutir sobre dichos temas, en la mayoría de los casos, su discurso presenta múltiples incoherencias. Los retóricos con tal de mantener su "sabiduría", niegan o evaden lo que les conviene para sostenerse, dejando al descubierto su falta de honradez y su insuficiencia en profundizar, indagar, con respecto a los temas y los conceptos que emiten, por ello desprecian y anulan a aquel que los interroga y les cuestiona sus juicios con profundidad. Por este motivo "acechaban" –acechan- a los jóvenes, que por no poseer un sentido crítico y reflexivo desarrollado, eran –son- un "blanco" más fácil de convencer. Esta clase de oradores eran –son- expertos para maquillar y simular los discursos, con tal de convencer a sus escuchas de su "saber". En el "Diálogo: Gorgias o de la retórica", se compara a la retórica y la sofística como el maquillaje a la gimnasia, como el cocinero al médico, en razón de que un hombre se puede vestir elegante y hacer creer al común de las personas que posee un bello cuerpo y buena salud, pero bajo la mirada de un conocedor de la gimnasia y de la salud del cuerpo, le será detectada fácilmente su "máscara". Igual ocurre con el cocinero, el cual hace pasar por saludable todo aquello que tenga un sabor agradable al paladar, siendo la nutrición obviada, un conocedor de la nutrición no se dejará llevar por su paladar sino por los alimentos que, aunque no tan agradables al gusto, como las medicinas, sean benéficos para su salud. Los retóricos y sofistas por medio del uso de la palabra, del discurso, que era –es- de una naturaleza brillante y exquisita, ganaron – ganan- la admiración y el prestigio social. Eran –son- sumamente versados los sofistas para hablar y abordar cualquier tema. Pero su discurso, la retórica, se encamina al persuadir, al convencer, no al probar ni demostrar lo que se está discutiendo. Se podría considerar el arte de persuadir como la "virtud" de estos hombres, que mediante retuécanos de palabras y fantasmagoría, logran convertir en argumentos más sólidos y fuertes los que son débiles. Sócrates le decía a Gorgias con respecto a la retórica lo siguiente: "La retórica, al parecer, es la autora de la persuasión, que hace creer y no la que hace saber, con respecto a lo justo y de lo injusto.". En ellos, el diálogo es contrario al de abrir un *camino* hacia el *resplandor*, hacia la verdad. Consideran el diálogo como un método para convencer. El convencer es una forma de imponerse al otro con sutilidad y estilo: "Y Gorgias juzga que la palabra es un veneno con el cual se puede hacer todo, envenenar y embelesar." (Historia de la filosofía. J. Hirschberger.). El discurso retórico no se trata simplemente de una forma a la que se le pueda otorgar cualquier contenido, esta forma de discurso ya posee en sí misma un contenido que implica no la búsqueda de la verdad sino la dominación, el hablar retórico busca el dominio y poder sobre los otros, y la manera más eficaz de obtenerlo es: *hacerles creer que juntos están buscando la verdad*. (Nietzsche y el ideal ascético. Estanislao Zuleta.). El conversar, para estos hombres, es una herramienta que se puede emplear para todo lo que se necesite. Sostenían – sostienen- que cualquier cosa se puede refutar o demostrar de acuerdo a la habilidad del que "habla" y la manera como manipula la argumentación, pues para ellos la verdad es relativa, (Arte y filosofía. Estanislao Zuleta.) lo cual es contrario a la práctica de la filosofía, por ejemplo para Platón: "Su filosofía será el camino hacia la verdad y con ello el camino hacia el bien en la vida privada y pública. De ahí su lucha contra todos aquellos que no tienen el auténtico saber del verdadero ser del hombre, su lucha concretamente contra sofistas y retóricos. Son «artistas de la moda y cocineros» que sólo miran lo que a las gentes puede agrandar, que adulan y seducen con bellos discursos y bellas apariencias, pero nada saben de lo que el hombre propiamente es y de lo que le cumple. Enseñar a los hombres, esa es la misión de la filosofía." (Historia de la filosofía. J. Hirschberger.). Los sofistas recorrían Grecia enseñando que lo podían demostrar todo y, a cambio de dinero, instruían en el discurso retórico y la argumentación a los jóvenes, a su arte lo llaman: "conducción de las almas"; a lo cual Platón llamó, no la guía, sino la captura de almas. Por estas razones, es que el término de "sofista" y de "retórico" se ganó el sentido peyorativo que hoy se le da. (Historia de la filosofía. J. Hirschberger.).

Los hombres que emplean el discurso retórico están lejanos de considerarse como carentes de "conocimientos"; tienen acumulada mucha información sobre diversos temas, de ahí que se aprueben y consideren socialmente como "sabios". Además, son expertos en lo que atañe al manejo del lenguaje. El hombre-sofista hace uso de sus "conocimientos" para persuadir y obtener, por medio de discursos, un poder sobre los otros, porque según ellos, cada hombre en el fondo defiende es sus intereses y su poder; que el hombre cuando pretende defender la verdad, realmente lo que quiere es dominar e imponer sus

concepciones. Como no se le puede decir al otro que se le quiere dominar, el interés de dominio se oculta bajo la concepción de que se está buscando, con el otro, la verdad. El interés de poder y dominación sobre los otros es un poder insulso en cuanto a que, lo importante es tener poder y control sobre sí mismo, le decía Sócrates a Calicles, pues el carecer de autodominio es permanecer bajo la esclavitud de las pasiones, estados de ánimo, yugo que dificulta realizar y alcanzar una meta, porque ser esclavo de uno mismo es ser esclavo del mundo. (Arte y filosofía. Estanislao Zuleta). El discurso retórico es un conversar para buscar el poder, instrumentalizando la palabra y al otro para lograr dicho fin. Estos hombres como se consideran poseedores de la verdad absoluta, no dialogan sino que imponen su postura, de ahí que busquen convencer, además cuando un hombre se cree poseedor de la verdad, no reconoce al otro, no lo escucha y no tiene en cuenta ni respeta sus opiniones, razones o refutaciones, ya que todo lo que diga y vaya en contra de su postura es erróneo, mala fé o fruto de alguna sintomatología, que le incapacita entender la "verdad" que él posee. Se puede observar que en el campo de lo social ocurre una situación similar; cuando un grupo de sujetos instaura su *construcción*, que es resultado de la suma y de la unión de los imaginarios y contenidos de los que integran el grupo. La construcción la toma el grupo (sociedad, colectivo, comunidad) como la "verdad". Por esta razón tienen la necesidad de preservarla e imponerla a como de lugar. Uno de los mecanismos para lograrlo es catalogando como anómalo o patológico a todo aquel que tiene una postura diferente, que cuestione la instauración. Para remediar tales "anomalías" los sujetos han creado ciertas instituciones encargadas de convencer al "anómalo" del estado de error en el cual se halla y que es necesario por su bien y el bien del colectivo, que vuelva a la "normalidad"; si no se convence lo "encierran" o lo "eliminan". Entonces, se podría indicar acerca del hombre-sofista y del hombre-retórico lo siguiente: El hombre-sofista hace uso de un método de discusión llamado la retórica, razón por la cual se denominan también como retóricos. El discurso manejado por él lleva implícito la búsqueda de poder y dominación sobre los otros. El retórico mediante la persuasión y el convencer, utilizando el juego de palabras, impone sutilmente a los demás sus creencias, sin demostrarlas, a causa de que *se imaginan que saben, pero en verdad no saben nada*. La retórica se aleja de una auténtica conversación, el hablar de esta clase de hombres no dice nada, no muestra nada; es una competencia. La sofística abre un camino hacia la alienación, donde el otro pasa a instrumentalizarse para alcanzar un poder. Sin embargo cuando el hombre-filósofo discute abre un camino hacia la libertad, hacia el *resplandor*, su hablar es un compartir y, como no se siente poseedor de "la verdad" no impone su opinión y reconoce al otro como otro, como un igual diferenciado e independiente de él, lo cual lo dirige hacia el conocerse a sí mismo. La igualdad, nos explica Zuleta, es requisito primordial para un conversar auténtico, él dice que: sólo a un igual se le demuestra, al que se considera inferior se le ordena, somete y al que se considera superior se le pide, se trata de seducirlo. Reconocer al otro como un igual implica tener en cuenta su discurso, su punto de vista, es aceptar que se pueda refutar lo expuesto. El interés de un hombre para convencer, para imponer-se al otro, es negarle, al otro, la percepción y el razonamiento que éste concibe de los fenómenos y del mundo; es negar, al otro, la capacidad de pensar y es obviar que la percepción que el otro tiene de la realidad no es más ni menos "real" que la de él, que el mundo que el otro concibe es igual de válido al de él. (Nietzsche y el ideal ascético. Estanislao Zuleta.).

Hace evidente el acto de conversar con el otro, la forma como cada uno de nosotros habla consigo mismo; algunos se autoconvencen, sin profundizar sobre sus percepciones y pensamientos, mientras que otros los indagan. los cuestionan y los reflexionan. Para los primeros, a diferencia de los segundos, es un peligro el cuestionamiento, ya que les produce inestabilidad y terror, tanto es así, que evitan dudar de lo instaurado, de lo establecido colectivamente, pues les da un soporte y seguridad. La mayoría de sofistas griegos servían y defendían el gobierno griego como la verdad única. Cada uno de nosotros sólo puede dar de lo que tiene y el hablar lo muestra. El hablar del hombre-sofista se llama la retórica y manifiesta su interés de dominar, el hablar del hombre-filósofo se conoce como la dialéctica y evidencia su deseo de compartir, de liberar.

El método de discutir dialéctico ocupa un papel importante y decisivo para el filosofar, porque abre un camino hacia el *resplandor*, hacia el compartir la búsqueda de la claridad, y, obliga a autoconocerse y reconocer al otro como un igual. Quien filosofa obtiene una vida práctica, feliz y placentera, gracias al conocimiento primordial: la virtud. Sócrates dijo que, sólo a través de la dialéctica se alcanza lo mencionado anteriormente; que cuando se *habla* con el otro, en conjunto se debe buscar la claridad. En un diálogo le dice Sócrates a Critias: "Pero, mi querido Critias, obras conmigo como si tuviese la pretensión de saber sobre las cosas que interrogo... Yo busco de buena fe la verdad contigo; hasta ahora la ignoro.". Sócrates empleaba la dialéctica con el fin de examinar el *alma* del hombre, guiarlo al ámbito del conocimiento ético y es a través del diálogo que se puede lograr. (Sócrates: El crítico de la totalidad. José Martín Faz Mora.).

La conversación dialéctica provoca tomar consciencia de las oposiciones que hay entre conceptos, hechos o realidades, pero que se requieren el uno al otro, y que, a pesar de su contraposición se implican sin excluirse. Si se elimina uno de ellos —de los opuestos— desaparece el otro, por ejemplo el sonido surge del silencio, donde está presente uno de ellos se hace evidente el otro, siempre van juntos a pesar de ser radicalmente contrarios, existen por su síntesis; otro ejemplo es el que muestra Hegel con respecto al ser y la nada: "Son dos abstracciones, dos oposiciones radicales, pero sólo existen en la síntesis, en el devenir; mientras se mantengan por fuera del devenir, que es llegar a ser y dejar de ser y estar siendo, es decir ser y no ser a la vez, entonces no son más que dos abstracciones vacías: el ser y la nada, de los cuales poco podemos saber, poco podemos decir, parece que están unidos desde la antigüedad pero nunca se les ha visto por ninguna parte. Eso es lo que llamamos contraposiciones dialécticas. Aquellas que se requieren, que sólo existen positivamente a pesar de ser opuestas. Pero no cualquier contradicción es dialéctica. Si yo digo un disparate con lo cual contradigo lo que está diciendo otro, no puedo salir con lo que pasa es que yo soy dialéctico. Si alguno me dice "hombre, usted está contradiciendo lo que dijo al principio. Y digo: no importa contradicciones hay en todo". No, ése lo que es, es un sofista. No confundamos las dos cosas. A veces se confunden de la manera más extravagante la dialéctica y la sofística." (Arte y filosofía. Estanislao Zuleta.) Debido a la aparición de los sofistas es que Sócrates (o Platón) introducen la lógica para el ejercicio del conversar y así desbaratar el discurso retórico: "Lo primero que Platón formula como lucha contra la sofística, —los sofistas ya llegaron a suponer que no podía haber error, que todo podía ser demostrado o refutado, según la habilidad del expositor—, Platón trata de parar ese vértigo con la teoría de la contradicción: dos proposiciones contradictorias en el mismo sentido, sobre un mismo objeto, desde el mismo punto de vista, al mismo tiempo y en las mismas relaciones, no pueden ser verdaderas ambas, éste es el mínimo que pide. Desde luego al mismo tiempo, porque se puede predicar de un mismo objeto formulaciones contradictorias en tiempos diferentes. Se ha cambiado: es joven y es viejo, pero no al mismo tiempo. En las mismas relaciones, desde luego, se puede formular de un mismo objeto, una proposición contradictoria: decir que es grande, con relación a una hormiga y pequeño, con relación a un elefante, pero no que es grande y pequeño en las mismas relaciones. [...] Lo que Platón formula es que desde el mismo punto de vista, sobre el mismo objeto, en la misma relación y al mismo tiempo, no pueden ser verdaderas ambas; así endurece la piedra fundamental para montar la lógica." (Nietzsche y el ideal ascético. Estanislao Zuleta.) Son cuatro las condiciones de la lógica que otorgan al conversar dialéctico la capacidad de detectar las contradicciones que pueden presentarse en el discurso sobre algún tema u objeto; la lógica obliga al conversar con el otro y con uno mismo, que los conceptos que se empleen tengan un sentido unívoco; convención necesaria para hacer una discusión dialéctica, un conversar que lleve hacia el *resplandor*. Pero debe evitarse considerar que mediante la lógica nos estamos refiriendo directamente a la "realidad verdadera", pues en la realidad, como se explico anteriormente, hay contradicciones, contraposiciones que no se excluyen; son fuerzas que se contraponen por que tienen direcciones distintas, cargas atómicas diferentes, fuerzas catalogadas como positivas y negativas, pero es importante evitar catalogar la *realidad* con estos juicios, pues en la *realidad* no hay positivo ni negativo, se designan sus fuerzas de ese modo por convención. Lo positivo o negativo sólo están en el juicio humano. (Arte y filosofía. Estanislao Zuleta.) Un ejemplo más sobre la contradicción dialéctica se halla en la relación vida y muerte, en tanto que en su choque se manifiestan ambas. Quien se cree poseedor de la "verdad", dispone del lenguaje y del discurso, empleando el "juego de palabras", como herramientas para convencer, persuadir al otro. En el "juego de palabras", el retórico, cae en múltiples contradicciones excluyentes, que generalmente pasan desapercibidas, tanto para aquel que las emite, tanto para el que las escucha, que, embelesados por el discurso, lo *digieren* sin siquiera detenerse a reflexionar sobre las proposiciones y conceptos expuestos acerca de lo que se está interpellando. Revela lo anterior la ausencia de diálogo, ya que, ni escuchan al otro ni a sí mismos; se "habla" sin siquiera escuchar lo que se "dice". El emisor queda sorprendido —algunas veces lo niega o le es difícil reconocerlo— cuando el receptor pregunta, refuta, cuestiona algo de lo que él emitió y descubre que hablaba sin tener consciencia de lo que emitió; hablaba sin escuchar-se lo que emitía al otro. La dialéctica pide un saber escuchar-se, exige la capacidad de *escuchar*, porque el hablar es escuchar y el escuchar es hablar; esta relación escuchar-hablar conduce al auténtico dialogo que es un compartir.

La conversación dialéctica pide delimitar y especificar el contexto, el punto de vista sobre el cual se va a abordar un tema, objeto, fenómeno para indagar, estudiar e investigar. La delimitación permite, durante la conversación, evidenciar las contradicciones y así, proceder a sintetizarlas o eliminarlas. La eliminación y síntesis de las contradicciones es la vía que lleva al *resplandor*, al *desvelar-me*, pero ¿qué se *desvela*? Se *desvela* la contradicción que reside en el *alma*. Contradicción comúnmente imperceptible para la mayoría (de nosotros), que invadidos por el *afán*, no se detienen un poco para escuchar-se. La conversación dialéctica es un camino que lleva, al hombre, hacia el autoconocimiento, hacia el comprender

y aceptar la imposibilidad que hay para poseer la verdad absoluta. Es un camino que conlleva a escuchar tanto al otro como a sí mismo, siendo este escuchar un hablar para compartir y reconocer al otro como otro: "¿Qué es una conversación? Todos pensamos sin duda en un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía. La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia de mundo. Lo que movió a los filósofos en su crítica al pensamiento monológico lo siente el individuo en sí mismo. La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de la comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro." (La incapacidad para el diálogo. H-G Gadamer.). La conversación es un proceso de transformación, que nos permite encontrar "algo" de lo cual no se tenía experiencia. La conversación es un encuentro, en el cual, se abre un camino para reconocer al otro como el otro y, por ende a sí mismo. El reconocimiento del otro como el otro se denomina como la *alteridad*. De lo anterior se deduciría lo siguiente: la incapacidad para el conversar muestra la incapacidad, en un sujeto, de escuchar-se, de conocer-se y de reconocer al otro como el otro. Incapacidad que deja ver el querer evitar procesos de transformación, en otras palabras es miedo a *desvelar-se*. El sujeto siente pánico de descubrir que su creencia no es la verdad absoluta, que la realidad, el mundo y los otros son independientes de sus creencias.

Hay que añadir con respecto a la lógica que ella desde sí misma es contradictoria. La lógica como operación racional consiste en distinguir lo que es cierto de lo que es falso en las apreciaciones emitidas acerca de un fenómeno. Pero, al reflexionar la razón sobre sí misma, descubre una contradicción, lo cual lo demostró claramente Aristóteles: "La consecuencia, con frecuencia ridiculizada, de estas opiniones es que se destruyen a sí mismas. Pues al afirmar que todo es cierto afirmamos la verdad de la afirmación opuesta, y, por consiguiente, la falsedad de nuestra propia tesis (pues la afirmación opuesta no admite que ella pueda ser cierta). Y si se dice que todo es falso esta afirmación resulta también falsa. Si se declara que sólo es falsa la afirmación opuesta a la nuestra, o bien que sólo la nuestra es falsa, se está, no obstante, obligado a admitir un número infinito de juicios verdaderos o falsos. Pues quien emite una afirmación cierta declara al mismo tiempo que es cierta, y así sucesivamente hasta el infinito." 9 (Aristóteles.). La lógica estructura y da rigor a la dialéctica. La lógica es una herramienta para convenir y delimitar un contexto, lo cual concede precisión y "objetividad" en la comunicación y diálogo con los otros y con uno mismo. La "objetividad" se explica aquí como el obtener juicios que se encuentren *más allá* de las realidades construidas desde lo particular y colectivo, *más allá* del convencer-nos, es un salir-se de que lo que se "cree" y considera sea la verdad (absoluta). La lógica es un medio para comprender y darse cuenta que, la realidad y las cosas *no son la medida del hombre*. La lógica al igual que la ciencia, estructuran un *lugar común*, un consenso. Estructurar un consenso posibilita, al hombre, poder abordar, estudiar, investigar la realidad, como "estática", puesto que la naturaleza de la realidad es dinámica, variable, cambiante e impredecible, como lo es cada uno de nosotros. Se acuerda y piensa así, con el otro y con uno mismo, para establecer los fenómenos de la realidad como "estables" y de este modo explorarlos. La lógica y la ciencia son herramientas que el hombre inventó para lograr "conocer" algunos aspectos de la realidad, y el consenso otorga tomarlos como "estables". Es un error llegar a esencializar el consenso, lo convenido, y calificarlo como permanente, inmutable, "divino", la realidad absoluta: "También en esa crítica está, por supuesto, que no hay que engañarse sobre los signos estables por medio de los cuales tratamos de pensar y no tenemos otro medio de pensar, es decir, no podemos pensar sobre la variabilidad permanente, porque entonces no podríamos ni siquiera hablar de nada; quiero decir que si todo se transforma sin cesar, no tengo ni siquiera la posibilidad de hablar de nada, por que la palabra que empleo para designar algo ya no la designa en el momento en que la empleo, porque hay una estabilidad de los signos que contrasta con una movilidad de los significados; eso, según Nietzsche, no es contra la lógica, es la lógica. Las ilusiones que se haga la lógica, sus prejuicios, su esencialismo, su pretensión de desinterés, es lo que Nietzsche condena. Pero todos sabemos que formulamos —para ser bien burdamente simplistas— asuntos en los cuales no expresemos nuestra posición, ni nuestros temores, sino que nos referimos exclusivamente, por ejemplo a cantidad; decimos que: dos más dos son cuatro —desde luego que todos sabemos que dos puñaladas más dos puñaladas son ya demasiada cosa, mientras que dos caricias más dos caricias son todavía poca cosa, pero si ponemos entre paréntesis este aspecto del asunto, tenemos que seguir afirmando que dos más dos son cuatro, sean lo que sean." (Nietzsche y el ideal ascético. Estanislao Zuleta.). La máxima expresión del consenso es el lenguaje, el cual es un mediador, un código convenido

para la comunicación con los otros, con uno mismo. Pero los códigos convenidos no son la *cosa en sí*, el lenguaje no es el *ser mismo*; las palabras y signos son una representación y una manifestación (un mostrar) de las "cosas", del *ser*. Sin embargo, algunos hombres caen en el error de esencializarlo. El lenguaje es la manifestación del *ser*, consiguientemente es un error considerar que el lenguaje es el *ser*, la *cosa en sí*.

El hombre, nos dice Camus, abriga un desesperado *apetito* de concebir lo absoluto como pensamiento y "este apetito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano." (El mito de Sísifo. Albert Camus.). El hombre juzga que, al reducir los fenómenos del mundo, la realidad, a su razón, a su pensamiento, es la verdad absoluta: "Para un hombre, comprender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. El universo del gato no es el universo del oso hormiguero. La perogrullada "todo pensamiento es antropomórfico" no tiene otro sentido. Del mismo modo, el espíritu que trata de comprender la realidad no puede considerarse satisfecho salvo si la reduce a términos de pensamiento." (El mito de Sísifo. Albert Camus.). Los sujetos pretenden instaurar, cada uno a su manera, el consenso –la inmovilidad- como la verdad absoluta. Tal instauración les hace "creer" que conocen y que tienen el poder para controlar y predecir "la realidad". Tal pretensión evidencia que el interés de "conocer", en algunos sujetos, se dirige hacia el dominar. El conocimiento se instrumentaliza para obtener poderío sobre los demás, por tal razón, la acumulación de información se considera como obtener "poder": El "poder" de fantasear que se está por encima de los otros, del mundo. El hombre que ha acumulado gran cantidad de información imagina tener la capacidad de controlar y predecir "todo". Pero esta creencia es absurda, es pretender lo imposible y además deja al descubierto el temor, la impotencia para aceptar la naturaleza de las cosas y de sí mismo, que es el cambio constante y, en consecuencia la imposibilidad de tener un control y predicción absolutos. Reducir la realidad a la medida de la lógica, de la ciencia, del pensamiento y hacer de tal reducción la verdad absoluta, es la crítica que hace Nietzsche: *El hombre no es la medida de todas las cosas*. El hombre sólo comprende la realidad desde sí mismo. Pero al hacer de tal comprensión la verdad absoluta, reduce la realidad a su medida, y así, queda preso del *imaginar que cree que sabe*. El *imaginar-se que cree que sabe* dirige al hombre a emplear acciones defensivas, evasivas, agresivas, con todo aquello que cuestione y refute su creencia. El emplear acciones defensivas patentiza el temor, la impotencia e incapacidad de los sujetos para aceptar la incertidumbre de la realidad y de su existencia (son incontrolables e impredecibles), temen descubrir que están inhabilitados para poseer la verdad absoluta. Lo anterior permite dilucidar el miedo que hay para conversar y para conocer, puesto que es imposible poder controlar las consecuencias que provoca el conocer en cada uno de nosotros; es imposible predecir, cuando se conversa, cual será el resultado. Es imposible saber de antemano que es lo que el otro me va a mostrar y los efectos de esto en mí. De ahí que la mayoría de los sujetos, sin percibirlo sean tiranos, desean que el otro siga ciegamente los planteamientos que emiten, y para lograrlo someten al otro, atemorizándolo, manipulándolo o chantajeándolo y así, mantener la creencia de que tienen la verdad absoluta, de la superioridad de su planteamiento, porque no lo refutan; pero al tirano " como todo el mundo le teme, no sabe nunca quién está de acuerdo con él y quién no está de acuerdo con él, porque todos proclaman que están de acuerdo con él ya que si no lo hacen los mata, y así el tirano nunca puede saber en qué medida es aceptado, o simplemente temido, porque para ser reconocido por otro, es necesario, ante todo, reconocer al otro como un igual." (Nietzsche y el ideal ascético. Estanislao Zuleta.). Es preciso aclarar que para que existan tiranos deben existir sumisos. Escudriñemos un poco nuestra vida diaria y ahí, nos podremos encontrar como tiranos o sumisos de acuerdo a las circunstancias y las relaciones que se dan con los otros en espacios como el aula de clase, el barrio, la oficina, la casa; en las relaciones interpersonales y sobre todo en aquellas que llamamos amistad, noviazgo o matrimonio. En las relaciones al interior de la familia como padre, madre, hijo, hermano; en el lugar de trabajo, ya sea como jefe o subalterno. Y de uno u otro modo somos *asesinos* o *asesinados*, según sea el sitio que se ocupe cuando no se escucha, al ridiculizar, al patologizar, al someter con las notas, con el cargo, con el dinero. Se *asesina* cada vez que manipulamos afectivamente o económicamente al otro.

La historia de la humanidad es prueba contundente de que el hombre esta inhabilitado para llegar a conocer algo absolutamente. La crisis de un paradigma, ya sea particular o colectivo, cambian la interpretación de la "realidad", de lo que se ha construido como verdadero: "¿De quién y de qué puedo decir, en efecto: "¡Lo conozco!"? Puedo tocar este mundo y juzgar también que existe. Ahí termina toda mi ciencia y lo demás es construcción. [...] En psicología, como en lógica, hay verdades, pero no hay verdad."(El mito de Sísifo. Albert Camus.). No se debe perder el sentido que la lógica es un arreglo convenido para poder discurrir sobre "algo" mediante el lenguaje y así evitar caer en contradicciones con respecto al tema sobre el cual se indaga, sin esperar que lo resultante sea la verdad absoluta, sea la definición total del objeto de estudio. El imaginar tal logro es en sí un error. La lógica misma demuestra que

la razón es insuficiente para abarcar la realidad. En una discusión se debe indagar hasta llegar al punto en que la lógica y la razón se agoten, lo cual *abre* una nueva visión de la realidad, pues "Todo lo que se puede decir es que este mundo, en sí mismo, no es razonable." (El mito de Sísifo. Albert Camus.). Y tal apertura hacia la no-razón enseña a observar la realidad y el mundo desde una mirada especial: el *nous*. Aristóteles considera a la visión *noética* como *epistème kai nous*: ciencia y visión, que es la forma suprema del conocimiento: la sabiduría. El *nous* es el elemento fundamental para lograr una aprehensión más plena del mundo. El desarrollo de el *nous* permite tomar las decisiones más adecuadas para encontrar la felicidad. Aristóteles denominó la vida que se sustenta en la visión *noética*: *bios theoretikós*, la vida teórica, que es la vida más práctica. El *nous* es el saber supremo. Julián Marías comenta que, a veces se lee o se indaga sobre algo y no se está *viendo*, se articulan silogismos y argumentos, pero no se *ve lo que se quiere decir* en tanto que "Olvidaron algo muy importante: y es que evidentemente, las mayores partes de los silogismos no se piensan, proceden de algo de intuición, de una visión, que esto justamente lo sabe muy bien Aristóteles. Precisamente por eso dirá que la forma suprema del conocimiento, la sabiduría, la *sophia*, es *epistème kai nous*, ciencia y visión. La visión es capital, es justamente lo que nos inclina a la realidad y nos obliga a trabajar sobre ella. Pero si no hay esa visión capital, falta el elemento fundamental. [...] *El uso de la lógica es algo fantástico*. Sí, pero la lógica es simplemente un instrumento, es un instrumento para buscar la verdad, es un instrumento para encadenar las verdades, para inferir unas de otras, eso es importante. Es importante, sí, pero no se olvide el *nous*, no se olvide esa visión." (Los estilos de la filosofía: Aristóteles. Julián Marías.).

La conversación dialéctica *cuida y sana* el *alma* del hombre porque elimina las contradicciones de los contrarios opuestos que moran en ella, entendiendo la eliminación de la contradicción no como la supresión de uno de los opuestos sino como la integración de estos (síntesis), por ejemplo, la contradicción que se encuentra entre el dolor y el placer no se soluciona suprimiendo el dolor o el placer, pues al suprimir un opuesto es negar algo que se encuentra presente como unidad. En Marx y en Nietzsche, cada uno desde su perspectiva, muestran en sus obras la búsqueda para eliminar las contradicciones construidas por las diferentes tradiciones, dogmas y creencias, ya sean, religiosas o científicas, entre el idealismo y el materialismo, entre la razón y el sentimiento. Marx en sus "Tesis sobre Feuerbach", en la tesis número 4 dice que, la autoenajenación religiosa ha desdoblado el mundo en dos partes: un mundo religioso, imaginario y otro real. Feuerbach planteó disolver el mundo religioso llevándolo a su base terrenal (disolverlo no suprimirlo), pero que él no se dio cuenta que aún faltaba lo principal; el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme como un reino de las nubes independiente, muestra el desgarramiento y la contradicción de la base terrenal consigo misma, por lo tanto hay que comprender la contradicción que se encuentra en ésta y luego *revolucionarla prácticamente* eliminando la contradicción. "Por consiguiente, después de descubrir, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla." Hay que entender la "revolución" en Marx como el dinamismo de la actividad sensorial humana, que permite una actitud reflexiva-crítica frente a los estímulos que el sujeto percibe, resultado de su interacción con los otros y el mundo, desencadenándose la generación de respuestas indeterminadas e impredecibles. Nietzsche plantea en el Zarathustra, en los discursos "De los de detrás del mundo" y "De los despreciadores del cuerpo", la contradicción que hay entre la razón y el corazón, entre lo celestial y lo terrenal, entre el cuerpo y el alma, a lo cual dice, que el cuerpo y el alma son lo mismo, que hay que hacer de lo terrenal un paraíso y que la razón no debe dedicarse a reducir el mundo a su medida, apartando el corazón, ya que lo único que crea es confusión. Los dos hablan e insisten que el conocimiento debe tener un sentido práctico que nos conduzca a ser mejores hombres, que nos guíe a obtener la libertad y la felicidad.

Generalmente el hombre tiende a suponer que suprimiendo uno de los opuestos, resuelve el problema que genera la contradicción en su *alma*, y esto le deja un vacío, que lo compensa inventando y aferrándose a "paraísos". El sujeto cree que llena la supresión de un opuesto imaginando diversas realidades de diferentes índoles, ya sean de naturaleza intelectual, moral, religiosa, o científica, pretendiendo así, "salvarse" de asumir con entereza su existencia. En otras palabras, el hombre ha construido estas realidades para llenar el vacío resultante de su fragmentación, intentando evadirse del problema que genera indagar y profundizar sus creencias, a la luz de una existencia práctica. El sujeto imbuido en la certeza de sus construcciones, evita la duda y la indagación, ya que llevan hacia la pregunta crucial "entre lo que imaginamos saber y lo que sabemos realmente", nos dice Camus; tal evitación induce al sujeto a acomodar y simular, el conocimiento, el sentimiento y la experiencia particular, que "si las pusiéramos a prueba verdaderamente trastornarían nuestra vida" (El mito de Sísifo, Albert Camus). El querer construir una realidad familiar y tranquila, produce una realidad imaginada y una existencia intranquila. Porque sólo es familiar lo que se conoce y, es doloroso aceptar que, si se pudiese decir que hay un conocimiento de

algo es con referencia a su pasado. El presente siempre será incierto. Sólo cuando un hombre elimina la contradicción que reside en su *alma*, logrará la síntesis de los contrarios y, al trabajar en el desarrollo de el *nous*, la visión, podrá percibir así, la realidad, su realidad, desde una perspectiva práctica: El hombre purifica su *alma* cuando logra que los opuestos que moran en ella conversen entre sí. Por esta razón la palabra con la facultad de sanar, es aquella que logra esclarecer, al sujeto, que la enfermedad radica en la incapacidad para dialogar consigo mismo, que la enfermedad permanecerá entre menos se conozca y, no descubra desde sí mismo que es lo que le acarrea el sufrimiento que padece.

En el diálogo "El sofista o del ser" de Platón, se describe el procedimiento y resultados de la dialéctica, a saber: se interroga sobre las cosas que cree saber y conocer a un hombre y, escuchando atentamente su discurso se comparan las opiniones, para hacerle ver que se contradicen sobre el objeto tratado en las mismas relaciones y bajo los mismos puntos de vista, al conscientizarse de las contradicciones de su discurso, *el hombre se hace severo consigo mismo e indulgente con los demás*. Le hace abandonar la elevada posición que él imaginaba que tenía, purificando así el *alma* de los obstáculos que le impiden aprender y conocer. La refutación arranca todas aquellas opiniones que no permiten llegar a los verdaderos conocimientos. La conversación dialéctica le enseñará a tal hombre a *reconocer que no sabe más que aquello que sabe y nada más*. El método de la refutación es la más grande y poderosa de las purificaciones, porque libera el *alma* del hombre de contradicciones y opiniones falsas, y sobre todo, de la ignorancia más grande, la de *imaginarse saber que sabe lo que no sabe* y la de *creer que posee la verdad absoluta*. (Diálogos: El sofista o del ser. Platón).

Se podría decir entonces, a manera de resumen, lo siguiente: Quien está convencido de que posee "la verdad absoluta" (de algo), carece de la capacidad para dialogar, es incapaz de reconocer al otro como otro, como un igual: no lo escucha; para él, todo aquel que lo refuta, cuestiona o duda de sus postulados, es alguien que se encuentra errado y sus opiniones son un síntoma de su "ignorancia": Quien se estima poseedor de la verdad no dialoga, impone su postura a como de a lugar, su interés se encuentra lejano de compartir; su interés es dominar al otro y, su discurso se encamina hacia tal objetivo, pues para él el "conocer" es "poder", el "poder" de imaginar-se que controla y predice la realidad y al otro; es el "poder" para creer que lo "real" es inmóvil. El hombre que transcurre su existencia con la actitud de conocer con el interés de dominar es un sofista, hundiéndose en el estado de ignorancia más grande: *el de imaginarse que sabe lo que no sabe*. Hay que aclarar que la ignorancia no es un estado de carencia, es un estar inundado de opiniones y creencias en las cuales se confía porque sí y se aceptan ciegamente sin ninguna crítica, duda o pregunta. Ellos digieren con voracidad sin degustar lo que se consume, lo importante es llenarse a como de lugar de información para convencerse de que se "sabe". Sócrates le decía a Gorgias: "Gorgias, aquí puedes traer a los siete sabios de Grecia, puedes traer a Pericles, puedes traer además todos los griegos juntos y hacer que todos juren que tú tienes la razón y sin embargo, Gorgias, eso no demuestra nada; lo que tú sostienes lo tienes que demostrar tu mismo." (Diálogos: Gorgias o de la retórica. Platón). Se refugian –los sofistas- en la tradición, en los autores, como determinantes de la "verdad", los convierten en dogma, se enajenan, los consumen sin cuestionarlos, sin dudarlos y, en las conversaciones la cita de un autor es "la verdad". Se hace de la fidelidad a un autor una garantía de verdad. "El dogmatismo siempre tiene esa característica, cree que la fidelidad a un fundador es un criterio de verdad, y que por lo tanto es el emisor el que determina la garantía de verdad de un texto." (Arte y filosofía. Estanislao Zuleta.). Esta actitud frente al conocimiento evidencia la *incapacidad de saber que no se sabe*; actitud que difiere de la que mantiene aquel hombre que filosofa, de aquel que sigue un camino para el desvelamiento, del autoconocimiento. Actitud que le concede la capacidad de reconocer al otro como otro y lo evidencia en el diálogo, el cual en él es un compartir-se no un imponer-se, es *un decir y un dejarse decir*, 12 que abre una vía hacia la transformación. El conocimiento, para el filósofo, es práctico, útil para la vida y lo conduce hacia la felicidad y el placer, es *un camino que se recorre amorosamente* para el *cuidado de su alma*, para librarla de las perturbaciones que residen en ella, de ahí que el *conócete a ti mismo* sea el conocimiento más importante para lograrlo.

La filosofía y la psicología están íntimamente relacionadas, pero se han separado a causa del paradigma reinante, que es positivista y, cuyo interés es el de afirmar-se, comprobar-se, las hipótesis planteadas y, se le suma el carácter monológico de su discurso. La construcción de un discurso monológico es de tipo reduccionista para las ciencias que abordan lo humano puesto que: *el hombre es un ser de lenguaje*, de diálogo; y por lo tanto las ciencias de lo humano se deben caracterizar por su capacidad de dialogar. Es patético escuchar que: "las ciencias humanas se deben humanizar", "las propuestas de una psicología más humana", etc., planteamientos que evidencian una contradicción lógica, pero que por el afán que nos invade, generalmente pasan de largo y no se profundizan lo suficiente "por que no hay tiempo". Considero

que es de suma vergüenza para nosotros, hombres que estudiamos, enseñamos, investigamos el ámbito de lo humano en su aspecto psicológico, el dejar de lado el indagar y profundizar nuestras metodologías, teorías, aplicación e intervención que efectuamos sobre lo humano. El emplear teorías, métodos, técnicas, sin tener en cuenta la relación del contexto e historia en que surgen es obviar y negar que, cada contexto comprende problemáticas y situaciones particulares en lo referente a sus aspectos políticos, económicos, sociales y con imaginarios y construcciones sociales que, influyen de sobremanera en la construcción de sus postulados. Incurrir en tal falta evidencia el afán y la incapacidad para investigar, conocer y dialogar con el contexto. Es un *sofisma* pretender dar solución a problemáticas con discursos descontextualizados.

Sigamos profundizando y aclarando con respecto a si el psicólogo es un sofista (retórico) o un filósofo en el ejercicio de su profesión y en su existencia. Generalmente se tiende a separar la vida de la profesión como si fuesen dos cosas que se excluyeran (algo muy esquizofrénico). En cualquier actividad que el hombre realiza se manifiesta la actitud y sentido de existencia, su ser. No se pueden desdoblarse. Dicho de otro modo, el ser retórico, sofista o filósofo es una actitud existencial, una forma de vivir, no es un procedimiento metódico que se puede emplear de acuerdo a las circunstancias, un artefacto que se puede colocar o retirar cuando se desee; de ahí que el hablar desvele la actitud que cada uno de nosotros tiene frente a la existencia. Recordemos que, el sofista (retórico) carecen de capacidad para dialogar a diferencia del filósofo.

Conozcamos aspectos de algunos hombre-psicólogos en sus diferentes campos de acción y, conocer la incapacidad para el diálogo que manifiestan, esclareciendo así, la actitud sofista que tienen. En las instituciones educativas encontramos al hombre-psicólogo en el papel de docente y directivo. Es bien conocido por nosotros la incapacidad para el diálogo que reside en la mayoría de ellos: "El que tiene que enseñar cree que debe y puede hablar, y cuanto más consistente y sólido sea su discurso tanto mejor cree que puede comunicar su doctrina." (La incapacidad para el diálogo. H-G Gadamer.). Se desconoce al estudiante como un ser pensante y crítico, se le despoja y obvia sus conocimientos previos u obtenidos fuera de la institución: la posición que se aleje de las posturas del docente, de lo instituido, se considera "patológica". La patologización del otro es un argumento de "poder" que permite ocultar la incapacidad para el diálogo en algunos hombres-sofistas que se dicen llamar psicólogos. La incapacidad de este tipo surge de la estructura monológica de la "ciencia moderna", al estipular que el conocimiento y el saber se deben impartir como si los estudiantes fuesen una *tabula rasa*. Se podría inferir que el docente "habla sólo", siendo la opinión del estudiante un ruido. Creo que por esta razón se separó a la ciencia de la filosofía, puesto que la filosofía con sus indagaciones y cuestionamientos es un ruido molesto para el actor que presenta su monólogo y hay que callarla a como de lugar, en otras palabras, suprimen el diálogo. El estudiante que en su intervención y postura evidencia alguna contradicción o incongruencia en el discurso del profesor, podrá esperar represalias posteriormente (represalias que van desde un gesto, una burla pública, comentarios, hasta la pérdida de la materia.). Tales actitudes en un hombre-psicólogo se contraponen a lo que estipulan las diversas teorías del aprendizaje, y además evidencia el lamentable estado de incapacidad para llevar a la práctica lo que se conoce: ¿Para qué sirve el conocimiento adquirido sino se lleva a la práctica?

Las instituciones educativas "venden", cada una, un perfil de psicólogo, una misión, unos objetivos; que desde otra mirada son un adorno que encubre la imposición de un *deber ser*: "al estudiar en nuestra universidad será usted así". El tener un objetivo instaurado al enseñar anula el diálogo y el docente pasa a ser un dictador; esto no quiere decir que tener un programa estipulado sea de por sí una tiranía; la tiranía de un programa académico reside en la anulación de la incertidumbre y el dinamismo que desencadenan el conocer, y no se puede obviar que el conocer trae como resultado el aumento de la ignorancia, nos diría Popper, en tanto que aumentarían las preguntas sobre un tema. Siguiendo a Popper se diría entonces: el profesional de algún área es el más ignorante con respecto a ésta; dicho precepto es contrario a lo que se "vende" en las instituciones y que se ha construido socialmente: el título profesional legitima, al que lo obtuvo, un saber, y, la mayoría de sujetos están convencidos de que así es, consideran que al recibir el título se convierten en psicólogos: ¿Será que el cartón alberga algún poder mágico? El "conversar" con personas convencidas de la "magia del cartón" es improductivo, asimismo evidencia este convencimiento un pensamiento supersticioso. Por consiguiente el título representa un amuleto que: "va a mejorar mi futuro", "me legitima y certifica que sé algo", "me va a abrir puertas", "me hará ser alguien en la vida", "va a mejorar mi vida", "me permitirá tener la vida que siempre soñé"; de ahí la importancia del convencer, lo más posible, al colectivo, sobre el poder mágico del cartón, ya que si la mayoría cree en lo mismo, hay la necesidad de colaborar unos con otros para que la creencia sea real; colaboración caracterizada para y

por eludir el desarrollar una visión profunda y crítica de los discursos aprendidos y legitimados, en otras palabras, se busca el hablar sin decir nada. Gracias a tal búsqueda se vive en y con el afán de acumular información, lo cual ha dirigido a los sujetos al no profundizar lo que se consume, generándose como consecuencia profesionales carentes de ideas claras acerca de lo que dicen, pues hablan confundiendo y descontextualizando las teorías, postulados y conocimientos que, distan generalmente del contexto y realidad en la cual los aplican; el sentido monologal del conocimiento, en ellos, muestra su incompetencia para escuchar el contexto y sus necesidades, y si no hay una escucha adecuada la respuesta será inadecuada, y, tienden a acomodar la realidad a sus modelos, los instauran sin dudar porque están llenos de seguridad, ya que su amuleto –el cartón- los protegerá de cualquier espíritu maligno que los cuestione.

El hombre que ha estudiado, independiente del aumento de su ignorancia, ha obtenido una información acerca de una profesión u oficio, lo cual le acarrea ser responsable al momento de aplicar su conocimiento. Sócrates explica que si un hombre no efectúa su oficio bien obra *mal*, ya que conociéndolo no lo hace como es: "¿Qué es lo que forma un buen médico? ¿No es la ciencia de curar las enfermedades, como la del mal médico es la de no curarlas? ¿Quién diremos se puede hacer mal médico? ¿No es claro que el hombre que, en primer lugar, es médico, y que en segundo, es buen médico? Porque es el único capaz de hacerse mal médico. Nosotros que somos ignorantes en la medicina, podremos cometer faltas, pero jamás nos haremos malos médicos, puesto que no somos médicos." (Diálogos: Protágoras o de los sofistas. Platón). Consecuentemente los hombres que han estudiado psicología y no obran como tales en su labor ¿qué denominación recibirían desde la visión Socrática? Pero para dar una respuesta, antes se tendría que esclarecer si son psicólogos y de esta manera sí poder emitir la respuesta con más precisión: Hombres que cometen faltas o malos psicólogos. El sujeto que ha estudiado psicología alberga conocimientos de diferentes aspectos del hombre en cuanto a: el desarrollo y procesos mentales, aprendizaje, comportamiento, conducta, construcción de la realidad, entre otros; conocimientos que exigen un compromiso y comprensión hacia sus semejantes y hacia sí mismo. El hombre que ha estudiado psicología, y es deficiente su capacidad para reconocer al otro como otro, es una incongruente con su oficio. El psicólogo incapaz de dialogar, es un *mal* psicólogo. El conocimiento no tiene un horario para su aplicación, permanentemente éste debe llevarse a la práctica en el transcurrir de la vida. En la mayoría de instituciones educativas hay carencia de auténticos hombres-psicólogos para la enseñanza de la psicología y ¿quién no es "algo" cómo lo puede transmitir a los demás? Son necesarios hombres que incentiven la importancia del *conócete a ti mismo*, del reconocer al otro como otro, de la conversación dialéctica; hombres que inciten a que el estudiante descubra el placer y la felicidad que genera la práctica del conocimiento para la existencia, no obstante la mayoría de hombres que han estudiado psicología se encuentran en estados de contradicción entre la teoría, la práctica y el modo en el cual llevan su existencia y *nadie puede dar de lo que no tiene* a los demás y a sí mismo. Las "buenas" intenciones en ciertas circunstancias carecen de validez. ¿Cómo es posible que en la gran mayoría de las facultades de psicología no se lleve a la práctica pedagógica los conocimientos sobre el aprendizaje y la enseñanza? Es desde nuestras facultades de psicología donde se deberían generar espacios para el conversar, para el encuentro de lo humano, para demostrar con hechos que, el conocimiento de los procesos psíquicos y de aprendizaje, son prácticos para la enseñanza. El no llevar a la práctica lo que se conoce, manifiesta la condición sofística y retórica de aquellos que conforman algunas instituciones, en tanto que hablan sin decir nada, ya que su hablar no es un demostrar sino un convencer. Otro espacio en el que se puede evidenciar la actitud sofística y retórica, es cuando se encuentran varios psicólogos y, sobre todo si los congregados pertenecen a diferentes escuelas y enfoques. Cada uno de ellos defenderá a capa y espada su visión como si fuera la verdad absoluta, saldrán a relucir mientras "conversan" los juicios patológicos y los diversos síntomas que compila el DSM, con el fin de desvirtuar la postura del otro; de lejos parecerán apasionados y sumergidos en el tema, pero, lo más seguro, no estarán ni escuchando ni compartiendo; cada uno, a lo mejor desea imponer-se sobre los otros a como de lugar.

Quizás uno de los campos más polémicos de la labor del hombre-psicólogo es en la intervención terapéutica y clínica, en la que generalmente se cataloga al otro –el paciente- bajo una serie de parámetros que estipulan si es normal o anormal, sano o insano, tomando como marco de referencia, para emitir dichos juicios, una realidad construida, un consenso que se esencializa. Es tal vez en la terapia donde se puede ver con mayor claridad si el psicólogo es un retórico, un sofista o un filósofo. En esta actividad, el hombre-psicólogo, exterioriza su capacidad de conversar auténticamente, de reconocer al otro como otro. El terapeuta, de acuerdo a su actitud interior, será para el consultante un guía hacia la "normalidad" instaurada por los "hombres sanos", en el caso del sofista, ya que en el filósofo será un guía que abra un camino hacia la incertidumbre, resultado del encuentro entre dos seres iguales, con su verdad y su realidad particular, y así buscar juntos la claridad que permita alcanzar una existencia gratificante; el encuentro

terapéutico irá más allá de las denominaciones de normal, anormal, enfermo, sano. Considero que la mayoría de "hombres-psicólogos" han indagado superficialmente las concepciones y construcciones de: la realidad, la salud (mental), lo patológico, lo sano, lo normal, siendo esta indagación una labor filosófica. En algunos casos se podría hasta decir que buscan convencer al consultante de que está enfermo, con tal de confirmar el diagnóstico. No se pueden dejar de lado el interés y el deseo, puesto que estos acomodan y distorsionan la interpretación de los hechos, lo cual es un obstáculo para escuchar y reconocer al otro. Se olvidan que delante sus ojos se encuentra un semejante que padece de un sufrimiento, dolor, confusión. La psicología instituida, al dejar de lado la filosofía, para considerarse ciencia, se aparta de la concepción de terapia como un camino para cuidar y eliminar las contradicciones que residen en el alma del hombre, las cuales producen una interpretación inadecuada y un diálogo difuso con el entorno. Cuando le aquejan las contradicciones a un hombre en su *alma*, éstas lo dirigen a centrarse de sobremanera en sus ideas, dificultándole el escuchar a los otros y a sí mismo, siendo este estado de incomunicación el que lo lleva a buscar ayuda. (La incapacidad para el diálogo. H-G Gadamer.). Se podría seguir enumerando gran cantidad de aspectos en la labor del hombre-psicólogo para seguir indagando acerca de su actitud frente a la vida y este no es el tema del escrito.

Es necesario que cada uno de nosotros deje el afán de lado, así sea por un momento, para reflexionar acerca de la importancia que reside en la actitud con la cual llevamos nuestra vida y profesión, y con sinceridad reconocer la dirección de nuestros intereses. Es urgente forjar una actitud que permita abrir un camino hacia el reconocimiento y encuentro del otro como otro y de uno mismo mediante el conversar. Debemos aprender a conversar auténticamente, de modo que juntos nos colaboremos para llegar a obtener claridades, resplandores y desvelamientos con respecto a la realidad, sobre nuestra existencia y en nuestra profesión que, siempre serán cambiantes por más de que creamos lo contrario. Y así, poder ir haciendo, gracias al conocimiento, una existencia sumergida en el placer más grande: la felicidad.

Este texto es una invitación para que cada uno de nosotros indague sobre la actitud y responsabilidad que ejerce hacia su existencia, a los otros y su compromiso profesional, ya que sólo cada uno de nosotros es el que debe desvelar-se y esclarecer si es un sofista (retórico) o un filósofo, y así, reconocer, cada uno, si la labor y práctica que realiza, es la más adecuada para atender e intervenir en las problemáticas de su contexto.

*Bucaramanga, septiembre 13 de 2004.
(Bogotá, Bucaramanga, octubre de 2004. Correcciones y ampliación.)
(Bucaramanga, marzo de 2005. Correcciones y ampliación.)*

Notas

* Agradecimientos a: Julio C. Spinel, Leonardo Rodríguez, Jaime Acevedo, por la revisión del texto, sus aportes y correcciones.

1 Parménides consideraba que: la *esencia* es estática y la apariencia cambiante, en tanto que para Heráclito las dos son de naturaleza cambiante, dinámicas.

2 *Aletheia* se traduce al latín como *veritas*, verdad, la cual lleva la connotación de "verificación", lo que es contrario a la concepción griega de verdad la cual es la claridad, el resplandor que permite percibir la realidad más nítidamente.

3 Con esto no pretendo cuestionar la cultura judía ni cristiana, sino esclarecer que fue Roma la que tomo, interpretó y acomodó tales tradiciones; en otras palabras, la tradición judeocristiana no es nuestra tradición, nuestra tradición es la visión y construcción romana que hubo de ésta.

4 Extraído de la introducción del texto: "Sobre la felicidad" de Epicuro.

5 Extraído de la introducción del texto: "Sobre la felicidad" de Epicuro.

6 Traducción de M. Heidegger, la cual aparece en su escrito de "El camino al habla".

7 El sofista enseñaba hacer uso de la retórica, de ahí surge el que los llamen y se conozcan como retóricos.

8 "Dos proposiciones contradictorias sobre el mismo objeto, al mismo tiempo, desde el mismo punto de vista y en las mismas relaciones no pueden ser verdaderas ambas." (Diálogos: El sofista o del ser. Platón.)

9 Citado por Albert Camus, en "El mito de Sísifo".

10 El subrayado es mío.

11 La autoenajenación que plantea Marx es con respecto a que el hombre crea y asume concepciones, toma personajes de cualquier índole y de importancia histórica, para evitar asumir la vida con una responsabilidad propia. Marx no crítica la religión, ni el misticismo, hace crítica en que el hombre los use para vivir *drogado* y no para estimular el dinamismo de su existencia. Es mas, con respecto a lo religioso, era un gran admirador de los cristianos primitivos. En la tesis 9 sobre Feuerbach dice: "La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica."

12 La incapacidad para el diálogo. H-G Gadamer

Sociedad

Presentación sección "Sociedad" Consejo de Redacción de Acheronta

En **Oficinas de expressão e violência urbana: o gênero literario como pretexto**, *Eugênia Correia Krutzen* aborda el problema de la violência urbana por la vía de "*um artifício: considerar o relato como literatura oral, a descrição do incidente violento convertendo-se em anteparo para se trabalhar o tipo de sustentação argumentativa / retórica predominante*", buscando relevar ahí "*o modo como incluímos ou insertamos nossa 'bela alma' quando descrevemos assaltos e crimes cotidianos*". "*Nosso alvo é contribuir para o desenvolvimento de uma percepção transdisciplinar da violência urbana começando pelo estilo com que são narrados incidentes relativos a esse tipo de acontecimento. Que o leitor confie; não estamos à deriva apesar da abordagem indireta*".

Eugênia Correia Krutzen é Professora do curso de Psicologia da Universidade Federal da Paraíba.
E-mail: echk@digizap.com.br
(Brasil)

En **Ha cambiado (de nuevo) la forma de nacer**, *Sandra Rochel Cabo* analiza la tendencia creciente (en Argentina al menos) a los partos por cesárea. Las siguientes son algunas de las preguntas que se plantea el trabajo: "*¿qué es lo que buscan en realidad los médicos y las instituciones cuando se trata de mejorar la calidad de vida? ¿Se quiere realmente conseguir una mejora en la salud integral de las personas, o estaremos pasando por momentos en los cuales los descubrimientos científicos buscan un fin diferente al de promover la salud?*".

Sandra Rochel Cabo es Lic. en Psicología UBA, Especialista en Violencia Familiar UBA.
Email: sandraroche@yahoo.com.ar
(Argentina)

Oficinas de expressão e violência urbana: o gênero literario como pretexto

Eugenia Correia Krutzen

*"Aonde quer que eu vá, um poeta já passou primeiro, antes de mim."
Freud*

Embora seja fato rotineiro nas grandes cidades brasileiras, ninguém escapa da sensação de se encontrar em circunstância extraordinária quando se refere à violência urbana. Já aconteceu com alguém que conhecemos, já aconteceu com quase todo mundo, mas o espanto é inevitável. Pretende-se aqui propor uma nuance nesse tipo de surpresa. Convidamos o leitor que relata, por exemplo, um assalto à mão armada, a prestar atenção na distância entre três personagens: o modo como se situa enquanto agente da narrativa, o outro "si mesmo", suposto objeto do incidente violento e a terceira pessoa, aquela que pratica o roubo em questão.

Para isso, propõe-se um artifício: considerar o relato como literatura oral, a descrição do incidente violento convertendo-se em anteparo para se trabalhar o tipo de sustentação argumentativa / retórica predominante. Nesse contexto, qual espaço cênico é concedido à pessoa que relata o fato violento? De que modo se leva em conta ao descrever a natureza do próprio acontecimento? Como constrói uma cadeia de regularidades ao recortar como extemporâneo o incidente de violência? Além dos fatores sócio-econômicos de sempre, poderemos considerar relevante o modo como incluímos ou isertamos nossa "bela alma" quando descrevemos assaltos e crimes cotidianos.

Propomos então que o delinqüente, esse oposto de nós – um estranho monstro que rodeia nossas moradas e rouba nosso sossego – não mora tão longe quanto parece. Há uma "amostra" dele em toda identidade, propõe Mendes (2005), exemplificando com as línguas européias mediterrâneas que dizem "nosotros" (espanhol), "nous autre (francês)" ou "noi altri" (italiano).

Esse que nos assalta é um semelhante cuja existência ignoramos, sendo, portanto razoável que, ao nos encontrar, nos retribua com a mesma indiferença. Às vezes, a forma usual de descrevê-lo aproxima-se àquela com que os colonizadores se referiam aos índios: têm alma? São mesmo humanos como nós os seqüestradores e assaltantes? Gente da periferia, de "outros" bairros, aqueles "do interior", o que vêm fazer em "nossa" rua? Mais próximos dos fenômenos naturais, de forças produzidas pelo acaso ou combinação de elementos estratosféricos totalmente independentes de nosso alcance, os relatos aproximam-se – sem que nos demos conta – das produções fantásticas, onde é construída uma verossimilhança entre um determinado estado sobrenatural e a vida cotidiana. Aquele "monstro" surge das trevas da madrugada, de um planeta distante, uma realidade outra, separada, descolada do nosso trabalho honrado, da nossa honesta rotina.

No campo da Literatura Comparada, um tipo de estudo voltado especificamente para as representações do estrangeiro na literatura (relatos de viagens, de exílios, descrições de territórios estrangeiros, por exemplo), a imagologia, (1) tem demonstrado ser impossível haver formação de identidade sem que uma alteridade se construa simultaneamente. No caso do delinqüente, sua imagem parece definida pela distância geográfica, histórica, moral, civil, em relação a um "nós" cuja existência exige essa alteridade. A situação é tão grave e, ao mesmo tempo, tão batida, que nos encoraja a propor: por que não tentar enriquecer a transdisciplinaridade considerando agora o campo dos estudos literários? A violência, então, será considerada transversalmente e para não perder o fio, lembremos: nosso alvo é contribuir para o desenvolvimento de uma percepção transdisciplinar da violência urbana começando pelo estilo com que são narrados incidentes relativos a esse tipo de acontecimento. Que o leitor confie; não estamos à deriva apesar da abordagem indireta.

As oficinas de histórias

Tentando nos aproximar dessa nova acuidade, trazemos alguns fragmentos da experiência com oficinas terapêuticas realizadas em Brasília, no final dos anos noventa com adolescentes e crianças "de rua". O

objetivo principal era incentivar a autoria construindo-se narrativas tanto ficcionais como autobiográficas. O elemento fundamental no processo consistia no vínculo transferencial, partindo-se do relato e comentário de mitos e contos de fada.

Originalmente pesquisa para o doutorado, orientada por Norberto Abreu e Silva (UnB), foi preciso manter como secundários vários fatores que compunham o trabalho e nos propomos agora a explorar um desses coadjuvantes: a questão do gênero literário (ou modo literário) privilegiado nas oficinas, o fato de adolescentes, vivendo na rua, se deleitarem com trechos de Grimm, Homero, as 1001 Noites ou coletâneas folclóricas de Câmara Cascudo.

Trata-se, pois, de um elemento que parece secundário. Se o objetivo era desenvolver a autoria por meio da "degustação" de contos, que diferença poderia haver se era este ou aquele gênero literário? Com certeza, o mais importante era o aconchego construído, o próprio espaço da oficina. No entanto, parece razoável supor – mesmo que não seja pertinente generalizar como prescrição para qualquer trabalho análogo – que ter partido de contos de fada e narrativas míticas trouxe uma vantagem expressiva para essa experiência.

Vida de rua

Trabalhar com população de rua não é tarefa para qualquer pessoa. Somente a análise pessoal de cada um pode elucidar essa escolha pela proximidade com tais condições tão sofridas, onde as certezas se desmoronam a cada instante. Uma das características desse campo, mais próximo do Serviço Social, é justamente a dificuldade em definir do que se trata, o que permitiria contar, classificar os tipos de habitantes de rua, discussão melhor desenvolvida em Correia (1999).

Eventualmente considerados sinônimos de pobreza, e com freqüência associados à violência urbana como uma das suas causas mais visíveis, a situação "de rua" é uma ferida aberta em qualquer grande cidade, principalmente no Brasil. Na teoria psicanalítica, onde procurávamos nos orientar, também não existe uma categoria específica para população de rua. Não se pode afirmar que uma quarta estrutura clínica, diferente do quadro neurose/psicose/perversão seja desenvolvida a partir da experiência de crescer tendo como lar o espaço urbano e sem a supervisão direta de um adulto que assuma essa responsabilidade.

Propomos então como recurso para descrever o que é "pe ssoa de rua", a própria experiência de quem procura tal definição: imagine você, leitor, como se sente alguém que vive um incidente de violência na rua. Certamente se você é brasileiro, já ouviu falar de alguém que foi ameaçado, por exemplo, com uma arma branca. Imagine então a descarga de adrenalina, o medo, sabendo que se pode perder a vida ali mesmo, de verdade, sem nenhum heroísmo ou causa a defender. Para o canivete ir fundo demais, basta que algum acaso leve o agressor a perder o controle.

Todo o esquema corporal da vítima e do agressor se modificam durante o incidente. A adrenalina altera a percepção dos elementos, mas a imagem cênica (aquela estudada pela imagologia), essa não necessariamente é modificada pela experiência.

Em situações assim, estamos desamparados, despreparados, não adianta conversar, é melhor não olhar para o rosto do agressor, não há mediação possível, não há palavra. A vítima está, literalmente, entregue ao olho da rua. A pessoa assaltada está, naquele momento, "sendo" da rua. Isso pode acontecer com qualquer um de nós, o que permite supor: se não é possível deixar de circular nas vias públicas, então, de certo modo, somos todos população de rua. Cada um de nós carrega um pouco d'Isso, dessa situação de desamparo expressa também na compaixão, na solidariedade e identificação que eventualmente também sentimos por pessoas que nos pedem um trocado, um olhar, que nos pedem...

O desamparo também fica evidente nas construções das análises pessoais, no "romance familiar" a que se refere Freud, de modo tão rotineiro que nosso "mito fundamental", o Édipo, relata um personagem que começa a vida entregue ao fluxo de um rio, à deriva, ponto em comum com a população que procuramos definir. Da mesma forma, todo mundo já se imaginou abandonado, achado na lata do lixo, órfão... pagando pecados e penas insuspeitados...

Agora imagine a mesma situação, dessa vez a arma sendo um pedaço de papel, um "formulário", e a expressão neutra do funcionário de plantão. Imagine como se sente alguém que precisa responder certas perguntas – inevitáveis para ter documentos, a escolarização, os cadastros mais banais - e que se apresentam com a contundência, fria, concreta, indiferente, de um canivete: "-Como se chama seu pai?"; "Qual é o seu endereço?"

Sem poder respondê-las, resposta que permitisse encadeamento de uma história de vida, não se tem documentos, não se pode encontrar trabalho, e encontrar alimento e reconhecimento em nossa sociedade ocidental só é possível através da mediação do dinheiro. Imagine como se sente quem não pode reagir a uma ordem tão coesa, que se apresenta de modo tão "natural"... Imagine ainda que o funcionário – ou qualquer um de nós que se apresenta como interlocutor – resolve ir fundo demais, com aquela lâmina branca de celulose apontada, e continua disparando: - Qual a data de seu nascimento, sua idade?

A essa altura é melhor a vítima nem olhar para o rosto do inquiridor, pois não há mediação possível, não há palavra que segure o susto quando a vítima disser que não sabe quantos anos tem. Ou pior, se souber, e disser, pode ouvir: - Que horror!!! Já tem 12 anos e é tão raquítico?? Ou então: - Meu Deus, só tem oito e parece um velhinho!!! E se for adolescente, a questão complica muitíssimo, já que as instituições para menores não aceitam quem já tenha completado 18 anos e... a situação vai ficando cada vez pior se ficar evidente a quantidade e qualidade das experiências que aquele "menor" (e não se diz aquela "criança") já passou...

Por ter estado perto deles tempo suficiente, podemos afirmar que a reação desencadeada envolve adrenalinas e constrangimentos, e a perda do esquema corporal é análoga àquela descrita anteriormente. Um formulário pode ser entendido como estratégia de guerra, um canivete apontado, dessa vez por nós, "neutros" agentes da ordem social.

Lembre-se o som das folhas reunidas pelo funcionário empilhando-as verticalmente e batendo com a pilha sobre uma mesa. Ouça o "bram...bram"... Não parece uma metralhadora sendo armada? Em seguida a pilha de cortantes brancas lâminas é posta em horizontal, o ângulo voltado em sua direção, dessa vez com uma caneta traçando caracteres que, como projéteis, definirão seu futuro...

O fio literário

Bem, mas o que tem isso a ver com o tal gênero literário das oficinas? Uma das coisas conseguidas pelo relato e discussão de narrativas literárias era o rompimento com a naturalidade com que as palavras, símbolos e gestos eram usados. Um termo qualquer, destacado por um participante por qualquer tipo de pretexto era transportado para outro universo de significação, e desse modo, uma certa homogeneidade do simbólico se desfazia por alguns segundos, permitindo um tipo de renascimento. Geralmente havia risos ou choros, esse movimento atingindo as vísceras, confirmando a observação de M. Manonni (1995) com oficinas semelhantes.

Trabalhando com crianças *borderline*, a autora tomava a precaução de acompanhar o relato dos contos com massa de modelar, afirmando que na ausência de suportes assim, o mito poderia provocar distúrbios fisiológicos.

Aqui, então, vamos devagar. As citações geralmente tornam um artigo pesado, mas são extremamente precisas as palavras escolhidas por M. Manonni para descrever esse aspecto visceral das oficinas. Peça ao leitor que não se apresse: deixe o parágrafo seguinte se instalar com todo peso que carrega. Quando uma narrativa faz sentido, ela arranha o corpo, imprime reentrâncias no ser, afetado pelo encadeamento das letras. A hipótese da autora é que esse movimento engendra uma imagem, e que é inevitável que o "eu" se posicione eticamente, cenicamente, frente à construção:

"O que o conto diz faz surgir uma imagem que em seguida desaparece, deixando um vestígio no corpo. O movimento da narrativa dá vida a uma cena e a faz desaparecer no momento mesmo em que ela é vivenciada".(Manonni 1995 p. 96).

A proposta alude à própria "natureza" do literário quando sugere que qualquer escrito - até o formulário mais banal - carrega seu grão de tragédia, pulsa, tem vida, pode matar ou ressuscitar um leitor. Daí a pertinência do suporte tátil, da massa corpórea que torna um verbo coisa tangível.

Não sabíamos se os participantes da oficina eram *borderline*. Não ousávamos diagnosticá-los, embora eventualmente déssemos razão a Richard Bucher, que aproximava situação de rua e psicose.

Sendo "de histórias", as oficinas trabalhavam com a linguagem visando sua dimensão discursiva, relacional, transferencial. O alvo, portanto, não era enriquecer o vocabulário, alfabetizá-los ou contribuir para uma educação moralizante, mas incidir na posição discursiva em que se encontravam, facilitar o movimento nessa posição, o que supõe deslocar uma imagem de corpo, uma representação de si.

Começando pelos personagens: vítima ou agressor, impotente ou prepotente, as formas de reagir às intempéries eram discutidas, classificadas, exemplificadas com humor e leveza. O resultado suposto é que esses exercícios, elaborados no fio das identificações, produziam efeitos na imagem de corpo das crianças, no registro mais arcaico das identificações.

Movimentos discursivos

Observando a produção dos participantes durante o último ano da oficina, constatamos que havia uma transformação, um nítido movimento discursivo, se as histórias de cada participante fossem organizadas em série. Dentre os vários elementos estudados nos cinco estudos da tese, as narrativas iniciais faziam referência a seres sobrenaturais, monstros e forças da natureza indomáveis e fantásticamente descritos para em seguida, de maneira gradual, os textos passarem a ter um caráter cada vez mais autobiográfico.

Esse movimento pode ser entendido como expressão do modo como nós os retratamos, pois é mesmo como um tipo de monstro, de aberração da natureza, que é vista a população de rua, principalmente infantil e adolescente, que se desenvolve à revelia das teorias e programas governamentais. Seres "da natureza", como as secas e tsunamis, o qualificativo "filhos naturais" os desloca de alguma cadeia supostamente civilizada. Orfãos, filhos de casamentos desfeitos, expulsos, rejeitados, abandonados em geral, alguma coisa próxima das catástrofes, os participantes das oficinas encontravam nas narrativas fantásticas um bem-vindo esteio, mimético, homeopático.

De modo algum defende-se aqui uma vantagem necessária na autobiografia, no "comando" explícito da primeira pessoa. O movimento observado pode se interpretado de várias formas e, para nós, continua um fecundo enigma: será que em outras circunstâncias, por exemplo, nas oficinas que atualmente realizamos com pacientes oncológicos, ocorrerá também? Será que outras circunstâncias trarão como "progresso" justamente a passagem do biográfico para o fantástico? Quais outras coincidências nos passaram despercebidas?

Do fantástico ao psicanalítico

Trabalhando com a mesma interface, que aproxima o "do outro mundo" à rotina cotidiana, Noemi M.Kon (2003), em seu livro "A viagem: da literatura à psicanálise" defende que o "homem-psicanalítico" sucede ao "homem-fantástico". Para a autora, uma compreensão genuína da teoria freudiana do inconsciente supõe uma certa aceitação do universo onde podem conviver monstros, fadas, reis e princesas, em um contexto onde a diegese concilie tais seres e vida normal.

Em uma resenha dessa obra Carvalho (2004) salienta que o crescimento do gênero fantástico ocorreu a partir do século XVIII, coincidindo, portanto, com a descoberta pela ciência de novos universos, impensáveis anteriormente. A principal característica do relato fantástico não é a impossibilidade daquilo acontecer na realidade, mas principalmente, a mistura do elemento impossível com o cotidiano mais banal. Sua marca será dada pelo sucesso que possa conseguir na costura de universos improváveis. Essa inquietante ambigüidade provoca efeitos na subjetividade do leitor que então se depara com a tarefa de recriar os pontos cegos da razão. Essa superação dos limites da consciência permitem que o fantástico se aproxime de modo amistoso, que se transforme, pouco a pouco o inexplorável em inexplorado, o inexplicável em inexplicado, sem a pretensão de esgotar os desafios.

Certamente, nem todos que apreciam a literatura fantástica estão disponíveis para se aproximar do terror íntimo constituído pela proximidade do sintoma. Por isso é que a autora da resenha provoca: "decifra-me, mas não me devoras". A decodificação de um problema pode ser feita com inteligência, raciocínio, força de vontade, mas isso nem sempre corresponde a um sucesso com o inconsciente, o recalcado, os monstros nossos de cada dia. É curioso que a autora tenha organizado seu livro seguindo a mesma ordem observada nas histórias produzidas nas oficinas: partindo de reflexões sobre o gênero fantástico, realiza a passagem para o psicanalítico e no capítulo final, apresenta elementos de sua história pessoal.

Se avançarmos no estudo do gênero fantástico, aproximamo-nos da "ciência folclórica", onde é lícito misturar mito e conto de fada numa única categoria, um mesmo modo literário. Mas a classificação dos estudos literários ajuda somente até certo ponto, pois continuamos questionando: por que a angústia ou o medo, seus elementos básicos, trazem efeitos terapeutizantes? Será que as considerações literárias nos permitiriam uma transmissão do saber construído na oficina?

Sobre esse ponto o artigo de Marcus do Rio Teixeira (1998) é bem esclarecedor, sugerindo o efeito estruturante que pode ser suscitado pelo elemento fóbico, próximo tanto do fantástico quanto do conto de fadas. O autor demonstra sua hipótese de modo instigante, o leitor sentindo uma tensão crescente no próprio texto até concluir com uma comparação entre o conto de Guimarães Rosa, "Fita Verde" e o Chapeuzinho Vermelho.

Para Teixeira, o medo, constituinte do fantástico, não aparece da mesma forma nos contos de fada, que, ao contrário, se prestam bem para adormecer as crianças. No entanto, observa o autor, a força estruturante do elemento fóbico está presente em ambos, o lobo sendo invocado como anteparo para um pavor ainda maior, frente ao corpo inanimado da avó de Fita Verde. A referência indireta ao mito chega por meio da alusão ao medo frente ao corpo morto do ancestral.

Enquanto "a mãe" é uma figura célebre por ser única, "o pai", por sua vez, comporta várias versões e modalidades, conforme a tradição lacaniana. O pai mítico não necessariamente coincide com o pai imaginário, por exemplo, mas parece possível alguma correlação entre os diferentes registros da paternidade. O pai que se alcança por meio do relato mítico não deve ser menosprezado como fantasioso ou menos concreto do que aquele que sustenta o dia a dia. Essa aproximação é largamente reconhecida por Freud, que sempre se referiu aos mitos e à literatura como fundamentos da teoria psicanalítica.

Alain Delrieu (2001) no seu Índice das Obras Completas selecionou algumas passagens:

"O aprofundamento do simbolismo dos sonhos conduz ao coração do problema da mitologia, do folclore e das abstrações religiosas".(1914)

"(...) o conhecimento do simbolismo do sonho nos vem dos contos e dos mitos, das farsas e jogos de palavra, do folclore, ou seja, do conhecimento dos usos e costumes, ditados e canções populares e da linguagem comum. Nós encontramos em todos esses lugares o mesmo simbolismo".(1917)

"Nas lendas mais antigas da humanidade, assim como em certos costumes que sobrevivem, descobrimos elementos que correspondem a esse material filogenético".(1940a)

As faces do tempo e a filogênese

A importância dada por Freud à filogênese, e o cuidado com que essa temática tem sido deixada de lado por muitos autores contemporâneos, pode mesmo articular nossas questões. O Index de Henry Krutzen (2005) sobre a correspondência de Freud mostra o quanto esse tema estava presente nas discussões com Abraham, Ferenczi, Jones e Jung.

Ora, as oficinas pretendiam incentivar a autoria por meio da produção e discussão de narrativas fictícias ou autobiográficas. Supor que haveria algum elemento essencial nas produções folclóricas, míticas ou fantásticas de várias culturas poderia nos aproximar melhor da teoria, inspirando-nos a superar as

supostas diferenças entre nossa classe média e a população em risco que pretendíamos atender. Se a resistência começa com o analista, e não com o paciente, estaríamos nos preparando melhor.

Em "O Inconsciente", Freud afirma que o inconsciente não se reduz ao recalçado. Também na "Interpretação dos Sonhos", tem sido pouco estudada a questão dos sonhos típicos. Se os conteúdos não se reduzem à consciência, se não foram para "lá", em função do recalque, de que mais é formado o inconsciente? São freqüentes as referências de Freud à mitologia para responder essa questão que, entretanto, sempre permaneceu cuidadosamente aberta. Talvez seja melhor mesmo, pois se fosse possível tudo decodificar no psiquismo, o que nos restaria a não ser a repetição exaustiva, a clonagem, a sujeição mais abjeta a um padrão do qual ninguém teria mais chances de escapar? Freud não sugere reduzir à consciência os diferentes espaços do aparelho psíquico, mas sim torna-los compatíveis, de modo que a tensão entre eles seja suportável para o sujeito.

Mircea Eliade (1958) salienta que a característica principal do mito é a presentificação do tempo sagrado. Nesse registro, o tempo não é uma entidade indivisível, destacando-se duas, dentre suas inúmeras faces: há o tempo profano, esse que nos leva a dizer "há vinte anos aconteceu tal fato", e o tempo sagrado, que nos induz a comemorar, por exemplo, o nascimento de uma criança, como se fosse um evento cujo valor transcende sua localização pontual. O mito nos leva, então, a articular esses dois tempos, operação capaz de alicerçar um povo.

Dois eixos que se encontram pela evocação de uma "origem": é também essa a imagem evocada por Propp, estudando especificamente a produção folclórica de sua região. O autor define a "eficácia" do conto maravilhoso por sua capacidade de estabelecer ligação entre certos elementos estruturais, fixos, capazes de atravessar modos de produção e limites geográficas, e o fluxo histórico atual. Seguindo a diretriz marxista, e entretanto, ele observa a importância de estabelecer a função social da narrativa em questão.

Para Propp (2002 p.16) *"O mito não pode ser formalmente dis tinguido do conto. O conto e o mito (especialmente os mitos dos povos que permaneceram aquém do estágio de classes) às vezes coincidem entre si, a tal ponto que tanto em etnografia como em folclore esses mitos freqüentemente são chamados de contos."*

Propp associa as palavras, os mitos, narrativas sagradas das tribos, aos atos morais, à organização e práticas sociais, considerando-os, igualmente, como fatos históricos. Uma narrativa que circule em uma sociedade sem estado teria um lugar simbólico diferente da que ocupa o lugar do lazer e entretenimento, nas sociedades onde uma classe se encarrega de defender por todos os meios, sua posição de controle frente aos demais segmentos.

Quanto a nós, o próprio fato de narrar uma história dizendo que aquela composição de incidentes e personagens atravessou épocas e lugares longínquos, contribuía para o ambiente mágico que às vezes se formava na oficina. Por isso a distinção separando as narrativas em função do modo de produção só nos ajudava no sentido de ser desmistificada.

Outro modo de classificar os mitos sublinha as coincidências entre tipos de personagens e incidentes. Dentre os vários autores que estudaram esse mesmo fenômeno em relação aos contos de fadas, Propp chega mesmo a destacar uma quantidade fixa – ele propõe 32 – de elementos para a composição desse tipo.

Fiquemos nas três primeiras: 1) um herói sai de casa; 2) transgredir uma regra; 3) aparece o vilão.

Nas oficinas, comparávamos os mitos inspirando-nos em esquemas assim, sem teorizar muito, mas comentando "esse aqui também... se ele transpôs um limite, daqui a pouco vai aparecer um malvado...".

Para uma criança que se encontra em situação de abandono, pode ter efeito estruturante saber que faz parte da "humanidade", e que ela querendo ou não, sabendo ou não, compõe certos movimentos da linguagem, construções simbólicas que operam à sua revelia. Talvez, estabelecer uma fraternidade com os personagens míticos, em momentos de crise, pode salvar a vida de alguém? Ou pelo menos sua lucidez...

Embora defenda enfaticamente a prevalência do histórico sobre o formal, Propp (2002 p.4) apresenta em "Morfologia do conto maravilhoso" as características do enredo típico da construção denominada maravilhosa, defendendo que é um equívoco grave recortar elementos do conto. O autor considera erros crassos os estudos de Radermacher que analisou o motivo do herói engolido e vomitado pela baleia, ou Baumgarten sobre o herói vendido ao diabo.

Nós recortávamos sim os incidentes ou elementos mínimos e o crivo que nos autorizava não era formal, restrito ao próprio texto, mas sim a associação livre do participante, tal como se faz com os sonhos em uma análise. Qualquer elemento, por qualquer pretexto, podia ser retirado da seqüência em que fora apresentado, sendo então construído um novo fluxo, movimentando a "figura e fundo" da narrativa, em busca de compatibilizar momentos passados e projetos futuros.

Violante (1989) atenta para a importância dessa busca, quando intitula seu estudo "O dilema do decente malandro". Há um dilema no adolescente que, por exemplo, encontra um trabalho. É então necessário superar a tensão entre essa atividade socialmente reconhecida e a situação de pouca estrutura que já experimentou anteriormente. A solidariedade com os que permanecem excluídos, a necessidade de atualizar o que já viveu, são elementos que dificultam que ele prossiga trabalhando, pois só se consegue avançar dando um sentido ao que ficou para trás. As narrativas míticas e contos de fada evocam, indiretamente, sem lições de moral ou prescrições diretivas, essa legítima busca das origens, e em certos casos, como foi demonstrado na tese, produziu resultados visíveis.

Parece fácil admitir que um assalto provoca efeitos traumáticos na vítima, e que essa marca exige um tratamento específico. No entanto, será que as providências habituais - queixa na delegacia e/ou contratação de seguranças privadas - contemplam o fato inequívoco de que as pessoas ali reunidas formaram uma cena que de certo modo, as aproxima?

Um relato de caráter mítico, portanto, pode inspirar vários campos de ação, não sendo apenas uma explicação de como o mundo nasceu, ou como um povo surgiu.

Rosenberg (1997) propõe que a canção "Zumbi", de Jorge Ben seja uma construção mítica e demonstra essa propriedade em função do modo como as estrofes são organizadas. A narrativa relata sentimentos de revolta em relação ao passado, construindo, simultaneamente, esse passado e um porvir a ele correlativo:

"(...) o mito afasta a alternativa da condicionalidade temporal e se atualiza, continuamente, do passado histórico referido até o presente, como um modelo. A letra da música alterna a descrição de uma autoridade meramente possessiva e vigilante, exercida no gerúndio por senhores sentados, vendo o algodão branco sendo colhido por mãos negras, enquanto que "em relação a Zumbi, o verbo ser é usado no tempo presente "é o senhor das guerras, senhor das demandas". (Rosenberg 1997 p.57)

O mito se revela, de modo conclusivo na última estrofe, "Eu quero ver... quando Zumbi chegar... e quando Zumbi chega, é Zumba quem manda...", sendo a repetição do isótopo Zumba (ancestral de Zumbi) / Zumbi (líder negro) como um cântico místico de evocação.

Sublinhemos: quando Zumbi (o jovem) chega, é Zumba (o ancestral de Zumbi) é quem manda. Os nomes remetem um ao outro, alicerçam uma genealogia capaz de acolher o contemporâneo.

"O refrão exalta a esperança no líder enaltecido e produz fusão entre as cenas descritas do poema e a expectativa relançada em um enunciado transitivo que não se completa:" eu quero ver..."(Rosenberg 1997 p.56).

Outras análises de Freud, como Gradiva ou Moisés, enfatizam, igualmente, essa mesma propriedade, de efetuar uma atualização paradoxal do tempo. Gradiva, a que avança ao caminhar, sugere movimento pelo modo como a planta do pé se posiciona em relação ao solo, embora a figura esteja plenamente centralizada. Moisés segura a barba com uma das mãos, as tábuas da lei com outra, expressando nos músculos do rosto e no conjunto também harmonizado pela posição do tronco e das pernas, uma contenção de movimento, de um quase gesto que não se completa. (2) Essa abertura conseguida pelas

obras de arte em geral também caracteriza o mito e é capaz de abrir um espaço onde o espectador compartilha o mistério da criação estética. "Eu quero ver..." parecem dizer essas estátuas.

É ainda referindo-se a um sentido amplo da visão que Carrouge (1976) elabora uma curiosa leitura de obras literárias contemporâneas intitulando-as "mitos". Para o autor, uma construção artística pode ser denominada de mito se ela produzir uma operação de "dioptria mental". Trata-se de uma aproximação entre duas realidades distintas e ele vai estudar o "mito das máquinas celibatárias", aquelas que transformam a solidão humana, refratando-a em perspectivas diferentes, no caso aquelas dos dez autores analisados, entre eles R. Roussel, Kafka e Duchamp.

Compartilhando a mesma observação já citada de M. Mannoni sobre os efeitos da escrita no sistema muscular, Carrouge (1976 p. 26) explica por que escolheu, por exemplo, comparar Kafka a Duchamp e a denominá-los, ambos, de escritores de mitos:

"Quando lemos, nossa imaginação se movimenta por um impulso automático para nos fornecer uma ilustração não premeditada do texto que a excita. Por que deixamos nascer e morrer essas imagens sem prestar nenhuma atenção direta? Há aí um comportamento de gênero onírico de um tipo muito particular, cuja análise nos traz, sem dúvida, muitas revelações".

O autor passa então a relatar as imagens que lhe ocorriam enquanto lia "A colônia penal" de Kafka, que eram semelhantes às imagens desenhadas por Duchamp em "La mariée mise à nu par ses célibataires, même?", autorizando-nos a retomar a área da literatura comparada que anunciamos no início - a imagologia -, o estudo das imagens, inevitavelmente cênicas, compostas em qualquer descrição.

Embora a obra de Carrouge seja instigante, vamos nos restringir ao modo ampliado de definir o mito: uma "operação mental", que é acionada pelo relato. O mito produz um efeito no sistema perceptivo de quem o vê ou escuta, e essa "poder" pode se formar também fora da literatura. Um quadro, como o de Duchamp, portanto, pode ter caráter mitológico.

Relato e transferência

Essa ação seria operada pela própria forma do relato, sem que esteja em jogo nenhum outro elemento, tal como se diz a respeito da poesia. Sua forma, a pura organização das partes, constitui sua eficácia.

Nessa mesma direção, o estudo de Purificación Barcia Gomes (2000) sobre um dos textos clássicos mais lidos nas oficinas, "As mil e uma noites", afirma corajosamente que há uma coincidência entre as operações efetuadas por analistas e contadores de histórias. Ou melhor: o psicanalista tem como recursor o contador de histórias!

Para quem conhece a história, o sultão não associava livremente, não abria a boca, pelo que se sabe. Era Scherazade, a contadora, quem falava sem parar... Como então um processo desses poderia ser terapêutico para o sultão?

À primeira vista, ela ocupa a posição de paciente, já que produz seus mitos, associando a seu bel prazer, criando teorias sobre origens e fraternidades, tal como fazia o pequeno Hans, no caso de Freud. Gomes, entretanto, põe a ênfase na transferência, no vínculo que, uma vez estabelecido desfaz a nitidez diferenciando quem produz o que. A narrativa mesmo defende Gomes, a forma com que as histórias são encadeadas, aproxima o par Sultão/Sherazade de questões cuja formulação dificilmente se faria de outro modo.

Se não é possível delimitar com exatidão onde começa o Sultão e onde termina Sherazade, nesse movimento recursivo as questões difíceis, pungentes, aquelas que escapam de qualquer formulação exaustiva, como a morte, o amor, o sexo, podiam ser vislumbradas em uma boa distância.

Psicanalistas e contadores de histórias trabalham com o registro poético da palavra. O analista não dá informações, não ensina, não educa de maneira diretiva. Ele se movimenta em um tempo mítico, em linguagem poética. Os contadores de história orientais estudados por Gomes interrompem os relatos em

pontos estratégicos, cirurgicamente delimitados em função das variações de público, o momento social onde o relato estava acontecendo, demonstrando exatamente a mesma sensibilidade suposta nas interpretações psicanalíticas.

O analista reconhece e dá um lugar para "isso" que está para além do eu, da mesma forma que os relatos míticos e fantásticos acionam forças dessa mesma natureza. Gomes observa que as pontuações dos analistas funcionam de forma lógico-mítica, ambos referindo-se ao passado como imanente ao presente, e tratando o espaço exterior como continuidade ou reflexo de uma interioridade e vice-versa. Esse exercício acaba por engendrar um ponto de basta: a autoria.

Gomes é explícita em defender que a forma, a pura forma do texto, pode contribuir para um efeito terapêutico decorrente de sua leitura, pois mimetizaria o próprio funcionamento do psiquismo, sendo essa ressonância seu maior atrativo. Gomes observa que esse recurso – o de construir metáforas em camadas concêntricas que encerram uma verdade em seu âmago – é uma forma de trabalhar, refinar o desejo. Esse modo de redizê-lo é altamente eficaz e a autora lembra que místicos e pensadores recorreram a ela ao longo de milênios.

O interesse pelos contos das 1001 Noites era indiscutível nas oficinas, permitindo estabelecer analogias entre narrativas de culturas e países distantes, comparando-se contos orientais, esquimós, africanos e aqueles escritos pelos próprios participantes, sublinhando-se que não se poderia precisar a data em que foram escritos. Repetíamos muitas vezes que qualquer um pode tomar posse de pelo menos uma parte de sua própria história, à medida que encontre seus semelhantes em um enredo, explorando suas circunstâncias e construindo a especificidade do registro lírico, épico, dos personagens que a compõem.

A conquista desse tempo/espaço interior não cabe em formulário algum nem se flexiona em função da classe sócio-econômica. Quem o conquista estará "em casa", onde quer que se encontre.

Procurando retomar a questão do início, e ouvindo novamente a canção de Jorge Ben, "Aqui onde estão os homens... / eu quero ver... quando Zumbi chegar..." aproxima-se como uma rima a frase de Freud relativa ao que podemos fazer frente a situações que nos parecem excessivas, como é o caso da violência urbana: "Ali onde está o Isso, deve o sujeito advir".

Parece inevitável o tom peremptório com que o "dever" da frase freudiana contrasta com o caráter difuso da produção literária. É preciso conciliar essas dimensões em nossas maneiras de analisar o cotidiano. Seria um erro grave confundir as dimensões, reduzindo a rotina sem graça de todo dia a um encantamento de outro mundo, neutralizando uma dimensão à outra. Nossa intenção era contrastá-las sempre, porém de modo que pudessem conviver, como as cores em uma produção plástica. As oficinas eram "de expressão" mas o objetivo era menos o "objeto" construído que as relações que tornavam possível sua existência.

Ao pintar a "cena do assalto", o efeito fundamental não é tanto o quadro em si, mas também o olhar de quem reúne linhas e cores em um objeto dotado da propriedade de autoria. Engendra-se assim uma produção humana, que dá de si ao acatar a descrição de um acontecimento que leva em conta diferentes perspectivas, mas coloca em pé de igualdade, como seres da mesma qualidade, assaltante, assaltado e suas contingências.

A violência urbana não é extemporânea, mas sim coisa do nosso mundo. Somos responsáveis construtores por sua reprodução diária, presença cada vez mais arrasadora quanto menos possamos reconhecer ali nossa participação.

Deve o "eu" advir, mas não o "eu" forte, blindado, indiferente, cínico ou suficientemente vacinado e protegido contra assaltos e seqüestros, mas o sujeito dividido, capaz de sintonizar com seu semelhante aquilo – indefinível – que pode transformar a fantástica miséria que sustenta a violência urbana em solidariedade frente a nossa humana condição.

Notas:

(1) "A imagologia se interessa por um domínio fundamental da literatura comparada: as relações entre os escritores e os países estrangeiros tais como se traduzem nas obras literárias. Para elaborar uma imagem do estrangeiro, o autor (...) faz uma compilação de um certo número de traços julgados pertinentes por sua sensação de alteridade. A imagologia descreve esses elementos, aproxima-os dos quadros históricos, sociais e culturais que formam seu contexto e determinam o que pertence à criação do escritor".
Dictionnaire International des Termes Littéraires – (tradução minha). Acessado pelo Google dia 2/10/2005

(2) Paulo Medeiros, analista de Recife, escreveu um brilhante estudo sobre o Móisés de Freud

Referências bibliográficas:

Carvalho, Ana Cecília – "Decifra-me e não me devoras": do fantástico ao psicanalítico, do mistério ao enigma" – Resenha de Noemi Moritz Kon, A viagem: da literatura à psicanálise. S.Paulo, Cia. Das Letras, 2001. Revista Percurso.

Frazão, Rosenberg – "Ciclo escravagista e apresentação do mito em "Zumbi" de Jorge Bem" apud, Brigo, João Batista B. (Org.) Leitura do texto poético – Editora Universitária UFPB. João Pessoa, 1997.

Gomes, Purificación Barcia – O método terapêutico de Scherazade, S. Paulo, Iluminuras, 2000.

Freud, S. – Obras Completas. Standard Editions, 1977 - A interpretação dos sonhos; O Estranho; O Inconsciente; Totem e Tabu

Eliade, Mircea – Mythes, rêves et mystères. Paris, Gallimard, 1957

Mendes, Ana Maria P.C. – "Representações do Outro e Identidade" – Faculdade de Letras do Porto – Portugal – Arquivo acessado em setembro 2005.

Violante, Maria Lúcia – O dilema do decente malandro. S.Paulo, Cortez, 1989.

Teixeira, Marcus do Rio – "Monstros & Cia: a gênese do medo na literatura de horror e nos contos de fada" em Mengarelli, Jandyra (Org.) – Salvador, Agalma, 1998.

(*) Agradeço ao prof. Márcio Dantas, da UFRN pelos comentários generosos a este artigo.

Ha cambiado (de nuevo) la forma de nacer

Sandra Rochel Cabo

Introducción

"Ha cambiado (de nuevo) la forma de nacer": La OMS reveló que en un estudio llevado a cabo en Latinoamérica, en Argentina, uno de cada tres bebés nace por cesárea. Así nos informa en una nota periodística el diario *Página/12* al exponer los motivos de este incremento y su actual debate.

Si nos fijamos cómo nacían los bebés hace dos siglos atrás, vemos que la posición vertical tradicional de las parturientas ya se había sustituido por la posición horizontal implementada e impuesta por los "avances" de la obstetricia.

A través del tiempo la ciencia médica, ha incorporado muchas técnicas para aumentar la longevidad y a la vez facilitar el trabajo del médico. Dichas técnicas han constituido logros importantes para el avance de la medicina y para la salud de la Humanidad. No queriendo decir con esto que en cada descubrimiento o en cada nueva forma de intervención, se garantice la comodidad y el bienestar psíquico del paciente. Esto lo podemos observar hoy en día cuando nos llega información que habla de un aumento significativo de los nacimientos por cesárea, lo que nos recuerda que para los médicos y las instituciones de salud, los cambios en la forma de nacer, han sido para facilitar el trabajo del médico como sucedió hace dos siglos con la implementación de la posición horizontal. Las mujeres tuvimos que adoptar posiciones incómodas y adaptarnos a los cambios en los estilos de parir. Ahora, la acción de parir, queda de lado, pasa a ser una acción "riesgosa", por lo que se implementan técnicas generalizadas de intervención quirúrgica para los nacimientos.

La cesárea no permite que se corran los riesgos de un parto natural, pero al mismo tiempo no permite vivenciar la experiencia de una madre que trae al mundo a su propio hijo. Entonces, ¿qué es lo que buscan en realidad los médicos y las instituciones cuando se trata de mejorar la calidad de vida? ¿Se quiere realmente conseguir una mejora en la salud integral de las personas, o estaremos pasando por momentos en los cuales los descubrimientos científicos buscan un fin diferente al de promover la salud?

Estos interrogantes nos llevan a pensar en el problema, y a explicarlo a través de diferentes razones, las cuales pueden ser analizadas desde varias perspectivas, entre ellas las socio-culturales, siendo esto último el objetivo del presente escrito.

La dominación masculina

Las razones que abrieron paso a este cambio científico, social y cultural, se nos fueron imponiendo mediante las instituciones de salud, las cuales para facilitar el trabajo de los médicos y al mismo tiempo aumentar sus ingresos con las prácticas quirúrgicas, exponen los cuerpos de las mujeres al trauma de la cirugía, siendo víctimas nuevamente de un tipo de violencia, esta vez legitimizada por el discurso institucional.

Más allá de toda explicación atribuible a factores económicos; como lo enfocan los medios de comunicación, el fenómeno de los nacimientos por cesárea no se reduce a un simple razonamiento economicista, sino que hace parte de la moderna sociedad patriarcal donde las jóvenes de hoy en día actúan en virtud de un masivo proceso de identificación ante la dominación masculina. 3

Las mujeres se conducen en relación a ciertos cánones de belleza, ideales de pseudoliberación, falsas expectativas de éxito, la ilusión de felicidad, derivados de la condición necesaria, pero insuficiente, del ideal "femenino." Las niñas construyen su identidad incorporando los discursos familiares reforzados a través de los procesos de socialización. Durante los primeros años de vida y desde antes que la niña nazca existe ya una serie de discursos anticipatorios que le otorgan determinados atributos, cualidades y funciones. Estos discursos no solo corresponden a los padres, sino al grupo social en su totalidad. De esta manera, la niña adquiere soportes identificatorios que le permitirán ubicarse en relación a su historia familiar y como

miembro de una cultura determinada. 4 Y a medida que transcurre el tiempo, los soportes identificatorios se van complejizando a través de las instituciones, las cuales le permiten establecer al sujeto otras posibilidades de identificación diferentes. Es así como la escuela, el ámbito laboral, los medios de comunicación masiva, entre otros, le ofrecen a la niña otros modelos de identificación diferentes a los familiares, y de esta forma se posibilitan múltiples identificaciones a lo largo de la vida. El proceso identificatorio es permanente y constante, se encuentra en interacción con el contexto socio-cultural, el cual le aportará al sujeto, discursos, valores, significaciones y modelos para la elaboración de los contenidos de la identidad del yo y de sus planes de vida.⁵

Entre los diferentes planes de vida, tenemos el proyecto de familia, el cual se construye en función de un modelo tradicional que se rige mediante pautas reglamentadas por el patriarcado. Estas pautas promueven en los miembros de la organización familiar un tipo de cosmovisión que privilegia la existencia de un poder inamovible, legitimado por distintas formas de dominio ⁶. Las niñas y los varones; a través del discurso familiar, aprenden a incorporar desde muy temprana edad, que el mundo está dominado por los hombres y ellas a lo largo de sus vidas verificarán y reproducirán tales modelos. La legitimación de dichos poderes cuenta con el aval de las instituciones consideradas éticas e imprescindibles. Si bien, nuestras instituciones desarrollan en sus prácticas diferentes formas de globalización, derivadas de políticas neoliberales, que promueven el capitalismo extremo actual, no es fundamento suficiente para explicar que algunos fenómenos como la discriminación, la dominación o la violencia, son resultado de situaciones generadas por simples motivos económicos. En el artículo "Dólares de parto" publicado por Página/12 el 31 de marzo de 2005, el obstetra Fernando Althabe comenta que una de las razones más influyentes para que se dé el aumento de los nacimientos por cesárea, tiene que ver con el sistema de atención privada de las embarazadas. Ya que el médico "para poder organizar su vida en momentos que para sobrevivir necesita trabajar en varias instituciones, al obstetra le resulta más simple programar una cesárea. Un parto quirúrgico implica menos horas de dedicación que un parto vaginal y muchas veces los obstetras no disponen de tiempo para esperar el trabajo de parto."

Más allá del tiempo y el dinero

La correlación entre subjetividad, normativas disciplinarias y Estado ⁷, que fue característica del modelo de Estado-nación, muestra su agotamiento en las condiciones actuales. Sin una meta-regulación estatal, las instituciones no cumplen la función de ordenación simbólica de producción y reproducción del lazo social ciudadano, porque el estatuto de la subjetividad ha pasado del Estado al mercado, de la totalidad al fragmento, y las operaciones de simbolización también lo hicieron. ⁸ Ello, afecta la verosimilitud de las interpretaciones que se hacen desde análisis de tipo socioestadístico tan comunes en los medios de comunicación actuales, y, por otro lado, obstaculiza el avance en el conocimiento de la heterogeneidad y complejidad que expresa la estructura social ⁹.

Es fácil dar una explicación economicista cuando no se quieren visualizar las causas de un fenómeno socio-cultural, como lo es el detrimento de las formas naturales: "la necesidad de mantener esquemas autoritarios y paternalistas sustentados en el ejercicio de una profesión que es esencialmente reparatoria, curativa y consoladora, e imponer el tono y la calidad de enferma a quien está sana y potente " ¹⁰. Ir al quirófano, significa aceptar la condición de estar enferma, "si me operan es para curarme." La mujer queda ubicada en el lugar de objeto (paciente-enferma-manipulable), se ve obligada a adoptar una entrega totalmente pasiva y aceptar la imagen de sometimiento al varón. O en caso de ser mujer, entrega pasiva a una imagen femenina sometidora. ¹¹ Es decir, que la relación médico-paciente se da en todo su contexto clínico. La puesta en escena en una sala de operaciones, la utilización de instrumentos quirúrgicos, la aplicación de la anestesia epidural, sustituyen el significado femenino de parir (producir vida), por el de niño-enfermedad. La imagen del niño pasaría a ser una especie de quiste o protuberancia que necesita extraerse para que la madre se cure, "el médico me anestesia para que yo no sienta dolor"; desvirtuándose el rol activo de la madre quien, con su propio cuerpo y a fuerza de las contracciones, trabajaría de forma natural para dar a luz a su hijo. Esta renuncia femenina impuesta por una técnica moderna, determina que la mujer deba depositar todas sus posibilidades en el médico esperando que sea él quien realice el parto y no ella. El profesional al hacerse cargo del nacimiento de la criatura, incrementa la omnipotencia de su profesión, lo cual distorsiona completamente las funciones del rol materno, quedando el médico situado en el lugar de un semi-dios que da (o quita) la vida.

Una conquista de la modernidad

Esta "Conquista", la de transgredir las leyes naturales, hace parte de un rasgo de la vida moderna, cuyo atributo fundamental es el cambio en la relación entre espacio y tiempo. La ciencia médica incorpora a través de avances técnicos y tecnológicos, nuevas prácticas que agilizarían la capacidad del profesional para salvar vidas, utilizando elementos que permiten pasar, cruzar, cubrir... o conquistar (manipulación del espacio), al mismo tiempo que les permite mayor velocidad (dominio del tiempo). Al trascender los instrumentos naturales de movilidad; es decir las piernas por medios de transporte artificiales, y al depender la unidad tiempo de la tecnología, se garantiza la atención médica a una mayor cantidad de individuos. "Durante la modernidad, la velocidad de movimiento y el acceso a medios de movilidad más rápidos ascendieron hasta llegar a ser el *principal instrumento de poder y dominación*". 12 El bienestar de las personas es controlado a través de discursos totalizadores, que se imponen de forma violenta para todos.

Es así como, las embarazadas pasaron a ser objetos de la manipulación obstétrica, sustituyéndose sus cualidades femeninas por los avances de la ciencia, debido a la incorporación de sucesivas experiencias y discursos de sometimiento, y así también el profesional que interviene en esta práctica está atravesado por pautas culturales patriarcales, que se suman al propio sometimiento ante el discurso social dominante. Los discursos sociales e institucionales actuales son legitimados por el Estado, quien a su vez está mediatizado por la implantación económica y política de las reformas neoliberales. En Argentina, este proceso generó un modelo de exclusión, en el cual un alto porcentaje de la población quedaría afectada por una precarización crónica del empleo y el ingreso. 13 El temor que genera esta potencial situación de vulnerabilidad se expande a muchos sectores de la población.

Es decir, que muchos profesionales que todavía conservan su empleo(s) y su(s) ingreso(s), perciben esta situación como de permanente vivencia en un contexto social inseguro y violento, 14 los sujetos podrán ver afectado su funcionamiento integral al resultar victimizados por esta percepción 15 producto de una "cultura de la violencia."

La cultura de la violencia "es aquella en la que se introducen violencia y coerción como elementos constitutivos de un orden por el cual los poderosos, los que disponen de mando y poder intentan mantener y fortalecer su posición superior." 16 Para mantener dicha posición, el Estado requiere que sus habitantes conserven y/o potencien un estado generalizado de individualización, en donde las personas persigan el ideal de sujeto autónomo, independiente y autosuficiente, con el fin de evitar un estado de masificación que pueda llegar a generar *otro* poder. 17

Pero este proceso de individualización no significa una clausura de las relaciones sociales, el espacio en el que los sujetos modernos deben desplegar sus opciones es cualquier cosa menos una esfera no social.

"Simplificando, que uno "nacía para" la sociedad tradicional y sus imposiciones, como, por ejemplo, el Estado social y la religión. Para las ventajas sociales modernas, en cambio, más que "nacer", debemos hacer algo, hacer un esfuerzo activo. Tenemos que ganar, tenemos que saber autoafirmarnos en la competencia por unos recursos limitados, y ello no de una vez por todas, sino día a día." 18 Se comprenden, en estos sentidos, la coordinadas de desidentificación demandadas por la sociedad tradicional de bienestar que quedó atrás. Esto demanda una conciencia de rasgos reflexivos, de la posibilidad de tomar distancia frente a las situaciones, de justificar discursivamente la acción.

La transformación cultural no es una cuestión que se agote en la esfera privada, sino que se extiende a las prácticas en un sentido nuevo: los individuos ya no desempeñan un rol determinado por la sociedad industrial tradicional, con lo que la sociedad de las protecciones ha cedido su lugar a la sociedad de riesgo.

Según Beck, 19 la sociedad de riesgo designa la aparición de una dinámica del cambio, en la cual la producción de riesgos políticos, ecológicos e individuales escapan a las instituciones de control y protección creadas en la sociedad industrial. "La sociedad del riesgo no es una opción elegida o rechazada en la lid política. Surge en el autodespliegue de los procesos de modernización que son ajenos a las consecuencias y peligros que a su paso desencadenan." 20

La modernización como proceso autónomo de innovación debe tener en cuenta su deterioro, cuyo reverso es el surgimiento de la sociedad del riesgo, que es, al mismo tiempo mercantilización, es decir, desnaturalización de todo lo que encuentra a su paso.

A modo de conclusión

Los procesos identificatorios son, a las vez, nuevos procesos de sometimiento, ya que los nuevos sujetos deben, entonces, adaptarse a las nuevas formas de vida, las cuales responden a una forma de manipulación forjada en los nuevos procesos sociales, económicos, políticos y culturales que adquieren sus prácticas de poder mediante la institucionalización de discursos violentos - totalizadores, incapaces de cuestionar las nocivas consecuencias del sufrimiento individual.

La crisis de nuestro sistema institucional, comporta a nivel individual y de diversas y amplias franjas sociales, un proceso de mercantilización/desnaturalización de esquemas tradicionales, que conduce al predominio de las técnicas por sobre la calidad de vida y, de forma paralela, a la construcción de discursos mediáticos legitimadores de ello. Si bien el artículo del diario Página/12 mencionado, detenta un tono de denuncia, ésta está construida sobre lo instituido de una lógica economicista, mercantilizadora de lo social, que al inundar cada intersticio y reproducirse, se legitima aún más. Los medios de comunicación, que ya no serían de "comunicación" porque pasan a ser un flujo continuo de información, donde se anula la dimensión espacio-temporal de la comunicación. Sin esta distinción espacio - tiempo sobre la cual se arma cualquier referencia comunicativa, no hay interlocución, ni establecimiento del sentido. La anulación del tiempo en las relaciones de intercambio en la comunicación, entre un mensaje y su respuesta, implican la muerte de la comunicación en sí misma. No hay procesamiento de la información posible en la inmediatez, por lo que los mensajes tienden a seguir la lógica de la persuasión del renunciamiento a la acción que implica la elaboración de la respuesta. El fluido informacional sólo puede producir opinión, actualidad, imagen. No desarrolla la memoria, la conciencia o el saber porque al presentarnos imágenes finales, está impidiendo cuestionamiento, reflexión, pensamiento, crítica. 21

A este nivel sólo se podría hablar de una configuración frágil y precaria sobre una subjetividad *informativa* débilmente instituida, al producir una disminución sobre los procesos de la conciencia y una inestabilización en la organización psíquica. 22 Los individuos sufren la aparición de estos procesos de deshumanización y como siempre, quienes lo sobrellevan son l@s más vulnerables.

Es en este marco, donde se hace necesario repensar y recuperar de manera crítica y creativa el conjunto de categorías y conceptos a utilizar, pasando de un abordaje fragmentario y simplista de los *hechos* a la construcción abierta de nuevas respuestas que piensen los *fenómenos* en su dimensión total.

En una sociedad donde mujeres y hombres construyen su subjetividad, a través de discursos violentos, nos obliga al compromiso ético de denunciar, analizar e investigar procesos, instituciones, discursos, hechos y fenómenos, que contribuyen cada vez más al sostenimiento de la violencia.

L@s más vulnerables, en este caso, las adolescentes y mujeres que se atienden en hospitales y clínicas privadas, deben *pensar* en sus derechos y *elegir*, entre varias opciones (no las que se les impone desde afuera), el camino que cada un@ engendrará a partir de su propia concepción de lo humano.

Notas

1 Lic. en Psicología, especialista en Violencia Familiar, UBA

2 <http://www.pagina12web.com.ar/diario/elpais/1-49139-2005-03-31.html>. El paréntesis es mio.

3 BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 1999.

4 AULAGNIER, Piera, *Los dos principios del funcionamiento identificatorio: permanencia y cambio*, en L. Hornstein, comp., *Cuerpo, historia, interpretación*, Paidós, 1991

- 5 GIDDENS, A, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona, 1995
- 6 GIBERTI, Eva, "*Lo Familia*" y los modelos empíricos. Comp. Por Catalina Wainerman: Losada/UNICEF, 2000.
- 7 FOUCAULT, M, *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1989
- 8 LEWKOWICZ, I, Escuela y ciudadanía, en Corea, C. y Lewkowicz, I, *Pedagogía del aburrido*. Escuelas destituidas, familias perplejas, Paidós, Buenos Aires, 2004
- 9 FORNI, F. y ANGÉLICO, H. (comps.), *Articulaciones en el Mercado laboral*, La Colmena, 1998. MENDICOA, G. y VENERANDA, L, *Exclusión y Marginación Social*, Espacio, Buenos Aires, 1999. ROSANVALLÓN, P, *La nueva cuestión social*, Manantial, Buenos Aires, 1995
- 10 GIBERTI, Eva. *El parto vertical*. Extraído de Cuadernos de Psicoterapia, Vol. 6, N° 2. Buenos Aires, 1971
- 11 *Ibidem*, pág. 82
- 12 BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2003. La cursiva es mía.
- 13 STANLEY, Ruth. *Violencia policial en el Gran Buenos Aires: ¿Necesita el Neoliberalismo una Policía Brava?*. En MÍGUEZ, Daniel e ISLA, Alejandro. *Conclusiones: El Estado y la Violencia Urbana*. Problemas de Legitimidad y Legalidad. Extraído de *Heridas Urbana: Violencia delictiva y transformaciones sociales en los 90*, Ed. De Las Ciencias, Buenos Aires.
- 14 Contexto violento entendido como la presión económica constante y el aumento de la violencia urbana.
- 15 CORTÉS M. L., DE ROSA E. *Percepción de la victimización y su relación con el trauma psicológico*. <http://www.estrestraumatico.com>
- 16 GIBERTI, Eva. *La cultura de las violencias, vulnerabilidad y victimización: efectos de la discriminación*. En *Jornada Violencia en la Familia*. UCES, Buenos Aires, 2002
- 17 GRÜNER, Eduardo. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós, Buenos Aires, 2002.
- 18 BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elisabeth; *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona, Paidós, 2003, pág. 40.
- 19 BECK, U – GIDDENS, A. y LASH, S. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Citado por GIBERTI, Eva en *La sociedad del riesgo*. Jornadas Clínica en Evolución y la sociedad en cambio, L'Ecole des Annales, Material no publicado en español, traducido por la autora, París, 1977
- 20 *Ibidem*.
- 21 COREA, C. *Pedagogía y comunicación en la era del aburrimiento*. En en Corea, C. y Lewkowicz, I, *Pedagogía del aburrido*. Escuelas destituidas, familias perplejas, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- 22 BLEICHMAR, S. *Límites y excesos del concepto de subjetividad en Psicoanálisis*, en *La Subjetividad en Riesgo*, Topía, Buenos Aires, 2005.

Bibliografía:

AULAGNIER, Piera, *Los dos principios del funcionamiento identificador: permanencia y cambio*, en L. Hornstein, comp., *Cuerpo, historia, interpretación*, Paidós, 1991

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2003.

BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elisabeth; *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona, Paidós, 2003.

BECK, U – GIDDENS, A. y LASH, S. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Citado por GIBERTI, Eva en *La sociedad del riesgo. Jornadas Clínica en Evolución y la sociedad en cambio*, L'Ecole des Annales, Material no publicado en español, traducido por la autora, París, 1977

BLEICHMAR, S. *Límites y excesos del concepto de subjetividad en Psicoanálisis*, en *La Subjetividad en Riesgo*, Topía, Buenos Aires, 2005.

BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 1999.

COREA, C. *Pedagogía y comunicación en la era del aburrimiento*. En en Corea, C. y Lewkowicz, I, *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

CORTÉS M. L., DE ROSA E. *Percepción de la victimización y su relación con el trauma psicológico*. <http://www.estrestraumatico.com>

FORNI, F. y ANGÉLICO, H. (comps.), *Articulaciones en el Mercado laboral*, La Colmena, 1998.
MENDICOA, G. y VENERANDA, L, *Exclusión y Marginación Social*, Espacio, Buenos Aires, 1999.
ROSANVALLÓN, P, *La nueva cuestión social*, Manantial, Buenos Aires , 1995

FOUCAULT, M, *Vigilar y Castigar, Siglo XXI*, Buenos Aires, 1989

GIBERTI, Eva, "*Lo Familia*" y los modelos empíricos. Comp. Por Catalina Wainerman: Losada/UNICEF, 2000.

GIBERTI, Eva. *El parto vertical* . Extraído de Cuadernos de Psicoterapia, Vol. 6, N° 2. Buenos Aires, 1971

GIBERTI, Eva. *La cultura de las violencias, vulnerabilidad y victimización: efectos de la discriminación*. En *Jornada Violencia en la Familia*. UCES, Buenos Aires, 2002

GIDDENS, A, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona, 1995

GRÜNER, Eduardo. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós, Buenos Aires, 2002.

LEWKOWICZ, I, *Escuela y ciudadanía*, en Corea, C. y Lewkowicz, I, *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas*, Paidós, Buenos Aires, 2004

STANLEY, Ruth. *Violencia policial en el Gran Buenos Aires: ¿Necesita el Neoliberalismo una Policía Brava?*. En MÍGUEZ, Daniel e ISLA, Alejandro. *Conclusiones: El Estado y la Violencia Urbana. Problemas de Legitimidad y Legalidad*. Extraído de *Heridas Urbana: Violencia delictiva y transformaciones sociales en los 90*, Ed. De Las Ciencias, Buenos Aires.

<http://www.pagina12web.com.ar/diario/elpais/1-49139-2005-03-31.html>