Acheronta
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 23
Octubre 2006

# Cuerpo y Síntoma

**Reportajes a**

*Vera Gorali, Guy Le Gaufey, Nicola Costantino*

**Artículos de:**

*Silvia Quesada, Leonardo Leibson, Daniel Paola, Ricardo Díaz Romero, Michel Sauval, Oscar Zentner, Marcelo Ale, Fátima Caropreso, María Elena Costa, Marcia Zucchi, Stella Maris Cao, Ana Lanfranconi, Alexander Cruz Aponasenko, Cristiane Marques, Ariel Alarcon Prada, Alfredo Moreno, Inés Barrio, Mónica Ameijeiras, Guillermo Pietra Figueredo, María José Palma Borrego, Segio Hinojosa, Sebastián León Pinto Carmen Rábanos Faci, Marité Colovini, Carlos Seijas, Rosa López, Daniel Gerber, Edgardo Feinsilber, Liliana Polaco, Marcia Siqueira de Andrade, Cleomar Azevedo*

www.psicomundo.com
PsicoMundo
La red psi en Internet

**Número 23**
***Cuerpo y síntoma***
***Octubre 2006***

# Sumario

***Editorial: Cuerpo y síntoma***
Michel Sauval

***Reportajes***
*Presentación* – Michel Sauval - Consejo de Redacción de Acheronta
*Vera Gorali* – Realizado por *Michel Sauval*
*Guy Le Gaufey* – Realizado por *Michel Sauval*
*Nicola Costantino* – Realizado por *Guillermo Pietra y Michel Sauval*

***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*
*"Los admirables capítulos 4 y 5 (del libro 2) de la Física de Aristóteles"* - Pablo Peusner (Argentina)
*Lacan letrado - Leda Tenório da Motta (Brasil)*

***Cuerpo y síntoma***
*Presentación* – Consejo de Redacción de Acheronta

*Cuerpo y síntoma, un anudamiento singular* - Silvia Quesada (Argentina)
*¿Sabes algo del cuerpo?* - Daniel Paola (Argentina)
*Pérdida del cuerpo en neurosis y psicosis - Leonardo Leibson (Argentina)*
*El síntoma: Del cuerpo máquina al cuerpo erógeno* - Marcelo Ale (Argentina)
*De goces y escrituras* - Stella Maris Cao (Argentina)
*A linguagem de órgão esquizofrênica e o problema da significação na metapsicologia freudiana* - Fatima Caropreso e Richard Theisen Simanke (Brasil)
*A linguagem dos órgãos e o órgão da linguagem: a sinfonia do pulsional* - Maria Helena Costa (Brasil)

*Los restos del "Templo de Dios"* - Ricardo Diaz Romero (Argentina)
*Do corpo como suporte da mensagem inconsciente ao corpo como real do sintoma* - Márcia Zucchi (Brasil)
*El cuerpo en la contemporaneidad* - Ana Lanfranconi (Argentina)
*La sexualidad a partir del género. Una mirada desde el psicoanálisis* - Alexander Cruz Aponasenko (Colombia)

*Obesidade. Do pedido de ajuda à demanda de análise* - Cristiane Marques (Brasil)
*Anorexia: el cuerpo del síntoma* - Oscar Alonso Mira Rivera y Diana María Carmona Henao (Colombia)
*Una mujer ante el espejo. Aspectos del proceso analítico de una paciente con síntomas bulímicos* - Ariel Alarcón Prada (Colombia)
*Cuerpo, toxicomanía y psicoanálisis* - Alfredo Moreno (México)

*El síntoma histérico y el fenómeno psicosomático* - Inés Barrio (Argentina)
*Algunas afecciones corporales en el recorte de un análisis* - Mónica Ameijeiras (Argentina)

*O discurso psicanalítico sobre a histeria, de 1910 a 2002; uma revisão; corpo, sintoma e caráter na história da psicanálise* - Gustavo Adolfo Mello Neto (Brasil)
*Corpo fantástico: O olhar no palco da histeria* - Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares (Brasil)

*¿Nada que perder?* - Claudio Calomiti (Argentina)
*Nada de eso habla* - Silvia Barayobre, Valeria Barrionuevo, Marta Cortiñaz y Gabriela Fernández (Argentina)
*La femineidad, síntoma sufriente del malestar en la cultura* - Iris Lelia Acosta (Argentina)
*¿Qué palabra en la psicosis?* - Marianella Abarzúa C. (Chile)
*Un caso de pancreatitis aguda: incidencia de la pulsión* - Alejandra Madormo (Argentina)
*Sobreadaptación y cuerpo* - Silvia Salti (Argentina)

*R. M. où les glaces d'Auschwitz à Ravensbrük* - María José Palma Borrego (España)
*La "santa anorexia": comer la nada de Dios* - Sergio Hinojosa (España)

*Algunas consideraciones acerca del cuerpo y la violencia de su origen* - Alexander Cruz Aponasenko (Colombia)
*La seducción y su relación con lo inconsciente* - Sebastián León Pinto (Chile)

***Arte Psicoanálisis***
*Presentación* - Consejo de Redacción de Acheronta
*Arte extremo y clínica. Cruces y encuentros* - Guillermo Pietra (Argentina)
*Artistas anatomistas hoy sus antecedentes* - Carmen Rábanos Faci (España)

*Es no-todo* - Marité Colovini (Argentina)
*Ave Verum Corpus: Letra y cuerpo en la poesía femenina* - Carlos Seijas (Guatemala)
*LA mujer no existe: Exploración al trabajo poético y visual de Patricia Muñoz Meza, "Atrapada"* - Carlos Seijas (Guatemala)

*Poesías de Albert Garcia y Hernandez, Carlos Drummond de Andrade , Andrea Kochhann y Alessandro Faria de Oliveira*

***150 aniversario de Freud***
*Presentación* - Consejo de Redacción de Acheronta
*A ciento cincuenta años del nacimiento de Freud - del inconsciente como causa al inconsciente como un error* - Oscar Zentner (Australia)
*¿Joyce a-Freudisa Lacan?* - Rosa López (Argentina)

*Freud: La creencia, la ciencia, el desamparo* - Daniel Gerber (México)
*Reportaje a Edgardo Feinsilber (Argentina),* realizado por Sara Hassan (Brasil)
*Psicoanálisis y práctica hospitalaria* - Michel Sauval (Argentina)

*Acerca de... Isabel von R.* - Liliana Polaco (Argentina)
*Lucy R. : entre oler y saber* - Karla M. Román (Puerto Rico)

*Arte y Psicoanálisis: el Arte como ejemplo de sinthome, Isadora Duncan y la Danza* - Gabriela Santiago (Argentina)
*De espejos y fragmentos... La trizadura del espejo y los cortes en el cuerpo de la histérica* - Macarena García Moggia (Chile)

***Extensiones***
*Presentación* - Consejo de Redacción de Acheronta
*El cuerpo y el imperativo de salud corporal en occidente* - Eleazar Correa González (México)
*Georges Bataille y la violencia del erotismo* - Edwin Francisco Sanchez Ausucua (México)
*Miradas y manos creadoras de formas y colores* - Susana Patricia Arenas Giraldo (Colombia)
*Subjetividade e modernidade* - Cleomar Azevedo e Marcia Siqueira de Andrade (Brasil)
*Liberdade dos corpos e processos de subjetivação* - Marcia Siqueira de Andrade (Brasil)

***Libros y Revisas recibidos***

LIBROS
Presentación de "*Encrucijadas del campo psi-jurídico*", de Luis Camargo, por Albert Garcia y Hernandez
Presentación de "*El porvenir del inconsciente*", de Jorge Alemán, por Mario Pujó
Presentación de "*Para una clínica de la cultura*", de Mario Pujó, por Noé Jitrik
*A Paixão do Negativo* – Lacan e a Dialética, de Vladimir Safatle, por Christian Ingo Lenz Dunker
*Sustancias del imaginario*, de George-Henri Melenotte
*La topología en la clínica psicoanalítica*, de Alfredo Eldeisztein
*La odidea del siglo XXI. Efectos de la globalización*, de Amelia Haydée Imbriano
*Fundamentos de la clínica psicoanalítica lacaniana con niños*, de Pablo Peusner
*Freud y la judeidad. La vocación del exilio*, de Betty B. Fuks
*Hacia Lacan*, de Norma Alberro
*Etimología de las pasiones*, de Ivonne Bordelois
*A lei do desejo. Epistemología da psicanálise lacaniana*, de Luiz Carlos Santuário
*Homossexualidade e perversão na psicanálise: uma resposta aos Gay and Lesbian Studies*, de Graciela Haydée Barbero

*Visita as casas de Freud e outras viagens*, de Sergio Telles

REVISTAS
*Paternidad y filiación* - Revista Psicoanálisis y Hospital número 30
*Empuje a la perversión* - Revista Psicoanálisis y Hospital número 29
*Sobre contratransferencia, deseo del analista e intersubjetividad* - Revista de Psicoanálisis de APA (Asociación Psicoanalítica Argentina), Tomo 62, Número 4
*¿Donde están los niños?* - Me cayó el veinte, Revista de Psicoanálisis - N° 11
*No todo...* - Me cayó el veinte, Revista de Psicoanálisis - N° 12
*Revista Enlaces N° 11* - Revista del "Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - Enlaces" [ICF - CICBA]

# Editorial
# Cuerpo y síntoma
***Michel Sauval***

## *Cuerpo y Síntoma*

Una serie de circunstancias han demorado la salida de este número de Acheronta. Le pedimos disculpas por la espera.
Aprovecharemos la ocasión para comentarle que hemos decidido mantener parte de este desplazamiento temporal sobre nuestras habituales fechas de aparición. De este modo, reemplazaremos nuestra tradicional secuencia de los meses de julio y diciembre por la de mayo y octubre. Es decir, este número 23 será el correspondiente a octubre 2006, y el próximo número 24, previsto inicialmente para diciembre de este año, saldrá en mayo de 2007.

El tema convocante para este número de Acheronta fue "*Cuerpo y Síntoma*". Las relaciones posibles entre estos términos son muchas, y esto se evidenciará en los variados artículos que publicamos en este número. Como lo hemos señalado en ocasiones anteriores, la inclusión de cada uno de los artículos que componen cada número de Acheronta no implica acuerdo de nuestra parte con la orientación y/o planteos de los mismos, por la sencilla razón de que Acheronta no se ha planteado nunca como espacio doctrinario o institucional, sino como lugar de cruce, intercambios y debates. Creemos que las profundas divergencias que pueden registrarse entre un artículo y otro, así como las eventuales coincidencias que pudieran percibirse por sobre esas divergencias, pueden ser tanto o mas fuente de enseñanza o motivo de reflexión que la sucesión sin solución de continuidad de posiciones homogéneas. De este modo, una vez más, con este número de Acheronta lo invitamos a recorrer un laberinto de apariencias y sorpresas, del que, esperamos, cada cual pueda extraer algo relevante para su práctica y reflexión, y porqué no, alguna motivación para sumarse como autor y colaborador en futuros números de Acheronta. Y por supuesto, nuestro especial agradecimiento a todos los que han colaborado en la realización de este número.

Siguiendo a Le Gaufey, podríamos decir que, en materia de cuerpo y sexualidad, los analistas somos hijos del corte que Freud instauró entre la pulsión y el objeto. Pero también podríamos agregar que ese corte parece avenirse muy bien al imperio del modo de producción capitalista (es decir, como modo de producción dominante, a escala mundial) que marca el siglo XX. Lo que durante la primera mitad de ese siglo podía aparecer como "liberación sexual" (y el psicoanálisis ha sido asociado, en gran medida, a esa revolución de las costumbres) hoy aparece como un "retorno" de características bastante mas tenebrosas, bajo la forma, por ejemplo, de las llamadas "patologías actuales" (adicciones, actuaciones, etc.), pero también, de todas las degradaciones y calamidades en las que se van sumiendo poblaciones cada vez mas vastas, de la mano de la anarquía y voracidad capitalista y la desintegración de las formas jurídicas y las organizaciones sociales.

En este corte respecto de toda "naturalidad" entre las satisfacciones y sus condiciones, entre la sexualidad y el objeto, entre el sujeto y la representación, la práctica analítica nos confronta con la serie de respuestas singulares que presentan los analizantes, respuestas consideradas por ellos mismos como insuficientes o inadecuadas (¿para qué?). Cuando esas respuestas pueden convertirse en preguntas, se abren las vías regredientes de la "necesariedad" a la contingencia, y la opción de intentar "pasar a otra cosa". Sistemáticamente convocados como "especialistas", volvemos a descubrir, una y otra vez, que solo podemos operar si renovamos la partida desde la "docta ignorancia" de un "generalista".
La serie de artículos que proponemos a la lectura en este número, navegan, bajo diferentes vientos, las vías de ese corte y las alternativas de esa disyuntiva. Encontraremos la pulsión y los anudamientos del cuerpo con lo psíquico, la noción de goce y las paradojas del campo de las satisfacciones, las llamadas patologías actuales (consumo, actuaciones, etc.), las demandas y contextos de la modernidad, la histeria, los FPS, las nuevas corrientes del arte, investigaciones históricas, etc. Todo ello, en el contexto que el gusto común por los números redondos impone: el 150 aniversario del nacimiento de Freud.

Buena lectura.

# Inconsciente y Transferencia

El tema con que convocamos el n° 24 (que, como señalamos anteriormente, saldrá en mayo de 2007) es "*Inconsciente y Transferencia*".

Este título articula dos de los 4 conceptos considerados por Lacan, fundamentales del psicoanálisis, aunque sin seguir las mismas "asociaciones" canonizadas a partir del seminario de 1964 ("repetición e inconsciente" y "pulsión y transferencia").
En cierto sentido, estos conceptos resumen lo más específico de la experiencia analítica: la referencia al inconsciente aparece como la marca de la inscripción en la cultura del descubrimiento del psicoanálisis, en tanto que la transferencia es la referencia que distingue al dispositivo analítico de cualquier tratamiento médico, e incluso psicoterapéutico.

Las articulaciones entre estos conceptos son muy variadas. Desde la clásica problemática freudiana de "*Recuerdo, repetición y perlaboración*" ("*Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*", 1914) hasta algunas de las conocidas referencias de Lacan, como la del seminario de 1964: "*la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente*" (sin olvidar el largo comentario de la sesión del 29 de abril de ese mismo año en el sentido que "*la realidad del inconsciente es - verdad insostenible - la realidad sexual*"), y el matema de la transferencia, presentado en la proposición de octubre de 1967, pero que transcribiremos en los términos de "Televisión" (1978): "*el sujeto, por la transferencia, es supuesto al saber que consiste como sujeto del inconsciente, y que es eso que es transferido al analista*", pasando por los diferentes abordajes de postfreudianos, con problemáticas como, por ejemplo, la contratransferencia (la incidencia en la cura de todo lo que, en el analista, representa su inconsciente, en tanto que no analizado y nocivo para su operación de analista), con algo de humor, podríamos decir que el tema, prácticamente, invita a abordar todo aquello que vaya desde la entrada en análisis al fin del análisis.

Invitamos a nuestros lectores y colaboradores, a quienes esta propuesta seduzca o motive para escribir, a enviarnos sus propuestas de publicación. El cierre de recepción de trabajos será el 30 de abril de 2007. Todos los envíos y mensajes deben dirigirse a redaccion@acheronta.org

# Reportajes

# Presentación sección "Reportajes"

***Michel Sauval***

**Reportajes**

- Vera Gorali
- Guy Le Gaufey
- Nicola Costantino

Para este número de Acheronta, el tema propuesto es "*Cuerpo y síntoma*" (ver editorial).

El 13 de abril de 2006 conversamos con ***Vera Gorali***. Su punto de partida es que así como no hay narcisismo primario, tampoco tenemos un cuerpo de entrada. Es con el cuarto anillo - al que Lacan llama "sinthome" - que liga el simbólico, el real y el imaginario, que hay cuerpo. En ese sentido, hay dos presentaciones del síntoma: "*está el síntoma que anuda y provee un cuerpo y están lo síntomas que son metáforas a descifrar*". A partir de aquí el diálogo se diversificó por varios andariveles. Entre ellos un recorrido por las diferentes conceptualizaciones lacanianas de las maneras de hacerse un cuerpo, desde el cuerpo del estadio del espejo al recién mencionado "sinthome".
Uno de los problemas que inmediatamente plantea la cuestión del cuerpo es el estatuto de lo real: "*el real del psicoanálisis no es ese real donde hay un saber, cómo en el real de la ciencia (...) el real del psicoanálisis, justamente, implica que no se lo sabe, implica que hay algo que hay que construir ahí (...) que es un real una vez que lalengua alcanza al viviente*". Lo cual nos lleva inmediatamente a la cuestión del goce, término con el que Lacan "*reúne estos tres semantemas*" freudianos: "*el* lust*, la* befriedigung – *que es la satisfacción, pero que también implica al* lust – *y la libido*". La referencia a las diferentes presentaciones del goce es la conferencia de Miller "*Los seis paradigmas del goce*".
Un problema fundamental es el que se plantea "*cuando Lacan descubre que el en "blablabla" también hay goce, ¿cómo seguir predicando que con el goce del "blablabla" vamos a cortar el goce? Es una contradicción perfecta (...) Nuestra posición es que la transferencia no se liquida, se transmuta en transferencia de trabajo*". Desde el Seminario 20 en adelante, a partir del goce del blablablá, las cosas se tienen que articular de otra manera. El síntoma ya no puede ser solamente una formación del inconsciente. Tiene que ser algo más: "*el síntoma como una respuesta del sujeto, como una solución*". "*Por eso el* ***síntoma*** *es un concepto más amplio que la pulsión. Porque implica sumar al S1 que marcó al sujeto, el objeto, como exterior, pasando por el Otro*". "*¿En qué es importante esto? En que nos permite, vía el síntoma – porque va a ser solo por el camino del síntoma – elegir un partenaire*". "*Dentro de esa gama de otros partenaires – cada cuerpo es síntoma de otro cuerpo – el analista es también un partenaire del síntoma, si se ubica bien, si hace de semblante de objeto*". "*Si uno toma en cuenta estos datos de cómo el analizante va desplegando su síntoma en la transferencia, se va a poder dirigir la cura desde ese lugar de partenaire*". "*Con el andar se va haciendo el síntoma en el sentido que se reduce todo lo imaginario y va quedando lo que Miller llama el hueso del análisis*". El amor es lo que permite que el goce condescienda al deseo, "*es lo que permite que, de la pulsión, se haga síntoma, que se pase por el Otro*". "*El amor es aceptar algo del goce del otro, y también de la mortificación del goce*".
"*Es posible tener un síntoma, identificarse a él, hacer con él, y que no sea colectivizado, que sea singular. Eso implica también que pueda haber comunidades de goce; que las hay. Porque la única institución que hay es la institución del síntoma. Todos tenemos el síntoma escuela, podemos decir. Colectivizamos ahí, cada uno a su manera*".
Si tomamos la cuestión desde el comienzo del análisis, puede decirse que al "*analizante hay que hacerlo, como se hace un cuerpo, como se hace el síntoma en transferencia. Es una construcción que se va haciendo en la relación analítica*". De ahí el problema de "*los llamados síntomas contemporáneos, que tienen estos cuerpos que se satisfacen por completo con el gadget, con el objeto de consumo (...) El objeto está por encima del ideal. Hay una inversión del matema. Y esto complica el análisis*".
"*Nosotros tratamos el goce, es lo único que podemos tratar. Tratar el goce, por la palabra, es lo único que sabemos hacer, y que podemos hacer*".

> ***Vera Gorali*** es Psicoanalista, Analista Miembro de la Escuela (AME) de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL), Responsable del CAP-DEC (Dto. de Estudios Psicoanalíticos sobre

el Cuerpo del Centro de Investigaciones del ICBA), Directora de las colecciones *Estudios de Psicosomática* y *Medio-Oficio*, Directora de "La consulta, Centro de atención psicoanalitica"
Email: veragorali@yahoo.com.ar

El 28 de agosto de 2006 conversamos con ***Guy Le Gaufey***.
Unas primeras referencias a la depresión nos llevan al problema que "*el cuerpo cambia con los progresos del saber, del lado de la ciencia. El cuerpo de hoy no es el cuerpo de los años 70, ni el cuerpo de antes de los psicotrópicos*". En cuanto a la psicosomática, Le Gaufey señala que ha sido motivo de preocupación en todas las escuelas de psicoanálisis ya que ante "*esta mezcla entre la realidad física del cuerpo y el tratamiento simbólico de la palabra, de inmediato se proponen lazos por todas partes, pero esos lazos no tienen consistencia, y no se puede construir ni una teoría que valga*".

A medida que avanzaba la conversación surgieron los problemas propios de la transmisión del psicoanálisis: "*Cuando hay una insistencia, cualquiera, sobre un concepto, se cuaja en una sustancia. Fatalmente, en la transmisión misma. De ahí el peligro, y la necesidad de dar un poquito de aire al saber analítico, de vez en cuando. La transmisión mata al psicoanálisis, siempre ha matado al psicoanálisis* (risas)". En particular, esto aparece en toda su dimensión en relación al concepto de goce: "*El peligro del concepto de goce es que es un concepto tan potente que si se busca, se lo encuentra*". De ahí la necesidad de precisar y acotar esta referencia.

El corte fundamental lo produce Freud al separar la pulsión de su objeto: "*Nosotros somos los hijos de este corte de Freud. Y en la cuestión del cuerpo y del síntoma, nacimos en un mundo mental en el cual el objeto no es tan natural*". El modo de producción capitalista se presenta afin a dicho corte en la medida en que explota las posibilidades de sustitución y/o variación de ese objeto, al tiempo que, por esa misma razón, se propone como vía de realización de esa sutura, como proveedor de felicidad. El psicoanálisis mismo corre el riesgo de funcionar como una filosofía política afín a ese modo de producción: "*Desafortunadamente ocurre más y más, pero creo que, también, por razones demográficas. Hay tantos psicoanalistas, hoy, en el mundo, que no se puede concebir que no sean una especie de fuerza social e ideológica, porque viven, piensan, hablan, más y más toman la palabra en la ciudad*. *Personalmente estoy bastante en contra de eso porque lo que da nacimiento a un psicoanalista es la transferencia. Por afuera de eso, ¿queda algo? Por supuesto que si, pero no queda, justamente, el estatuto del psicoanalista. Queda el psicólogo, el psi, pero el psicoanalista no*".

Le Gaufey considera que este aspecto demográfico también incide en lo que suele considerarse los problemas o aspectos de "actualidad" de los síntomas o conflictos, ya que los psicoanalistas "*van a trabajar, también, afuera del consultorio, más y más. Y afuera del consultorio hay más y más actualidad*". El recorrido por las posiciones que tuvieron la IPA y otras instituciones respecto de la realidad y el consultorio nos fue llevando hacia el problema del fin de análisis, y el credo común que con Freud el análisis es interminable, y con Lacan el análisis es terminable: "*Esa es la "buena nueva": no solo hay un fin posible, sino que hay un fin casi necesario, un fin de los fines, un fin tal que después no puede hacer ninguna transferencia hacia ningún sujeto supuesto saber. Esta esperanza, que proviene del texto del 67, me parece imposible de sostener, salvo como chiste*". "*No se puede concebir una teoría consistente del tratamiento analítico sin una apuesta, por lo menos, una apuesta bien construida, a propósito del fin. La proposición del 67 es una entre muchas (...) Y la cuestión del fin es precisamente el punto en que cada uno, en mi opinión, debe plantearse si está de acuerdo con este modo. Hay un problema de consistencia del saber que se cierra con la cuestión del fin, o no se cierra*".

Esto nos llevó, finalmente, al problema del síntoma como lo plantea Lacan en los seminarios del 74/75, el "sinthome".

***Guy Le Gaufey*** es psicoanalista, miembro de la *école lacaniene de psychanalyse*, y autor de varios libros, entre ellos: "Anatomía de la tercera persona", "El lazo especular", "La evicción del origen", "El caso inexistente"
Email: glg12@wanadoo.fr

En una de las pocas calles tranquilas de Balvanera, un edificio industrial de 7 pisos es el espacio en el que ***Nicola Costantino*** tiene instalado en forma transitoria su estudio. Allí nos recibió el 25 de agosto de 2006, acompañada por una simpática perra Bulldog - Rita - que será una protagonista más del encuentro. Rita intentará ganarse nuestra simpatía para merecer ser convidada con alguna de las cosas ricas que Nicola cocinó para nosotros. La comida es la punta del ovillo de un camino que se inició con bacanales performances en Rosario, ciudad natal de nuestra entrevistada, en donde estudió Bellas Artes. Ella ofrecía un lechón para ser comido por los asistentes al encuentro servido en una cama de agua y a su vez fundaba el antecedente de una de sus más conocidas obras el (los) *Chanchobola*.
Al *Chanchobola* –serie de esferas con formas de cerdos tomadas de moldes naturales- siguieron los trabajos con Nonatos ( frisos, esculturas) hechas también con moldes tomados de los cuerpos, una serie de máquinas ideadas para animarlos (Animal Motion Planet), la peletería humana -calcos de diversos sectores de la piel humana utilizados luego para confeccionar ropa- y *Savon des corps*- exhibidores, fotografía y perfumados jabones elaborados con grasa de la propia artista extraída en una lipoaspiración- punto culminante de una carrera polémica y que desató apasionados ataques y defensas.
Marshal McLuhan afirma que para saber lo que ocurre en el presente hay que interrogar a los artistas pues ellos viven en el presente absoluto. ¿Cómo es el modo que ellos tienen de responder esas preguntas? León Ferrari, en un texto en defensa de Nicola Constantino, afirma que la obras salen desnudas de los ¿Es el artista el que debe vestirlas o son los espectadores?
Nicola, con gran generosidad, responde sobre su obra. El lector encontrará en sus decires algunas respuestas y posiblemente nuevas preguntas.

> ***Nicola Costantino*** ha expuesto su obra en los más importantes museos y galerías de diversas partes de mundo, ha obtenido numerosos premios en el ámbito nacional e internacional y su obra forma parte de importantes colecciones( MOMA, Nueva York, EE.UU; MOCA, Los Angeles, EE.UU.; Art Gallery, NSW, Sydney, Australia; Museo Municipal Juan B. Castagnino, Rosario, Argentina; Museo de Arte Moderno, Buenos Aires, Argentina.; MALBA, Buenos Aires, Argentina; Danae Art, International Inc., Suiza; Daros Latinoamérica, Suiza; y otros)
> Email: info@nicolacostantino.com.ar
> Web: www.nicolacostantino.com.ar

Buena lectura

# Reportaje a Vera Gorali

## Realizado por Michel Sauval

**Michel Sauval**: El tema de este número de Acheronta es "*Cuerpo y Síntoma*".

**Vera Gorali**: Según algunas afirmaciones de Lacan y de J.-A. Miller se puede leer una equivalencia entre cuerpo, síntoma e inconsciente.

**MS:** ¿Porqué? ¿Cómo?

**VG:** Porque no hay cuerpo de entrada, no hay narcisismo primario. El cuerpo siempre es un sistema, es decir, una construcción. Lo que permite afirmar el narcisismo como secundario. Esto significa decir que el cuerpo se construye, que al cuerpo hay que hacérselo.

Inicialmente, podemos decir, el cuerpo no existe. Entonces, lo que hay, si pensamos en una estructura nodal compuesta de tres registros, es lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, separados. El nudo borromeo, en realidad, es un desanudamiento. Entonces, solamente porque hay un cuarto anillo que liga los otros tres mencionados (simbólico, real e imaginario), cuarto anillo al que Lacan llama síntoma, es que hay cuerpo y, entonces también hay un inconsciente estructurado.

Después hay otras maneras de hacerse ese cuerpo, y hay dos presentaciones del síntoma. Está el síntoma que anuda y provee un cuerpo y están lo síntomas que son metáforas a descifrar

Por eso Lacan puede decir que Joyce, que tiene un problema con el cuerpo, es un desabonado del inconsciente. Tenemos esa paradoja, porque si cuerpo e inconsciente van juntos, porque no hay síntomas en plural si no hay inconsciente, ¿cómo se puede existir siendo un desabonado del inconsciente, y tener un cuerpo? Joyce es el ejemplo princeps de Lacan para decir que se hizo un cuerpo de otra manera que como lo hace la mayoría.

La primera manera de hacerse un cuerpo, para Lacan, como lo señala al comienzo de su enseñanza, es el cuerpo del estadio del espejo. Ese es un cuerpo que está basado en el primer yo, el narcisismo, que es secundario también, porque hay un cuerpo anterior, que se llama en francés "*corps morcellé*", el cuerpo fragmentado. Básicamente, uno nace, es atravesado por el Otro, tomado por el lenguaje. Pero su cuerpo es pedazos. En el seminario 10, sobre la Angustia, Lacan dice, por primera vez que somos piezas sueltas, y por eso no somos cuerpos inicialmente. Además, como seres hablantes, tampoco somos cuerpo.

Quizás los animales son cuerpo. Quizás hay una identidad de ser y cuerpo. Pero ni bien estamos en lalengua, en *lalangue*, estamos en una situación inicial de goce con la cual tenemos que hacer algo, porque son partes fragmentadas, o repuestos. Entonces lo primero que tenemos es la forma imaginaria de tener un cuerpo, que se sostiene por un Ideal, algo simbólico. Y cuando digo *un cuerpo* subrayo "un", o sea uno, o sea *unidad.*

Ayer, justo, Vattimo hablo de unidad, pero quizás no tiene las herramientas del psicoanálisis para nombrar lo que quiere decir unidad.

**MS:** Me parece que Vátimo cae en la confusión plotineana del uno y el ser

**VG:** Exactamente. Para nosotros, como lacanianos, el ***Uno*** nos viene del **Otro,** nos viene bajo la forma especular, y entonces ahí nos podemos dar un cuerpo por la forma. Algo que es como el cuerpo de la bolsa, como lo llama Lacan. Ese cuerpo de la bolsa nos da un yo, un narcisismo, sentirse uno. Al punto de que si el goce fálico refuerza esto la idea del uno viene de este goce del cuerpo erecto, del cuerpo unido, del cuerpo erigido como uno, con sus piezas sueltas, "détachées" como dice Lacan, hechas una única figura.

¿Cual es el problema? Que esto, justamente, es del otro, este cuerpo está dado en el espejo, es del otro. Y si bien produce mucho placer, produce la alegría, júbilo - dice Lacan en el estadio del espejo, que puede traducirse por goce - es por el hecho de finalmente tener algo de unidad, aunque sea por la envoltura exterior.

Por eso no somos cuerpo una vez que somos seres parlantes, una vez que el lenguaje nos separa de eso definitivamente.

Pero no es lo que le pasa a Joyce. Joyce cuenta, en el *Retrato de un artista adolescente*, que no siente los golpes que le propinan sus amigos. Eso ya es sospechoso. Lo conocemos bien de los casos de psicosis. Es donde mejor se puede trabajar la cuestión del cuerpo, a partir de la psicosis, cuando el síntoma no ha ligado los anillos de los 3 registros y el anillo imaginaria queda suelto. Pero Joyce, que no tiene la posibilidad de hacerse un cuerpo por el espejo si esta en condiciones de creárselo. Porque, en general, con el estadio del espejo – esto se complejiza con los dos espejos – aún ahí Lacan introduce un no-todo. Si el sujeto se queda absolutamente fascinado con su imagen, queda subsumido ahí.

Entonces ¿qué dice Lacan? Hace falta que aparezca el tercero, ese Otro al cual el sujeto se dirige para ver si esa imagen es la que tiene que amar. En el momento en que él encuentra a este Otro que lo separa de la fascinación escópica, ahí se introduce una hiancia – que podemos decir que es la misma que la hiancia entre un significante y otro significante. De lo contrario, todos los significantes, juntos en una masa, es una cosa incomprensible, un galimatías, del que se puede gozar, pero no saber algo.

Es lo que en psicosomática llamamos la holofrase, que tiene un poder diferente al de la imagen

Esta tiene un poder formador mientras que la teoría dice que la holofrase, significante Uno solito, se inscribe directo en la sustancia material del cuerpo, dando lugar a las psoriasis, los eczemas, por ejemplo

**MS:** ¿Qué tiene que ver este goce imaginario con lo real de la pulsión?

**VG:** Vamos a introducir algunas diferencias acerca de lo real.

Después volvemos al tema anterior - porqué Joyce no puede amar su propio cuerpo y se ve obligado a hacerse un cuerpo de otra manera. El lo logra por medio de otra superficie, que es una superficie topológica donde el interior y el exterior están en relación. Es una gran diferencia respecto del cuerpo de la bolsa que compone una figura cerrada. Tiene un interior y un exterior. Como bien dice Freud, el yo marca la diferencia entre yo y no yo, adentro y afuera. La cosa se le complica cuando hay un malestar que viene del adentro, y eso le obliga a reformular toda la teoría de la pulsión. Es lo que plantea en "Mas allá del principio de placer", etc., ¿cómo se hace con esto que es propio del sujeto?

Pero veamos lo del real. El real del psicoanálisis es el real cuando ya hay lenguaje. Ese real, en el ser hablante existe incluso en el autismo, porque el autista, cuando hace el gesto de rechazo de todo Otro manifiesta que está inmerso en el lenguaje. El real del psicoanálisis no es ese real donde hay un saber, cómo en el real de la ciencia. La ciencia busca, justamente, develar cuál es ese saber en lo real.

**MS:** Suponiendo una equivalencia entre real y simbólico.

**VG:** Primero es el real que vuelve siempre al mismo lugar, que siempre gira en su misma órbita, es el real calculable. ¿En qué sentido decís equivalente?

**MS:** Como lo plantea la ley científica.

**VG:** ¿Hay una ley y hay un real que responde a esa ley, o es la ley que lee el real?

**MS:** El experimento científico moderno consiste en verificar que la ley lea bien lo real

**VG:** Justamente, que lea bien lo real. No que lo real cumpla con la ley.

**MS:** Se verifica si se cumple o no.

**VG:** Y cuando no se cumple la ley, queda fuera. Creo que Miller dice en algún lugar que la física es el único discurso donde podemos verificar que hay un referente, porque en todos los demás discursos el referente está perdido. Por lo menos en la física podríamos decir que el referente está.

**MS:** En general, cuando mandan alguien a la luna, llega.

**VG:** Claro. Confiamos en esa buena lectura de ese real.

Pero el real del psicoanálisis, justamente, implica que no se lo sabe, implica que hay algo que hay que construir ahí. Ahí tenemos un segundo real. A veces Lacan habla de dos reales: este del que hablábamos, respecto de la ciencia, y este otro, que es un real una vez que lalengua alcanza al viviente.

**MS:** El goce es el nombre que Lacan le da a la satisfacción de la pulsión.

**VG:** Podríamos comenzar con eso. En realidad son los tres términos que usa Freud: el *lust*, la *befriedigung* – que es la satisfacción, pero que también implica al *lust* – y la libido. Lacan reúne estos tres semantemas en el término goce. Entonces no es solamente la satisfacción de la pulsión.

**MS:** Pero se arma en el circuito de la pulsión.

**VG:** Pero también implica la meta, implica la fuente, implica todo lo que hace al circuito del recorrido pulsional. El goce esta en el recorrido mismo

**MS:** Mientras esté ligado al circuito de la pulsión, el goce queda articulado a la repetición y a la estructura. Sin embargo a veces se lo presenta como una especie de sustancia. Por ejemplo expresiones como "goce imaginario", situaciones de "poco goce" o de "mucho goce", o la tarea de "acotar el goce", etc., donde el goce se ha transformado en algo parecido a una sustancia cuantificable, separada ya de la estructura de la repetición.

**VG:** ¿Te parece? Yo no he leído nada que no tenga en cuenta la estructura fantasmática del goce, que implica la repetición en busca del goce perdido. Pero hay muchas cosas diferentes.

Para empezar quisiera hacer una salvedad. Hay distintas épocas en Lacan. Lacan dijo lo mismo y lo otro, lo uno y lo contrario, a lo largo de su, por suerte, bastante larga enseñanza. Creo que la enseñanza de Lacan es un ejemplo de lo que veníamos diciendo de lo real del científico y de lo real del psicoanálisis, porque no hay un saber ya hecho. Cuando Lacan nombra hace existir. Una vez que existe, como él dice, su objeto ***a,*** ya el psicoanálisis cambió. Ahora, ¿existía antes el objeto ***a?*** El ser hablante ¿tenía fantasma antes que se nombrara el objeto ***a***? Seguro que sí. Pero una vez que está nombrado tiene una existencia de la cual podemos decir cosas, transmitirlas, y operar con ellas.

Entonces, vamos a encontrar un momento de la enseñanza de Lacan en la que habla, efectivamente, de acotar el goce, un momento en el que él está descubriendo que hay distintas maneras del goce. Hasta entonces pensó que con lo simbólico se puede reducir el imaginario, y el goce de lo imaginario. Es lo que decía recién respecto al cuerpo: la imagen corporal trae júbilo, es un goce, el sujeto goza, en el sentido narcisista, en el sentido de la satisfacción que le da la imagen. Lo vemos mucho en la posición masculina que está ligada al goce fálico. En la posición femenina es distinto. Las mujeres son – o eran- normalmente histéricas. Y el goce del síntoma histérico acerca más al Uno que al goce del Otro. Pero esta sería en realidad la posición femenina – cosa que también hay que modalizar. Hay al menos dos goces, entonces. Uno todo fálico y uno no-todo fálico

Bueno, volvamos. En el periodo en que para Lacan lo simbólico puede reducir lo imaginario, se trata de acotar. O sea, por lo simbólico vamos cerniendo - lo dice en Radiofonía, y en Televisión también – al objeto plus de gozar. Esto está muy claramente explicado por Miller en "*Los seis paradigmas del goce*", las distintas épocas, las maneras, los paradigmas del goce en los distintos momentos de la enseñanza de Lacan.

Voy a tomar estas últimas porque son más conocidas. A partir de poner la *Cosa* como ya no inaccesible y prohibida, sino mas bien alcanzables en cierta medida con los objetos *plus de gozar* - que son los objetos de goce del sujeto - si un sujeto goza "demasiado", por ejemplo, del objeto oral - o el escópico, cualquiera, no importa – entonces el análisis debía ir en el sentido de reducir ese goce.

**MS:** ¿Qué quiere decir? ¿Cómo se "reduce" el goce?

**VG:** Hay varias maneras en que se formula. Por ejemplo, atravesar el fantasma. Es una manera de no quedar atrapado en ese recorrido de la pulsión, una vez que tenemos en claro que ese recorrido no era obligatorio para ese sujeto. Porque ¿de donde sale la idea que yo pueda hacer con la pulsión? De que el sujeto no nace con ella. Otra vez, volvemos a que para ser un cuerpo, y tener orificios pulsionales - en la primera enseñanza de Lacan, justamente, pasaba eso - el Otro, el primer cuerpo – dice en Radiofonía – al incorporarse, hace un cuerpo, primero con lo simbólico, el viviente, incorporando eso simbólico, hace un cuerpo con los orificios pulsionales, que son los que no tienen refracción en el espejo, los que descompletan esa figura. Razón por la cual, después, Lacan puede imaginar un cuerpo a partir de los agujeros, y distinguir lo que llama el agujero del vacío, de lo que se consideraba falta-en-ser, incompletud.

Entonces, el fantasma del sujeto es algo con lo cual él no nace. Ahora, una vez que se configura, es lo necesario para ese sujeto. Por eso digo que el real del psicoanálisis no puede ser igual al real de la física, porque está atravesado por la palabra. Es contingente, pero una vez que está, está, y a ese sujeto "lo va a llevar de la nariz", como se dice, o "es mas fuerte que yo", según otra frase típica de los pacientes: "ya me doy cuenta, lo conozco, pero es mas fuerte que yo"; se ha vuelto lo que no puede dejar de escribirse, lo necesario.

Entonces, ¿cómo hacer que eso, deje de ser necesario, que eso se vuelva contingente?

Lacan imagina en ese entonces que la cura, estando dirigida hacia lo más deseante del sujeto, separando el goce del deseo, la vía del deseo va a permitir achicar, acotar, cernir el goce. Metabolizarlo, es otra frase que se escuchaba mucho: metabolizar el goce significa que el goce pase por la palabra. Esa es otra idea: una vez que se simboliza algo, el efecto de la palabra es benéfico, en ese sentido, es curativo. De hecho, lo es. Alguien que viene, super angustiado, o muy afectado en su cuerpo, en un par de entrevistas se calma, se alivia. Esto es notorio. Ahora, ¿con eso, ha metabolizado el goce? Lo ha hecho pasar por otra vía que el cuerpo tomado o afectado. El cuerpo está afectado por la palabra, o por el "acontecimiento" – va a decir Lacan mas adelante - el síntoma como acontecimiento del cuerpo.

Ocurre, justamente, que, la pulsión se satisface – como bien dijiste – autoeróticamente: nace y se satisface en el mismo punto. El ejemplo es la boca que se besa a si misma. Es sin Otro.

Entonces, cuando Lacan descubre que el en "blablabla" también hay goce, ¿cómo seguir predicando que con el goce del "blablabla" vamos a cortar el goce? Es una contradicción perfecta. Entonces, esto de que el "blablabla" también es gozador, da cuenta de por qué los análisis no se terminan, porqué se eternizan, porqué la transferencia entra en esta cuestión de si se liquida o no. También es la razón por la cual el analizante vuelve. Nuestra posición es que la transferencia no se liquida, se transmuta en transferencia de trabajo

**MS:** Justamente, planteabas la equivalencia entre el cuerpo y el síntoma, como la solución que cada uno le da al ensamblaje de lo simbólico y lo real. Pero el síntoma tiene distintos abordajes, y el que nos importa es el síntoma en sentido analítico, es decir, en tanto articulado en el dispositivo analítico, en transferencia. Esto supondría, entonces, hablar de un cuerpo en transferencia. Y la pregunta que surge es cuál es el lugar del analista en relación a este cuerpo, para que algo de ese cuerpo pueda cambiar. Otra pregunta que también podría plantearse es ¿qué cuerpos pueden articularse al dispositivo analítico? ¿Existe algún límite o diferencia que haga que algunos sí y otros no? Porque sino todos los síntomas serían analíticos.

**VG:** Me parece una pregunta fundamental porque sino hablamos desde la teoría pura y hacemos filosofía.

Y también es nuestra posición que si bien el objeto es contingente, es necesario que alguien exista – la existencia es necesaria en primer lugar -para que aparezcan funciones contingentes. El Nombre del Padre, por ejemplo

Volviendo a estas escansiones en la enseñanza de Lacan - sin las cuales ya casi no podemos trabajar - hay un momento que mencione al inicio de la charla, en que el síntoma es una formación del inconsciente, es algo a descifrar, tiene un mensaje, Es un mensaje complejo, no sabido por el sujeto que lo porta, y que el analista va a ayudar a develar. Es un Lacan, que podríamos decir atrasado respecto de Freud, puesto que Freud ya sabía que el síntoma implica goce, Freud ya sabía que el síntoma no era solamente una formación del inconsciente sino una solución de compromiso libidinal. Pero Lacan, en un momento, tan entusiasmado con el estructuralismo, piensa el síntoma como metáfora y metonimia. Lo piensa y lo predica, lo enseña. Entonces, se trata de descifrar eso para poder luego develar el deseo del sujeto.

Ahora, desde el Seminario 20 en adelante, a partir del goce del blablablá, las cosas se tienen que articular de otra manera. El síntoma ya no puede ser solamente una formación del inconsciente. Tiene que ser algo más. Y este algo más es lo que él descubre que es esta relación entre el síntoma y la respuesta de lo real, el síntoma como una respuesta del sujeto, como una solución. Por eso decimos el síntoma como solución, la angustia como solución. Solución, ¿a qué? , puesto que el síntoma es algo bastante de difícil de llevar. Uno se lo inventa pero después tiene que cargar con él. ¿En qué sentido se hace con el síntoma?

Hay que empezar por entender esto: los anillos disjuntos son el equivalente de decir la pulsión es contingente. O sea que no sabemos cuál es el objeto del que vamos a gozar. Hoy, justamente, una paciente me decía "*no puedo comer porque no sé lo que quiero comer*". Nadie sabe lo que quiere comer. Nadie sabe, y por eso hacemos dietas o tenemos atracones u otras cosas similares. Lo que esta paciente evidencia es un dato de estructura. Ese dato de estructura es que no hay una correlación entre el ser hablante y ninguno de los objetos de la pulsión. El síntoma dice eso. ¿En qué sentido? En que el síntoma permite que ese significante privilegiado – podemos decir - que lo marcó de entrada haga el recorrido pulsional, pero agregue un plus a la pulsión. Por eso el ***síntoma*** es un concepto más amplio – podemos decir - que la pulsión. Porque implica sumar al $S_1$ que marcó al sujeto, el objeto, como exterior, pasando por el Otro. Porque la pulsión, como bien sabemos, puede funcionar sin el Otro. El goce fálico exterior al cuerpo puede ser sin Otro también. Pero el síntoma implica enganchar la pulsión a algo que va más allá, implica sexualidad, implica poder tomar algo de otro cuerpo. ¿En qué es importante esto? En que nos permite, vía el síntoma – porque va a ser solo por el camino del síntoma – elegir un partenaire. Un señor, una señorita, otro señor, otra señorita, justamente, esto también da cuenta de la multiplicidad de otros en los cuales uno puede alojar el recorrido de la pulsión.

Dentro de esa gama de otros partenaires – cada cuerpo es síntoma de otro cuerpo – el analista es también un partenaire del síntoma, si se ubica bien, si hace de semblante de objeto. Me parece que el concepto de síntoma nos da la ocasión, la posibilidad, de usar teóricamente lo que ocurre en el dispositivo analítico con más herramientas. Y que la posición no es solo de semblante de objeto, sino que realmente es el partenaire del síntoma, ocupa el lugar de partenaire. El analizante va a desplegar sus estrategias respecto de su partenaire como en cualquier otro lado.

Y es por eso, volviendo a lo que comentábamos inicialmente respecto del control – que me gusta utilizar una frase de Serge Cottet respecto del control, de que se trata de formación, familia y fantasma, y que se privilegia alguna de ellas - si el controlado solo trae la novela familiar, o la pulsión anal o escópica, deja de lado algo que es fundamental para poder pensar una cura, a saber , qué cosa esta ocurriendo a nivel de la transferencia. En transferencia, ¿qué pasa? ¿Llega siempre tarde? ¿Falta cada dos sesiones? ¿Paga mal? ¿Paga de más? ¿Paga de menos? Eso, que son los datos de la transferencia, permite armar un saber, quizás más que la novela familiar.

Lo mismo pasa con el síntoma. Si uno toma en cuenta estos datos de cómo el analizante va desplegando su síntoma en la transferencia, se va a poder dirigir la cura desde ese lugar de partenaire. Por ejemplo, si alguien arma un síntoma, arma su relación al otro, en base a la desconfianza, eso va a tener que entrar, eso no es solo fantasma. Por eso digo, el síntoma es más que el fantasma, es síntoma y fantasma, juntos, como decía Miller en cierto momento, síntoma, fantasma y vuelta.

Ahora, ¿cómo es el síntoma y el cuerpo en transferencia?

Después vamos a hablar de lo que es el cuerpo hecho a partir de los agujeros. Tenemos que tener esa conceptualización clara para poder entender que hay una manera de hacerse un cuerpo, diferente.

¿Que vemos al inicio del análisis? Vemos una conjunción del síntoma con el goce y el cuerpo, todo junto. Teniendo en cuenta que el síntoma es un acontecimiento del cuerpo y que inicialmente – hay que entender un poco la teoría de los incorporables: el síntoma es incorporable, ¿qué significa esto? todas las categorías de los estoicos respecto de qué es lo corporal y qué es lo incorporal; para los estoicos solo hay un cuerpo que afecta a otro cuerpo; no es un estado tampoco; no es una forma estable del cuerpo, es el tiempo, la existencia, el lugar, el anudamiento – en ese sentido, ese síntoma es un síntoma que molesta, molesta al sujeto, a pesar de que es su única manera de estar en el mundo, de habitar el lenguaje.

El tránsito por el análisis, con la idea de que el partenaire síntoma es el analista, le va a permitir, en todas estas vueltas del análisis, hacerse un cuerpo con los agujeros, no con la imagen. Porque ese primer cuerpo que viene al análisis, básicamente es el del yo. Y es una de las formas que Lacan decía al principio: ¿cómo reducir el yo? En un momento Lacan dice que hay una desnarcisización en el análisis. Ahora, eso ¿qué quiere decir?, ¿qué nos quedamos sin cuerpo? Hay mujeres, hay testimonios, hay testimonios de pase, que dan cuenta de la desnarcisización – aparte, uno lo ve…

**MS:** Los postfreudianos también lo señalaban. Indicaban la posibilidad de tener un diálogo con el otro, mas maduro, más racional, menos infantil

**VG:** Si, eso que implicaba menos prestancia, menos hincapié en esa prestancia imaginaria.

Al principio lo imaginario era todo malo. Pero, ¿qué pasa? Con el tiempo, para Lacan lo imaginario deja de ser una mala palabra, y de tener tan mala prensa como al principio, y pasa a ser una de las consistencias fundamentales del sujeto, es la consistencia misma. El cuerpo es la consistencia, y el síntoma es la consistencia.

Entonces, cuando se habla del goce como substanciado, la pulsión como substancial – que obviamente no lo es, porque es un vacío – me parece que lo que se intenta decir … - porque, ¿qué es lo desesperante para un analista? ¿qué es lo que angustia, qué es lo que lleva a alguien a decir "tengo que hablar de mi paciente"?

Es la falta de predeterminación .Porque si bien se habla de tipos clínicos, eso no alcanza a dar cuenta de cada caso

Cada caso es único. Es algo que se va inventando en el camino. Con el andar se va haciendo el camino, con el andar se va haciendo el síntoma en el sentido que se reduce todo lo imaginario y va quedando lo que Miller llama el hueso del análisis. Y por si fuera poco, si el síntoma es la consistencia del sujeto, no podemos decir "fuera síntoma". Lo indeseado es el malestar que el sujeto trae, o la angustia que el síntoma le provoca cuando siempre que da examen le va mal, por ejemplo. Entonces, ese síntoma pasa a ser de un trastorno, que ya no se reduce a la concepción analítica, sino el síntoma como trastorno, en el sentido común, tanto para la farmacología, la medicina, las terapias cognitivas. La pregunta ahí es: ¿Cuán rápido te puedo liberar de tu síntoma?

Justamente, volviendo a un poco antes, lo que desespera a un analista, es de qué estamos hablando, qué estamos tratando, en psicoanálisis. ¿Qué es lo que no se mueve? Porque el sentido, se mueve, todo el tiempo. En el análisis uno ve como los síntomas se van desplazando – los síntomas en el sentido de formaciones del inconsciente. Entonces, ¿cuál es el real del psicoanálisis? ¿Cuál es el núcleo duro, el hueso? Algo que nos de cierta tranquilidad, cierta certeza del trabajo que se hace. ¿Qué es lo que hace que eso te haga poner los pies en la tierra? A veces algunos analistas se dan cuenta de este núcleo duro cuando el paciente acaba de cerrar la puerta y no vuelve nunca más. Ahí se dan cuenta que, por ejemplo, el goce de ese paciente radicaba en perturbar al Otro, poner al otro en situación de falta, o el goce o estaba en quedarse con una deuda, y se desayunan ahí de lo que estaba en juego. Por eso es importantísima esta idea, pensar que lo mas cierto que tenemos, lo mas real, lo mas substancial – entre comillas, porque no hay substancia – es el goce.

**MS:** ¿Que hace que esa práctica sintomática, por estar dentro del análisis, cambie? En otras palabras, ¿qué va a modificar alguien de su circuito pulsional, por tener de partenaire a un analista?

**VG:** Por lo único por lo cual un sujeto, primero, se transforma en ser hablante, por lo único por lo cual se mueve la pulsión, lo único que desplaza algo, lo único que cambia algo, es el amor. Es lo que permite que el goce condescienda al deseo. Es lo que permite que, de la pulsión, se haga síntoma, que se pase por el Otro.

**MS:** Pero no todas las experiencias amorosas reducen el malestar del síntoma.

**VG:** El amor no es la experiencia amorosa. Es una de las formas del amor. Acá tampoco tenemos una respuesta unívoca para la pregunta, ya que para cada pregunta tengo 10 respuestas, que son distintas maneras de pensarla.

**MS:** Preciso entonces la pregunta. A lo que me refería es a la eficacia del psicoanálisis. Otras prácticas plantearían la supresión del síntoma. El psicoanálisis ¿supone una modificación del síntoma?

**VG:** Implica identificarse a él, aceptarlo.

**MS:** ¿Qué significa eso?

**VG:** El concepto de identificación implica tomar un rasgo del otro y pensarse eso. En principio es imaginario, y simbólico. Está sostenido por un rasgo simbólico, por un significante.

**MS:** ¿Por qué la identificación al síntoma sería menos sufriente que la solución sintomática inicial?

**VG:** Supongamos alguien que tiene como partenaire síntoma una mujer que pertenece a otro. Un clásico. Tiene dos caminos. ¿Por qué? Primero, porque sabe que siempre va a estar en una relación sufriente porque va a tener una mujer que va a estar un rato y luego no va a estar con él sino con otro. En el análisis, ¿qué es lo que puede descubrir? Puede descubrir que si esa mujer dejara al marido y él se quedara con ella, dejaría de ser del otro y ya no le interesaría. Entonces, está en un vel imposible, indecidible. ¿Cómo hago para tener una mujer si la condición es que pertenezca a otro ? En realidad tomo el ejemplo de un sujeto que hizo un montón de análisis, porque llegar a esta conclusión, le ha llevado varios años. Inicialmente, era un sujeto que hacía del cuerpo su partenaire y tenía toda clase de afecciones gástricas, úlceras, en fin, todo lo que lo molestaba eran fenómenos en el cuerpo. Cuando ya puede salir de eso y estar en otra situación, finalmente relacionarse con una mujer - es decir, todo un trabajo - finalmente se relaciona con una mujer que le interesa - porque en el medio tuvo muchas, y lo que él decía siempre es que ni bien se acercaban él sentía que se ahogaba, que se moría, que tenía que huir. Su síntoma analítico entonces aparece mucho después. Primero pasa por una cierta relación al otro, donde está implicado el ser golpeado por el otro - este fantasma de pegan a un niño, articulado a la relación con el partenaire. La forma en que él acepta ser golpeado, es esta forma: ella va y viene. Es su manera del golpe, del fort-da, la manera en que él actúa el golpe del lenguaje. Si, como partenaire, en lugar de detectar este síntoma, si el analista no detecta el síntoma en el lugar justo, intentaría, primero, comprenderlo, explicarle que las mujeres que tiene son maravillosas, que se quede con ellas; porque además es un sujeto que cuando tiene una novia dice "esta es la mujer perfecta", "me gusta por esto, me gusta por esto otro, pero cuando estoy en mi casa me quiero matar, la quiero echar, matarme yo o matarla a ella , necesito alejarla ".

Finalmente logra tener una relación donde está efectivamente comprometido con una mujer que es de otro.

No quiero dejar de agregar que si el analista no detecta qué partenaire – síntoma es, puede equivocarse mucho, puede no lograr el amor de transferencia real suficiente para que ese sujeto siga hablando. Porque el amor le va a permitir a este sujeto volver, volver, volver. El amor a la palabra, el amor a si mismo, el amor al analista, el amor a la cura, el amor al inconsciente. Creer en el saber del inconsciente le va a permitir elaborar un saber. Si uno se pone en el "furor curandis", y va en contra del síntoma, eso se interrumpe seguro, y más en el caso de sujetos que no está en la comunidad analítica y que en realidad son la mayoría. Un analista que cree en el psicoanálisis se aguanta mucho más que su analista se equivoque. De repente te dicen la verdad y que durante 10 años no entendieron nada, pero se la aguantan. Los que no son analistas son más, mucho más intolerantes cuando el analista habla de más. Es más rápido. Si detectan que el analista se equivoca interrumpen la cura. Entonces, el deseo del analista, que orienta la cura hacia la diferencia de cada uno, y que es lo que hace que el otro vuelva, continúe, hasta saber él mismo de eso, es una cuestión muy importante.

**MS:** Volviendo a la pregunta anterior, ¿cual es la solución que habría encontrado ese eventual paciente con el problema de preferir a las mujeres de otros?

**VG:** Este paciente está todavía en análisis.

**MS:** ¿Y si nos pusiéramos a inventar un hipotético caso?

**VG:** ¿Cómo sería? El lo dice a veces. Dice que imagina, en el futuro, una situación ya de por sí muy vergonzante, que es que él disfruta de la escena esa, él disfruta de pensar a la amada con el otro. Ahí está donde la identificación al síntoma podría llevarlo a hacer con ello, de otra manera, a empezar a aceptar que él, lo que le pasa a él es eso, y que su manera de tener un partenaire es esta. Manera que incluye la idea de que el camino de la búsqueda de la mujer perfecta todavía no ha terminado. Pero también puede ocurrir que el amor sea mas fuerte que ese goce y que el saber hacer le permita soportar y gozar de *"una" mujer* imperfecta

**MS:** ¿Un permiso de perversión?

**VG:** Es una de las maneras en que se formula. Una perversión en el sentido de una versión del padre. Ahora, no es sin el amor. El padre siempre implica amor. Porque la perversión es un padre vivo, lo vivo del padre, el padre que goza, pero también implica algo mortificante en el goce. La idea de padre es la que nos permite pensar un goce mortificado, es lo que permite separar al sujeto de la fascinación del espejo: la vuelta hacia el Otro. Eso es el amor.

El amor es aceptar algo del goce del otro, y también de la mortificación del goce.

**MS:** Ahora, ¿qué cambiaría en esa repetición para que no sea tan sufriente?

**VG:** Creo que la posición femenina – que para Lacan es la posición del analista – es una posición donde en lugar del goce fálico hay una posibilidad de tener una cierta relación al Otro goce - o al goce del Otro, como se quiera decir. Hacerse un cuerpo con esta superficie topológica, la de los agujeros.

Lacan, esto lo prefigura cuando en el seminario 11 hace las dos operaciones de alienación y separación, intersección y reunión, ahí el objeto a, justamente, cae – la operación de separación, lo que hace es que lo que se junta, cae. Acá es el agujero, y a partir del agujero se puede hacer otra topología diferente, se puede hacer otro cuerpo, a partir, no de la bolsa, sino del agujero. Y este cuerpo tiene una relación más directa con el goce, con el goce singular, no con el goce compartido por todos. Porque, a lo mejor, para todo el mundo, el goce es tener un mujer en su casa que cocine todas las mañanas. Ahora, la singularidad del goce de este sujeto, quizás es esta, ¿por qué no? Es una manera de tener partenaire, y a lo mejor es mucho vas vivo. Me hace acordar a esa propaganda sobre quien está más solo, y quien está en su casa: ¿el que está escalando en el Himalaya, o el que está en su oficina, o el que duerme con una mujer que mira para un lado y él para el otro? Esta es la gran diferencia de nuestra manera de pensar el análisis. Es posible tener un síntoma, identificarse a él, hacer con él, y que no sea colectivizado, que sea singular.

Eso implica también que pueda haber comunidades de goce; que las hay. Porque la única institución que hay es la institución del síntoma. Todos tenemos el síntoma escuela, podemos decir. Colectivizamos ahí, cada uno a su manera. Cada uno es un solo que colectiviza algo. Las comunidades gay, las comunidades de goce.

**MS:** Me parece interesante esto de la comunidad de goce de la escuela. Muchas veces es imposible percibir cuales serian las diferencias teóricas, conceptuales, clínicas, o prácticas que habría entre una escuela de psicoanálisis y otra. Pero si se perciben como diferentes aires de familia en su manera de agruparse.

**VG:** Distintas maneras de gozar.

**MS:** Volviendo a una pregunta anterior. En psicoanálisis ¿modificamos el cuerpo?

**VG:** Si, con esto se cambia el cuerpo

**MS:** ¿Hay cuerpos que no se puedan enganchar al dispositivo analítico?

**MS:** Tenemos los llamados síntomas contemporáneos, que tienen estos cuerpos que se satisfacen por completo con el gadget, con el objeto de consumo. Hoy en día la gente, cuando va a bailar, baila sola. Hay una relación muy fuerte al autoerotismo. El objeto está por encima del ideal. Hay una inversión del matema. Y esto complica el análisis. Por ejemplo, esto que decías hace un rato, "permiso para gozar": las señoras freudianas pedían permiso para gozar. Hoy en día no se pide permiso para gozar. Hoy en día se plantan en el goce, de entrada, y más bien hay que intentar producir la división del sujeto, tratar de mostrarle las vías de la angustia y del Nombre del Padre y del Ideal

Tenemos el eterno desgano de los jóvenes, la falta de deseo, el "para qué" todo. Creo que podemos atribuirlo a eso: el derecho al goce, y el ideal caído. Con justa razón, en un sentido, porque el ideal divide y conduce a lo peor. Pero, también, sin el ideal…

Hoy en día, el psicoanálisis está viviendo esta paradoja, está viviendo, en su práctica, esta paradoja.

Por supuesto que siempre están los clásicos neuróticos.

**MS:** ¿Podríamos decir que, de alguna manera, cierto éxito de las terapias cognitivo conductuales, podría deberse a que la demanda que hay no es tanto de rechazo al goce del síntoma sino de adaptarlo o hacerlo funcional al sistema? Como quien dice, un service para ajustar un aparato, como podría ser, por ejemplo, autoregular el consumo de drogas, o controlar los daños secundarios, etc.

**VG:** Yo creo que nadie va al análisis pensando en que va a acotar el goce o que va a cambiar su síntoma. Va porque no puede más con su padecimiento, con sus inhibiciones, sus inseguridades, etc. Va para curarse de algo.

**MS:** Eso está claro. Pero si el padecimiento no va de la mano de algún modo de posición subjetiva de rechazo al goce…

**VG:** Nadie quiere perder goce. Es lo más íntimo del sujeto. Incluso lo es su sufrimiento La cuestión es qué se hace con eso, qué se hace con esa demanda, cómo se transforma esa demanda en una demanda analítica, en un síntoma analítico. Pero eso lleva un tiempo, siempre, aún en los practicantes que vienen a analizarse con un lacaniano al que le suponen una experiencia analítica, a veces porque saben que se ha analizado en Francia. Porque la peor demanda es la demanda de formación. Si no hay un motor de sufrimiento que empuje un análisis…

A veces viene encubierto, encubierto bajo la forma de "tengo problemas con mi hijo", o con el trabajo. Pero tiene que haber un sufrimiento. Eso es lo que permite que haya un partenaire síntoma

**MS:** Pero ese sufrimiento, es motor, solo hay un no subjetivo a ese goce.

**VG:** Ahora entiendo lo que planteas. En ese sentido es verdad. Sino tenemos un goce ego sintónico. Tiene que molestar algo

**MS:** Porque tenemos muchas situaciones – es común con las adicciones – en que no hay una posición subjetiva de rechazo, es decir, una división del sujeto por ese goce, sino alguien que viene porque su funcionamiento se vuelve socialmente problemático, sea para la familia, la escuela, el orden social, o cualquier otra cosa similar

**VG:** No solo las adicciones. Hoy en día, una anorexia, es tan difícil de detectar, porque, la verdad, es que las chicas, y a veces también mujeres grandes, no comen nada. Ahí está la cuestión: ¿qué es lo que prima? ¿el ideal del cuerpo, de la imagen, los tatuajes? El cuerpo está muy involucrado hoy en día.

**MS:** Hay otro tipo de ejemplos para plantear la pregunta de qué cuerpos pueden o no entrar en el dispositivo, que sería la famosa cuestión de la psicosomática, donde tenemos trastornos en lo orgánico que no parecen poder entrar de modo sintomático en el análisis.

**VG:** Sacaste un tema de pasión de muchos años. El fenómeno psicosomático entra en el análisis bajo la forma de síntoma. Hay una manera de transformarlo en síntoma. Ahora, ¿qué significa eso? No es que el asma se va transformar en una pregunta, en un síntoma asmático. En las entrevistas, si se produce una entrada en análisis, el sujeto se va a empezar a preguntar por cosas que son por completo ajenas al fenómeno, o al FPS, o a su disfunción sexual, o a lo que corno lo haya traído a análisis.

**MS:** Lo que suele plantearse es que el análisis de todos esos elementos que hacen al contexto de su vida, se acompaña, a veces, de una remisión del fenómeno psicosomático.

**VG:** Es verdad.

**MS:** Pero esa remisión es aleatoria, en el sentido de que el fenómeno no queda ligado a la cura por la asociación o producción de algún saber al respecto. Con lo cual, el fenómeno podría empujar a alguien a hacer análisis – porque los médicos se lo sugieran, o por lo que sea – pero el análisis sería, para decirlo de algún modo, de otras cosas.

**VG:** En general si, porque el sujeto, en análisis, habla de mamá y papá. Sino seríamos sistémicos, trataríamos el fenómeno. Pero eso pasa con cualquiera. El FPS aparece en neuróticos, en perversos, y también en psicóticos. Creo que la estructura va a determinar la orientación de la cura. Si es una neurosis, está bien, hay un problema que es reconocible: cuando hay un fenómeno psicosomático, el cuerpo es el Otro. Ese es el problema, el obstáculo, porque el Otro no se encarna fácilmente en el analista. Es una dificultad, igual que en las toxicomanías, o en psicoanálisis con niños. Hay bibliotecas sobre psicoanálisis con niños pero, ¿niños en análisis?, ¿demanda de análisis?

El analizante hay que hacerlo, como se hace un cuerpo, como se hace el síntoma en transferencia. Es una construcción que se va haciendo en la relación analítica, en el lazo ese tan particular. Porque la verdad es que es un discurso extraño el discurso analítico. Es un discurso más, y si se instala, hay análisis. Si no se instala, no hay análisis. Pero podemos hablar, estadísticamente, del mismo número de personas que van a ver a un médico y no siguen el tratamiento, o lo hacen mal. Es lo mismo: si no hay transferencia con el médico tampoco va a seguir el tratamiento.

**MS:** ¿No acordarías con los planteos teóricos que piensan el fenómeno psicosomático como marcas en el cuerpo que quedan separadas del proceso de simbolización, es decir, de la realización misma del cuerpo?

**VG:** El fenómeno en si mismo, si. Pero no es una estructura. Insisto mucho en eso. No es una estructura. Ofrece las mismas dificultades para que el sujeto entre en el discurso analítico. No veo una especificidad. Hay una especificidad de ese goce. El goce del FPS es específico. Entonces hay que descubrir la especificidad de ese goce y trabajar sobre eso. Pero no en el FPS en su manifestación fenoménica. No tendría ningún sentido. Nosotros tratamos el goce, es lo único que podemos tratar. Tratar el goce, por la palabra, es lo único que sabemos hacer, y que podemos hacer. Sino estaríamos proponiendo ejercicios, yoga, que se yo. Lo único que tenemos es un dispositivo muy particular que tiene un gran fundamento, que es algo que queda afuera de ese dispositivo, y que es lo que tranquiliza la relación: lo que queda afuera es el sexo. El síntoma, o la angustia, ocupan el lugar, el agujero grande de la relación sexual. El hecho que falte el significante del sexo obliga al sujeto a hacerse un cuerpo, de hombre, de mujer. Acá tenemos un dispositivo donde hay una cama – como dice Miller – donde se acuesta uno solo. Esta es la variable que hace que todo se mueva de una manera muy particular. Hay uno acostado y el otro sentado detrás. Cuando hay un cara a cara – yo creo que Freud tenía razón y se daba cuenta de eso – la sexualidad está un poco en juego. Como en esa película china que tiene por título unos números, donde, en ese juego de miradas hay mas sexualidad que si estuvieran filmando o mostrando el acto sexual. Es algo muy notorio, impresionante.

Entonces, creo que lo que este dispositivo, lo que permite es que ese síntoma se conmueva por la palabra, que lo simbólico actúe sobre ese real. Real del psicoanálisis, real que solo es para el ser hablante. Y tiene efecto. Tiene efectos rápidos. Como decíamos antes, unas entrevistas alivian. Una entrevista puede darle

al sujeto la clave de su vida. Después, que quiera lo que desea, eso es otra cosa, eso lleva un largo análisis. Porque, en general, llegan a desea algo, saber de eso, pero, después, ¿quererlo?

Justamente, este caso al que hacía referencia, sabe muy bien que su verdadero goce está en mirar la escena.

**MS:** Muchas gracias por este reportaje

# Reportaje a Guy Le Gaufey

## Realizado por Michel Sauval

**Michel Sauval**: Los temas de esta nueva serie de Acheronta fueron, el número 21, "Clínica y transmisión", el siguiente, el número 22, fue "Formación de los analistas" – que, de alguna manera, continuaba la temática anterior – y este número 23 es "Cuerpo y síntoma". El tema anunciado para el número siguiente (el 24) es "Inconsciente y transferencia". Seguiremos así hasta el número 30, y después veremos.

**Guy Le Gaufey**: Entonces, cuerpo y síntoma, es un momento en una trayectoria.

**MS:** Como le decía antes, hay algo de ironía en el título. El síntoma nos ofrece una referencia bastante clara en relación al psicoanálisis.

**GLG:** Una pregunta, el síntoma de Lacan, del nombre del padre, ¿se escribe igual que el síntoma de Freud? Para Freud es "symptôme" y para Lacan es "synthome"

**MS:** En general, cuando se quiere hacer referencia al "synthome" de Lacan, se respeta la escritura del neologismo.

**GLG:** ¿Con la h significa Lacan?

**MS:** Si.

**GLG:** Porque en francés es muy fuerte. La escritura "synthome" es una marca fuerte.

**MS:** En general, cuando en castellano se escribe síntoma es el síntoma freudiano. De lo contrario, se suele escribir el neologismo tal cual.
Volviendo al título, al tema propuesto para este número, la ironía apunta a la preeminencia que habitualmente tiene la cuestión del cuerpo en campos como las llamadas "patologías actuales", u otras referencias similares, donde es común plantear como "innovación" que el cuerpo no intervendría de "la misma manera" que en los pacientes de "antes". Allí encontramos comentarios como que ya no tenemos histéricas como las de Freud, que coquetean junto con otras presunciones sobre del "agotamiento" del psicoanálisis. Se suele presentar los problemas de adicciones, o los trastornos de la alimentación, o los trastornos de la ansiedad o angustia, y así, una gama de "trastornos" del cuerpo que se afirma casi como divorciada de la noción de síntoma, o en conflicto.

**GLG:** El cuerpo como sitio del conflicto, o el cuerpo que también provoca conflictos. ¿Cómo situar bien el conflicto y el cuerpo? El cuerpo puede provocar conflictos, pero también puede resultar.

**MS:** Quizás en estos prejuicios hay la idea de los trastornos corporales como alejados del conflicto, o donde el trastorno es un conflicto para otros, como a veces se plantea con las adicciones…

**GLG:** …o también con la depresión, porque hay una realidad psíquica, pero también hay una realidad bioquímica de la depresión y de los tratamientos farmacológicos. Hay una realidad de la serotonina que hace que en una depresión bastante grave, la palabra no funciona tan bien, y la intervención de la bioquímica es algo bastante importante, hoy, y no era importante 20 años atrás.

Por un lado hay una especie de guerra y de lógica del capitalismo, que va a promover la depresión, porque es un mercado de sueño. Pero por otro lado hay un terreno clínico en el cual no se puede decir que los medicamentos antidepresivos son pura mierda. No, también hay un punto en el cual la palabra no puede hacer todo. Hay un punto de diferencia fuerte entre un funcionamiento corporal, mucho más conocido que antes, que delimita de otra manera el terreno clásico, digamos, de la depresión versión años 60, que era un mercado totalmente psíquico, incluso en la psiquiatría.

Y ahora, del lado de la psiquiatría, es al revés, es casi totalmente una cuestión corporal. Incluso en las afecciones neuróticas. El cuerpo cambia con el mercado farmacéutico.

**MS:** Es una de las referencias del cuerpo

**GLG:** Cuando se descubrió el litio, hubo una búsqueda en los hospitales de Inglaterra – en el 54, creo – para ver quién era maníaco depresivo. Y resultó que el 44% de los enfermos de la época era maníaco depresivo. Es decir que el 44% comía litio, porque el litio era la panacea de la época, y se lo dieron a mucha gente. De la misma manera, hoy, a los chicos que tienen inhibiciones en la escuela, les dan antidepresivos. El mismo mecanismo de desarrollo de la industria farmacéutica, que reina en el mundo capitalista, hoy.

Pero insisto en esto de que hay un terreno clínico, existe la depresión, existe la maníaco depresiva, y el litio fue extremadamente importante en la manera, no solo de atacar, sino de mejorar, mas que la depresión, la maníaco depresiva.

**MS:** Pero así se forma una oposición, donde el cuerpo sería un área de manipulaciones reales, farmacológicas, y donde la pregunta sería como algo de eso pasa al síntoma.

**GLG:** Creo que lo que hay que establecer bien es que el cuerpo cambia con los progresos del saber, del lado de la ciencia. El cuerpo de hoy no es el cuerpo de los años 70, ni el cuerpo de antes de los psicotrópicos. Entonces, el cuerpo al cual nos interesamos va a cambiar independientemente de la progresión o no progresión del saber analítico. Tenemos que tomar en cuenta un cuerpo que cambia, que varía, sin que podamos intervenir en los cambios mismos. Podemos recibirlos. Y lo de la depresión me parece sintomático de la evolución de la noción misma de cuerpo.

La palabra cuerpo es una palabra tan natural que cada uno va imaginándose que sabe bien lo que es un cuerpo. Y no, porque se trata de un cuerpo de saber, de un saber sobre el cuerpo que determina exactamente lo que es el cuerpo de lo que hablamos; una dimensión del cuerpo que se determina únicamente en función del saber que lo plantea así.

Entonces cuerpo y síntoma, ponemos ahí el síntoma en sentido freudiano o lacaniano, pero el cuerpo, va a ser difícil estar de acuerdo sobre lo que se llama cuerpo.

**MS:** Pareciera que una de las consecuencias de ese saber, al nivel del público amplio, es un cuerpo mas opaco, ya que se materializa como consumo, principalmente de drogas de todo tipo, pero también de otras formas de mercancías destinadas a la "salud", desde elementos dietarios hasta incidencias en la vestimenta. La dimensión de consumo, o de actuación, de esta aplicación del "saber", parece implicar más opacidad que transparencia sobre qué es un cuerpo. En todo caso, parece alejarlo de una implicación subjetiva del conflicto, y por ende, del psicoanálisis.

**GLG:** Para volver a Freud, me parece que hay dos dimensiones. Por un lado el síntoma histérico en su manifestación corporal, sin lesión. Pero por el otro lado hay el aspecto totalmente opaco del lado de la pulsión, de la que no se puede saber nada. Hay lo que Freud llama una soldadura, es decir, algo artificial, entre lo que viene de empuje del cuerpo mismo, y la manera de tratar este empuje a nivel psíquico, en la representación. Y a partir de ahí tenemos lo que del cuerpo se ofrece a un tratamiento simbólico, a través de la representación. En el "Proyecto…" Freud habla del exterior – no del cuerpo sino del sistema psíquico – como un mundo en el cual se mueven fuerzas enormes. Es su definición del cuerpo en ese momento. Hay movimientos y fuerzas, y cantidades de energía, y a partir de ahí, algunas cantidades de energía van a proponerse a lo simbólico para un cierto tratamiento. Y de ahí, la ligazón, el vínculo entre ambos, sin que se pueda saber más del lado del cuerpo, de este mundo opaco, de donde vienen las cantidades. En Freud, en mi opinión, no vamos a encontrar mucha ayuda para entender bien la palabra cuerpo.

Hay muchos trabajos a propósito de la psicosomática.

**MS:** Es como el paradigma de algo corporal que queda desanudado de la interpretación analítica y del tratamiento por la palabra.

**GLG:** Siempre hubo – a partir de los años 20 – una corriente, casi en cada escuela importante, una preocupación a propósito de la psicosomática. Había médicos que eran analistas también y, fatalmente, chocaron con casos de psicosomática. Pero no he leído muchas cosas interesantes por ese lado, por lo menos en la literatura analítica francesa. No se si ahora hay alguna especie de escuela sobre el tema.

**MS:** Me parece que nunca termina de haberla, que la psicosomática no termina nunca de tener una especificidad propia. Quizás, justamente, por ese desanudamiento del fenómeno psicosomático respecto de la interpretación.

**GLG:** Parece que es una vía de la que es imposible escapar y al mismo tiempo sin gran porvenir. Porque esta mezcla entre la realidad física del cuerpo y el tratamiento simbólico de la palabra, de inmediato se proponen lazos por todas partes, pero esos lazos no tienen consistencia, y no se puede construir ni una teoría que valga. Cuantas intuiciones y escritos hubo sobre el cáncer, y muy a menudo es una manera de apoyar en la culpabilidad del paciente.

**MS:** En PsicoMundo abrimos un espacio específico para el tema de la psicosomática, que es la revista Tatuajes, y es un espacio que siempre ha tenido dificultades para sostenerse, para progresar.

**GLG:** Es fácil establecerle y difícil desarrollarlo.

**MS:** Exactamente. Hace poco, para el último número, le hicimos un reportaje a una psicoanalista que, justamente, también tiene una formación previa como bióloga, y que ha trabajado mucho en diferentes servicios y hospitales, con la psicosomática.

Entre las referencias a las que acudió hubo un párrafo del seminario de Lacan sobre la angustia, de la sesión del 12 de diciembre del 62, cuando luego de hablar de los experimentos de Pavlov y ciertas experiencias de perpejlidad orgánica, refiere a lo que en otros ámbitos se suele llamar "stress", cuando la demanda que se hace a la función desemboca en un déficit que supera a la propia función, afecta al aparato, y desemboca en "huellas" duraderas que engendran el déficit lesional. La función, en ese caso, en vez de ser absorbida, o incluida, en la representación, queda dañada. La psicoanalista a quien reporteamos – Irma C. de Peusner – asociaba, de algún modo, estas lesiones, a "huellas" que no estarían ligadas al resto del sistema de huellas. Algo así como significantes S1 que no hacen lazos con significantes S2. Significantes sueltos y encarnados, que serían activados por algún desborde general de energía. De ahí que los efectos "terapéuticos" del tratamiento por la palabra no resulten por la interpretación de esa lesión al modo de un síntoma (ya que ese significante encarnado no puede ser atrapado o ligado), sino como efecto ad-hoc de una mayor ligazón de energía, como consecuencia de hablar de otros temas.

Quizás me equivoque – no tengo gran experiencia con psicosomáticas – pero creo que este esquema puede ser representativo de cómo se piensa lo psicosomático en muchos ámbitos analíticos.

Creo que podemos escuchar aquí algún eco de la idea de lo real como aquello que escapa al proceso de simbolización - es decir, de la dialéctica simbólico imaginario - con la consecuente idea de que el tratamiento por la palabra permitiría avanzar, o resolver algunos problemas, en ese proceso de simbolización inacabado o fallido, resolver el conflicto entre cantidades y representación.

**GLG:** Resolver el conflicto, por una parte, pero también, concebir el goce con la idea de que el cuerpo no puede gozar sin la participación del nivel simbólico. Como la angustia, claramente, participa de los dos, es una formación psíquica que toca directamente al cuerpo, el goce sería la otra parte, mas o menos positiva, la manifestación, al revés – ya que el goce parece mas del cuerpo que de la mente – de que el cuerpo solo no podría gozar. Es una especie de credo de los psicoanalistas, freudianos y lacanianos. Entre cuerpo y síntoma, la palabra goce implica que el cuerpo no puede gozar sin una participación activa del nivel simbólico, de la palabra, y mas que la palabra, la fantasía, el fantasma, que sería la llave del goce.

Entonces, tenemos dos o tres puntos de articulación entre cuerpo y síntoma. Pero son, al mismo tiempo, muy ricos y muy pobres. Porque, de la angustia, que es el punto de referencia filosófico del lazo entre mente y cuerpo – en Heidegger, y otros, Kierkegaard también – la noción de angustia permite incluir el gran olvidado de la filosofía, en general, que es el cuerpo.

Recuerdo una anécdota. Había un analista francés, que era alumno de Eric Weill, que tenía una angustia enorme. Fue a ver a su maestro. Weill lo recibió muy bien, pero le dijo "nosotros, los filósofos, somos gente de la mente, no nos importa el cuerpo". Al día siguiente el hombre fue a visitar a un psicoanalista (risas), y empezó su carrera de psicoanalista.

Weill partía de la exclusión del cuerpo, y por ende, de la angustia. Un error de Weill, un error de maestro, un error de dirigir a sus alumnos, porque tomar en cuenta el cuerpo es, a veces, una cuestión muy filosófica.

Pero ellos no tienen mas que la angustia para arrancar o atrapar algo del cuerpo.

El goce, que es, al inicio, una noción analítica, aislarlo como un concepto llave en el funcionamiento de lo humano, es una conquista, una gracia, un descubrimiento, un hallazgo también, del discurso analítico. Aislar ese punto, tendríamos que cuestionar más, no como una herramienta para desarrollar el psicoanálisis, sino como uno de los raros vínculos entre cuerpo y síntoma.

**MS:** Pero en esa extensión, pareciera que el goce se estuviera transformando casi en una sustancia.

**GLG:** Fatalmente. Cuando hay una insistencia, cualquiera, sobre un concepto, se cuaja en una sustancia. Fatalmente, en la transmisión misma. De ahí el peligro, y la necesidad de dar un poquito de aire al saber analítico, de vez en cuando. La transmisión mata al psicoanálisis, siempre ha matado al psicoanálisis (risas)

Se trata de transmitir, saliéndose de la transmisión. Es una dificultad intrínseca al psicoanálisis.

Y con la cuestión del goce, me parece enorme el problema.

**MS:** Se transforma en una sustancia y, por lo tanto, la explicación de cualquier cosa del orden de lo humano, desde la guerra en el Líbano hasta…

**GLG:** Deviene LA herramienta del psicoanalista, de su propiedad. Y así como el mecánico se ocupa de los coches, el psicoanalista se ocupa del goce.

Eso mata al psicoanálisis.

Porque, si el psicoanalista es realmente alguien que se ocupa del habla, de la palabra, es un generalista, no puede ocuparse, ni solo del goce, ni solo de un síntoma. Hay que acoger lo que viene. Y muy a menudo, el goce no está tan claro en la gente que viene a consultar a un psicoanalista. A veces hay problemas sobre el tema del goce, pero muy a menudo hay que buscar mucho para alcanzar algún problema de goce.

**MS:** El abordaje del goce sería en la medida en que haga conflicto.

**GLG:** El peligro del concepto de goce es que es un concepto tan potente que si se busca, se lo encuentra.

**MS:** Convendría precisar ese concepto entonces, porque tenemos el goce fálico, el goce imaginario, el goce de esto y de aquello.

**GLG:** Como siempre, la extensión del concepto va a arruinar al concepto mismo. En mi opinión, hay que restringirlo. Debo confesar que me contento, habitualmente, de la manera de Lacan de concebirlo. Es decir, una afirmación clara, obvia y permanente de la presencia del goce fálico, en el sentido habitual del término, es decir, tumescencia y detumescencia, algo que surge y cae, y, por otro lado, su definición, su cálculo, de la posibilidad de que si hubiera otro goce, según la fórmula "*si hubiera otro, no tendría que ser aquél*", si hubiera otro – precisamente, el goce femenino. Hay mucha gente, hoy, para decir, para hablar, naturalmente, obviamente, de goce fálico y goce femenino. Pero, precisamente, si hay un goce femenino claro, que sea uno, entonces ¿donde está el problema de las fórmulas de la sexuación?, por ejemplo. Habría mujeres, u hombres, no importa, que tienen un goce femenino, y los otros que tienen un goce

masculino, y tenemos la bipartición clásica de la humanidad. La misma, la misma, con otras palabras, pero, estrictamente, una bipartición de la especie humana. Eso va en el sentido de la bipartición que funda la bipartición normal y patológico. Es el mismo gesto lógico que consiste en decir que hay un todo, lo cortamos en dos, y por un lado hay normal y por el otro patológico, o por un lado hay hombres y del otro lado hay mujeres, o por un lado hay goce fálico y por el otro goce femenino. Y así se puede dividir infinitamente. Es una reproducción del modo de pensar clásico anterior al psicoanálisis.

En el momento en que Freud desanudó la pulsión de su objeto, eso fue un acontecimiento gravísimo en el pensamiento occidental. Hasta Freud, y especialmente en la mitad del siglo XIX, el psiquiatra francés Moreau de Tours fue el que inventó el instinto genésico, es decir, que el hecho de que la mujer sería el objeto natural del hombre, y recíprocamente. Este credo data del siglo, por lo menos, XI. A propósito, hemos sacado una traducción de un libro inglés que se llama "*The invention of sodomy*", la invención de la sodomía. Es un libro de un profesor en teología cristiana, de USA, que muestra, con una erudición increíble, que la palabra sodomía no existía antes de 1050. La ciudad de Sodoma, sí, por supuesto, pero no la palabra sodomía. ¿Qué hacían los sodomitas? Nadie lo sabía bien. Eran arrogantes, vivían en la lujuria, pero no se sodomizaban. La palabra misma fue inventada, en un libro de un tal San Pedro Damián , en el siglo XI. Esto sirve para ver para qué sirve el instinto genésico, esa supuesta invención científica del siglo XIX. Es una reproducción directa de la obsesión de la humanidad en el siglo XI de que no se pierda ni una gotita de semen.
Era una cuestión demográfica también. Pero a través de la demografía había la necesidad de pensar en el mundo cristiano del pecado, un nuevo pecado – nuevo, en el sentido de que era una amenaza para el clero - pero, sobre todo, era un pecado, obviamente de carne – pero todos los pecados de carne se dimiten; un solo pecado no se dimite, es un pecado del espíritu, el de la desesperación, y la sodomía - que no era el acto de encular, no era eso, la sodomía en esa época era cualquier acto sexual que no iba en el sentido de la reproducción humana, entre hombre y mujer, o entre hombre y hombre…

**MS:** Era la noción de perversión

**GLG:** Un milenio antes de la "invención" de la perversión del siglo XIX, se inventó la perversión propiamente dicha como todo lo que no va en el sentido de la reproducción, fue la invención de la sodomía en el siglo XI.

Un pequeño problema con la teología, porque un pecado de carne que no se dimita, es algo difícil de sostener en su propia consistencia. Y este libre desarrolla, a través de Santo Tomás y otros, la dificultad para sostener el concepto de sodomía … hay muchas historias de esta índole. Todo esto para subrayar cómo Moreau de Tours, cuando inventó el instinto genésico, no era mas que la última etapa de un proceso que empezó en el año 1000, para aislar el concepto de perversión.

Y Freud cortó eso, diciendo, simplemente, que la pulsión y el objeto no tienen ninguna afinidad natural, entre el empuje y la fuente de la pulsión y el objeto, que es cualquiera. La pulsión pasa alrededor del objeto. Es un circuito. Entonces, volviendo a cuerpo y síntoma, quisiera subrayar ese corte de Freud, que parece un punto técnico, una precisión técnica en la naturaleza de la pulsión, pero, al mismo tiempo, como muestra muy bien un libro de Arnold Davison, "*L'émergence de la sexualité*" - y Davison no es un analista – en este libro, insiste mucho en que el corte que introduce Freud es un accidente epistémico de gran tamaño, que corre a través de los siglos.

Damiano no hubiera estado de acuerdo, y tampoco Moreau de Tours.

Nosotros somos los hijos de este corte de Freud. Y en la cuestión del cuerpo y del síntoma, nacimos en un mundo mental en el cual el objeto no es tan natural. Y no hay que olvidar, tampoco, que Freud nunca insistió con una pulsión genital. Porque algunos analistas se ubicaron, naturalmente, del lado de Moreau de Tours, y con las herramientas de Freud produjeron esa mezcla extraña de una pulsión genital, muy peligrosa, en un saber analítico que respeta la dimensión normal patológico. Eso me parece terrible, en la historia del psicoanálisis, un saber analítico que se las arregla para obedecer a la bipartición normal patológico.

**MS:** Al mercado capitalista no parece disgustarle tanto esta fractura de la pulsión con el objeto. A diferencia de otros tiempos en que la felicidad era una cuestión objetiva, es decir, se encontraba en Dios, o

en el correspondiente Bien Supremo, desde la "caída" – si es que la ha habido – de estos supremos, la felicidad se ha vuelto un problema subjetivo, es decir, el modo en que cada cual goza con sus objetos – y ya no el modo en el cual cada cual participaba del goce de Dios. A veces pareciera que el psicoanálisis funciona como un aval a una filosofía hedonista, donde cada cual disfruta "a su manera"."

**GLG:** En realidad, es un deber, para cada ser humano, ahora, gozar. Y se considera que hay gente que no goza bastante, como si fuera una enfermedad.

**MS:** Decía Borges que había cometido el peor de los pecados, que era no haber sido feliz

**GLG:** En francés hay una expresión afín a este humor de Borges, que dice "*et en plus il faut être heureux*" ("y además, hay que ser feliz") (risas).

Es divertido el cambio de sentido de la gracia. Antes, la gracia efectiva venía de Dios, y sin que se pueda saber porqué. Ahora, la gracia es el "gordo" (ganarse la lotería), no hay común medida entre el precio de un billete y el dineral que cae. Es una noción muy pagana de la gracia. Se cambió eso, del mismo modo que el goce pasó a ser subjetivo, pero con la obligación de ser feliz.

**MS:** La idea es que el objeto es el que aporta la posibilidad del goce o felicidad

**GLG:** No hay felicidad sin objeto, y el mercado va a darte tu objeto.

**MS:** Y el psicoanálisis parece aportar un cierto aval a esta idea, por el lado de justificar la variedad de los objetos.

**GLG:** Por lo menos, si. Digo "por lo menos" porque se puede considerar también que el psicoanálisis fue una de las fuentes de la invención de esa concepción del goce y del disfrutar. Con el mercado por el otro lado, que es un dato importante del mundo capitalista, que va a producir los objetos de goce.

La dimensión del plus de goce, Lacan la toma de la plusvalía de Marx. Pero también con la noción indirecta de que el obrero abandona su capacidad de gozar de su producción, para lanzar su objeto en el mercado.

**MS:** La fuerza de trabajo tiene un valor de uso que produce más valor que su valor de cambio.

**GLG:** Eso, el valor de uso. A partir de la noción de valor de uso pudo construirse una cierta concepción del goce que se pierde al volcar la producción al mercado. Y luego, el mercado, a su manera, produce el objeto para el goce de cada uno.

**MS:** Vuelve a plantearse, entonces, la pregunta de cómo aparece esto bajo la forma de un síntoma. Porque sino el psicoanálisis puede volverse filosofía política

**GLG:** Desafortunadamente ocurre más y más, pero creo que, también, por razones demográficas. Hay tantos psicoanalistas, hoy, en el mundo, que no se puede concebir que no sean una especie de fuerza social e ideológica, porque viven, piensan, hablan, más y más toman la palabra en la ciudad.

Personalmente estoy bastante en contra de eso porque lo que da nacimiento a un psicoanalista es la transferencia. Por afuera de eso, ¿queda algo? Por supuesto que si, pero no queda, justamente, el estatuto del psicoanalista. Queda el psicólogo, el psi, pero el psicoanalista no.

Y muy a menudo, al menos en Francia, cuando los psicoanalistas se ponen en un habla público, para decir lo que piensan de la guerra en Israel, de la guerra en Irak, de la moda, y saca uno o dos libros por año con eso, hace tanto y tanto que se vuelve entretenido. Pero hay otros que moralizan mucho más, para decir, por ejemplo, que la homoparentalidad es una locura, que eso va a producir psicóticos, etc. ¿Cómo saben? No es tan claro.

El saber analítico se vuelve moralizador. Sobre todo teniendo en cuenta que el simbólico a la Lacan es el simbólico a la San Pedro Damiano, que dice lo que la humanidad tiene que hacer. Es una locura, una estupidez.

Ahora, volviendo al síntoma, tenemos el conflicto. Ayer comenté un texto de Freud donde habla de un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica, y que, por otras vías, vuelve a la cuestión de la relación entre síntoma y conflicto. En un primer tiempo de su teoría, el síntoma viene al lugar del conflicto, resuelve, a su manera, el conflicto. Y de ahí la idea de que hay síntomas – en la histeria, sobre todo – que solo son recuerdos de conflictos pasados, que ya no existen.

**MS:** Y que serían los mas accesibles al análisis.

**GLG:** Ahí es cuando se produce el "milagro" analítico. Pero Freud debe considerar, en su texto de 1915, que hay síntomas que envuelven conflictos presentes, sin que sea, lo que el llamaba una neurosis actual. Entonces, debajo de un síntoma, que forma parte de una neurosis de transferencia, tendríamos también una neurosis actual. Y en ese caso, con la interpretación no basta.

Las histéricas del siglo XIX siguen existiendo. No son tantas, no son tan numerosas, pero se presentan también. El analista encuentra síntomas que son un puro recuerdo, viejo, y basta interpretarlo. Eso ocurre hoy también. Pero en el tiempo de Freud, él tampoco estaba todo el tiempo frente a histéricas, y tenía que tratar, también, neurosis actuales, que se encontraban debajo de la neurosis de transferencia.

En ese caso, la cuestión de la permanencia del conflicto puede tocar directamente la cuestión del cuerpo de hoy, porque todo lo que describías de los problemas del cuerpo - la drogadicción, etc. – se puede describir también como algo perfectamente actual. Y siguiendo el texto de Freud, "Recuerdo, repetición y reelaboración" - un texto clave para la interpretación de los síntomas – la transferencia no es, únicamente, repetición. Hay una parte que es repetición del pasado, pero lo que no se puede rememorar, se actúa. Existe eso.

¿Qué hacer con lo que se actúa, no en la sesión, sino en la vida? ¿Se puede transformar en rememoración? No. De ahí la idea – muy lacaniana, no de Lacan, pero de los lacanianos - de hacer de la transferencia una herramienta actual para forzar el pasaje hacia el conflicto. Es muy tentador hacer así, porque hay una exasperación, para el analista, porque se puede interpretar al infinito sin que cambie nada. Entonces, en cierto momento, la suspensión del acto – que es fundamental en la postura del analista – cae, y hay la tentación - con razón, o sin razón – de actuar, no en la transferencia, sino con la transferencia.

Recuerdo que Freud, en su texto de 1919, "Las nuevas vías de la psicoterapia", dice, a propósito de las fobias, y también de los obsesivos, que no vale esperar, esperar y esperar, frente a inhibiciones. Que puede pasar todo el tiempo y la inhibición está confortada por el trabajo analítico. Interpretar la inhibición, conforta la inhibición. Entonces dice que, a veces, hay que provocar la angustia, en la fobia. Pero dice, también, que se paga mucho por eso, del lado de la transferencia, y que por eso, hay que reflexionar mucho antes de hacerlo. Actuar como maestro va a pagarse en que la transferencia ya no se puede interpretar. Si se la actúa como herramienta, entonces es un hecho, y no se puede interpretar el hecho por la voz del que lo hizo. Si no, se produce una escalada, que va a terminar mal. Una manera de saltar de un nivel a otro, expresando lo que el interpretador ha hecho el día antes, y de ahí, una sucesión de niveles sin porvenir.

**MS:** Quizás la problemática sea que hay mucha actualidad en las neurosis, hoy.

**GLG:** El texto de Freud de 1915 muestra bien que, sobre la cuestión, aparentemente muy sofisticada, de un corte entre síntoma y conflicto, no puede zanjar ese corte. De esto hace casi un siglo.

De cierta manera, desde el punto de vista teórico, no me parece que haya una diferencia tal entre lo que viene al analista hoy, en referencia a los inicios del psicoanálisis. Cuantitativamente, quizás. No sé, no tengo estadísticas. Parece, dicen, que es mucho más frecuente que antes.

**MS:** Es que, en cierto sentido, cualquier conflictividad individual es pensada como incumbencia del psicólogo, y en tanto tal, derivada al mismo. En ese malentendido, puede haber psicoanalistas incluidos. Pero hay una derivación al psi ante cualquier tipo de conflicto individual. Ya no hace falta estar "loco", basta con "tener problemas".

**GLG:** Aquí también, como en Francia, se usa la palabra psi?

**MS:** Si, creo que si. Mas común quizás la referencia al psicólogo, referencia que suele incluir al analista.

**GLG:** No se hace una diferencia clara entre uno y otro?

**MS:** Seguramente si, en los ámbitos mas afines. Pero no se si eso vale en ámbitos mas generales.

**GLG:** En los hospitales?

**MS:** Lo que pasa es que la gran mayoría de los psicólogos son psicoanalistas, o se reclaman como tales. Se suele hablar del avance de las terapias cognitivas o sistémicas, pero, no se que peso tienen realmente. Me parece que la referencia al psicoanálisis tiene una popularidad muy superior a cualquiera de esas terapias.

**GLG:** La actualidad viene también con eso, es decir, con el desarrollo demográfico de los psicoanalistas. Van a trabajar, también, afuera del consultorio, más y más. Y afuera del consultorio hay más y más actualidad.

Durante años y años, la reacción masiva de la IPA fue la de restringir el ingreso de la realidad al consultorio, rechazando las actividades psicoterapéuticas de inspiración psicoanalítica, para restringir las 4 sesiones de 45 minutos. Y eso era una elección social increíble. Las 4 sesiones eran solo para los psiquiatras ricos. Me refiero a Estados Unidos, donde alguien podía ir al banco para sacar un préstamo para hacer un análisis, de la misma manera que otros profesionales financian sus estudios. A los 20 años van al banco y toman un préstamo de 10 o 15 años, viven muy cómodos durante sus estudios, y cuando empiezan a trabajar, bueno, forma parte de los casos habituales, se paga el reembolso del préstamo. Y luego empezarán a comprar la casa (risas)

Entonces, durante años, el análisis formaba parte de este tipo de funcionamiento, en Estados Unidos. Es importante saberlo porque, los estándares de la IPA tienen que ver, indirectamente, con ese tipo de funcionamiento social. Casi nadie podía pagar con sus ingresos un análisis de 4 o 5 años a 4 sesiones por semana. Entonces, por un lado, esta manera de restringir el cuadro de la cura, era una manera de mantener la cuestión de lo actual, afuera. Es decir que las sesiones eran únicamente el marco de la fantasía. Y la disputa, primero en Estados Unidos, a propósito de la realidad de la fantasía – por ejemplo, en el caso de la gente que venía de los campos nazis – cuando decían "no importa la historia, importa la fantasía"; bueno, hubo una guerra en el mundo de los psicoanalistas.

En Francia, en cambio, al inicio de los años 70, con la enseñanza de Lacan, la cuestión casi no se planteaba. No había ningún problema. Cuando Mason, por ejemplo, al inicio de los años 80, publicó su libro famoso, fue una bomba en Estados Unidos, y en Francia fue pólvora mojada. Lo importante era solo la publicación de las cartas.

Entonces, para volver a la cuestión de la actualidad, hay que entender que la importancia de la actualidad para los analistas, hoy, viene también del desarrollo demográfico. Para la IPA, durante 20 o 30 años, frente al peligro de la actualidad – entendida en este sentido – reaccionaron para definir, siempre de manera más restringida, el cuadro de la cura. No era una obsesión teórica, sino una presión social y demográfica.

**MS:** Aquí funcionó distinto. Aquí nunca llegó a funcionar el sistema económico de Estados Unidos. Como suele decirse, aquí nunca faltan pacientes, sino pacientes con dinero. Como nos contaba Juan Carlos Suárez, en un reportaje que le hicimos, las 4 sesiones no se sostenían, y tuvieron que cambiar los estatutos, indicando, para el caso de los análisis didácticos, solo una "alta frecuencia", sin mayores precisiones sobre el número de sesiones semanales.

**GLG:** Pero tanto aquí como en Francia, hay psicoanalistas pobres. Siempre los hubo. Hay que recordar la historia de Teodor Reik, que fue siempre pobre. No pagó su análisis con Abraham, y Freud le dio dinero. Cuando se fue a Estados Unidos, siguió siendo pobre. Finalmente, murió en Telaviv, sin dinero.

**MS:** No era médico. Pagó el precio del laico.

**GLG:** No era médico, pero en Nueva York, era el único que, para atender a sus pacientes, se ponía una blusa blanca. Durante 20 años que trabajó en Nueva York se vestía como un médico. Es un personaje muy divertido. Me gusta Reik, por su manera de estar al lado de la gran corriente de su época.

**MS:** Volviendo a la relación entre síntoma y conflicto, cabría preguntar por la identificación al síntoma, en la medida en que parece implicar cierta dimensión de goce que no sería modificable o resignable, y cuyo conflicto quedaría resuelto por la vía de esa identificación.

**GLG:** Debo confesar que conozco teóricamente la noción de identificación al síntoma, pero no logro utilizarla tranquilo. No entiendo bien quien es el que se identifica con el síntoma: el sujeto?, el yo?

Esta posición que ambiciona decir algo del fin del análisis no me parece tan asegurada. Yo no me puedo manejar bien con este concepto de identificación al síntoma, precisamente, porque tiene una especie de poder de resolución en el que no confío.

Hubo una crítica de Lacan a Balint a propósito de la identificación al analista. Vale la pena llegar a Balint. La gente, habitualmente, no lee las dos o tres páginas de Balint en cuestión. Balint no dice eso. A propósito de la identificación al analista dice que eso ocurre - pero ocurre también en muchas otras relaciones: alumno maestro - reconoce que ocurre, pero no dice que ocurre necesariamente, no dice que es el fin claro del psicoanálisis. Dice "ocurre". Lacan lo presenta como una concepción teórica del fin correcto. Pero no es así en Balint, primer punto, que los lacanianos olvidan todo el tiempo. Es verdad que no propone luchar en contra, pero no hace tampoco de eso un fin excelente. No.

Por otra parte, la noción de identificación al síntoma toma exactamente el mismo lugar, la misma ambición, que hay una capacidad de terminar el análisis con eso. Y es importante subrayarlo porque, ¿qué hizo Lacan con el pase? Anunció, como San Pablo, la buena nueva: hay un fin del psicoanálisis.

**MS:** Freud es el análisis interminable, Lacan es el análisis terminable.

**GLG:** Es un creo absoluto. La diferencia entre ambos no es tanto el tiempo de las sesiones, u otras cosas. Es el fin del análisis. Si uno piensa que no hay fin, no es lacaniano. Y eso no me gusta tanto. Estoy de acuerdo en que el fin es un problema teórico. Conoces la famosa carta de Lebovici diciendo, "*il n'y a pas de fin d' analyse, il n'y a que des analyses qui se terminent*" ("*no hay fin de análisis, solo hay análisis que se terminan*"). Eso es un hecho, pero un poquito a la Balint. Es un hecho, se terminan. Pero en Lebovici es un rechazo a considerar que hay problema teórico con la cuestión del fin del análisis. Y Lacan dice no.

OK, estoy de acuerdo, hay un problema teórico para concebir lo del fin.

**MS:** Sobre todo porque se supone que según cómo se concibe el fin se concibe la dirección de la cura.

**GLG:** Por supuesto, si hay un fin - todo es mecánico – sabemos qué hacer.

Me siento en dificultad porque, por un lado, me siento lacaniano porque nací en Lacan y estudie Lacan más de 30 años, pero por otro lado, me importa mucho más la palabra de Freud, que dice que el trabajo analítico es sin meta. Y esa es la condición de la regla fundamental: abandonar sus metas. Pero no es solo una cuestión de regla fundamental, de herramienta para caminar, es también una regla para el analista. El tipo de pensamiento del analista durante la atención flotante es, precisamente, sin meta.

**MS:** Pero también es un hecho que no se interviene desde la nada.

**GLG:** Se dirige la cura, si, pero mucho mas negativamente, no positivamente. No se trata de pasar a través de un camino prefijado.

**MS:** Para algunos si.

**GLG:** Como hacen?

**MS:** No se si caminos prefijados, pero si una orientación.

**GLG:** Pero qué significa una orientación?

**MS:** Por ejemplo, si son lacanianos se orientarán a partir de nociones como la del deseo del Otro, punto que quizás en otras orientaciones no es importante. Por ejemplo, frente a una situación de angustia ante un ideal severo, algunos podrían pensar, mas "freudianamente" que habría que lograr que el sujeto pueda hacerse mas amable ante dicho ideal severo, otros, mas lacanianamente, podrían señalar que la inhibición está al servicio de evitar el éxito y perder la referencia a la falta.

**GLG:** Son dos modos de hacer, pero ninguno de los dos necesita tener un fin del trabajo.

**MS:** Bueno, la orientación no deja de implicar el fin

**GLG:** Pero la cuestión del fin del análisis se plantea de otra manera, porque no se trata de responder a un problema local – que el caso se articula así, o de este otro modo – de trata de un fin general: proponer al analista, y de ahí, al paciente, una meta que cae del cielo. Porque habrá pacientes para quienes cae bien y otros que no tienen nada que ver con eso. Escuchar al paciente es respetar lo que puede construir él, de sus metas. A veces van hacia un fin más o menos lacaniano, pero muy a menudo no. Muy a menudo la cuestión del fin del tratamiento no es importante. Entonces, hay un respeto del paciente que va en contra de la búsqueda de un fin teórico en cualquier análisis.

**MS:** No forzosamente es buscar el fin, sino orientarse con esas referencias.

**GLG:** Pero me parece que ese concepto de fin – que es muy interesante en sí mismo, porque permite apreciar la consistencia del saber analítico en cuestión…

**MS:** En Lacan, la tesis tiene sus argumentos. Hay una operación respecto del objeto tal que con el *deser* y la caída del sujeto supuesto saber, se desarma algo que no se puede volver a armar, y por eso se pone fin, definitivamente, al "engaño" del dispositivo analítico. No es tanto una tesis en el sentido de un objetivo de curación sino de liquidación de las condiciones del análisis, salvo que se entienda la curación como no poder volver a hacer análisis.

**GLG:** Esa es la "buena nueva": no solo hay un fin posible, sino que hay un fin casi necesario, un fin de los fines, un fin tal que después no puede hacer ninguna transferencia hacia ningún sujeto supuesto saber. Esta esperanza, que proviene del texto del 67, me parece imposible de sostener, salvo como chiste.

Mi manera de plantear el texto - que estudié tantas veces que ya lo sé de memoria – desde hace 10 años lo leo como un relato de viaje, como un texto de Marco Polo. Lacan va a visitar una cierta China con algunos pacientes – en mi opinión, pocos – y experimentó, encontró, en su práctica, algunos momentos de fin, de conclusión de análisis, que le dieron la idea del procedimiento del pase. Quizás es también lo que le ocurrió a él entre 62 y 63, con su exclusión de la IPA, cuando algunos fueron a hablar de su práctica ante un jurado. Quizás tuvo que reflexionar sobre la cuestión del fin y tuvo que decir algo sobre el fin del análisis. Y en la propuesta él lo dice. Bueno, OK. Pero, que cada uno que se diga lacaniano tenga que respetar este fin, es un modelo, en mi opinión, que tiene mucho de la fantasía propia de Jacques Lacan. De la misma manera que la postura de Freud en su texto famoso, es también típico de Freud. Y mira Melanie Klein, tiene ella también su propia idea del fin del análisis…

**MS:** La reparación

**GLG:** La reparación, lo que fue su trabajo con su hijo.

Pero hoy la situación ha cambiado porque parece que cada psicoanalista, por lo menos si construye una teoría consistente, tiene su propia idea del fin. Es un poquito diferente, no? Porque a partir de ahí, no se puede pensar que cada uno tiene su idea del fin. Entonces hay grupos.

Espero que haya muchos accidentes, en cada grupo, a propósito del fin del trabajo, porque el fin del trabajo no me parece que deba ser el de Freud, o el de Lacan, o el de Melanie Klein, o el de Winnicott, también – no olvidemos, con su temor del derrumbe y su manera de actuar contrafóbicamente – y también tenemos a Bion, y otros, que tienen idea del fin.

No se puede concebir una teoría consistente del tratamiento analítico sin una apuesta, por lo menos, una apuesta bien construida, a propósito del fin. La proposición del 67 es una entre muchas. Los lacanianos, o los millerianos, quizás no quieren verlo, no se, pero es un hecho. Entonces, la manera de plantear un fin del análisis no puede ser la misma hoy que hace 30 años, porque hace 30 años se trataba de elegir un campo. Hoy también, para trabajar, hay que estar en un campo. No vale, en mi opinión, estar entre campos. De una manera u otra, cada uno, no pertenece, pero va en un sentido. Necesariamente y felizmente. Y la cuestión del fin es precisamente el punto en que cada uno, en mi opinión, debe plantearse si está de acuerdo con este modo. Hay un problema de consistencia del saber que se cierra con la cuestión del fin, o no se cierra.

**MS:** ¿Pero no se pone eso en juego también cuando se piensa la angustia de un modo u otro, aplicado a un caso singular?

**GLG:** No estoy de acuerdo, y por la misma razón. Con la cuestión del fin se plantea el ser del analista. Si hay un fin que produzca al analista, el fin es, también, la figura del analista. Y de ahí la fuerza de la apuesta. Por eso no se trata de un problema técnico local. Se trata de un problema exactamente narcisista. Y de ahí la idea que la consistencia de los grupos pone en tela de juicio la cuestión fin. Los grupos consisten alrededor de la cuestión del fin, y los lacanianos, ahora, más que los otros. Pero, en mi opinión, eso no va a durar indefinidamente, porque la fragmentación, natural, que se va operando, va a poner en tela de juicio lo del fin.

En 2002 asistí a una gran meeting de la Ecole de la Cause en Paris, y había una nueva AE que se presentó ante 1.500 personas – en el Palais des Congres - y contó una historia, al inicio tenía un síntoma de timidez, y en ese momento estaba hablando ante 1.500 personas..

**MS:** Ahí estaba la prueba

**GLG:** La prueba, pero no es lo peor. Después vinieron dos o tres miembros del jurado del pase para explicar hasta qué punto ella, en su trayectoria, había pasado por todos los puntos de la proposición del 67. Era un horror. No se podía comprar, no se podía escuchar. No es posible que sea una tan buena alumna, era totalmente inverosímil. Fue, para mí, como una caricatura de la consistencia de los saberes analíticos alrededor del pase. Siempre me acuerdo de la palabra de Lacan diciendo « *je suis en train d'inventer la psychanalyse. Ailleurs on n'a que le souci qu'elle soit conforme* » ("*estoy inventando el psicoanálisis. En otros lugares solo tienen la preocupación por que sea conforme*"). La AE en cuestión era perfectamente conforme a la proposición del 67.

Entonces, hablamos del síntoma analítico (risas)

**MS:** ¿Cuál sería la importancia, entonces, del sinthome, con h, como marca Lacan?

**GLG:** No puedo contestar directamente porque, en mi opinión, para contestar se necesita una lectura del seminario 74/75, porque la versión del sinthome que está en circulación depende de la voz que la lea. Yo conozco por lo menos 2 o 3 lecturas del sinthome, que son muy diferentes entre si.

En mi opinión no hay un gran consenso sobre el sentido del sinthome, salvo que es una invención de Lacan, con Joyce, que trata de concebir un cierto lazo entre el síntoma y el yo. Es denso. Que el síntoma

pertenece al yo, bueno, Freud lo dijo tal cual: después de un cierto tiempo el síntoma se integra al yo, especialmente en la neurosis obsesiva. Y no se puede retirar el síntoma sin perder una parte del yo. Es Freud. Entonces, el vínculo entre síntoma y yo no es, en cierta manera, una novedad.

Está también la cuestión de la "*raclée*", cuando Joyce se hace golpear - en francés el término es muy fijado: la "*raclée*", y Lacan insistió en esta traducción. "*Joyce a reçu une raclée*" ("*Joyce recibió una golpiza*") - y el comentario de Lacan a propósito de Freud, la cuarta consistencia.

Eso me pareció interesante a pesar de que debo confesar otra cosa: me gusta mucho el Joyce de Ulises, pero no me gusta para nada el Joyce de "Finegan's wake". Esperé 20 años antes de poder decírmelo claramente, y puedo decirlo con la ayuda de un poeta que traduje del inglés al francés, que dijo que el Finegan's wake es un horror, porque se podía entender el reírse de Joyce, riéndose de sus lectores que no entendían nada de nada. Y que el goce de Joyce era tan obvio que era un horror de la literatura moderna. Cuando leí eso dije, "si, estoy de acuerdo" (risas)

En ese sentido, lo que Lacan hizo, su manera de Joycear, digamos, no me gustó para nada.

**(ver también el reportaje a Guy Le Gaufy en el número 14 de Acheronta)**

# Reportaje a Nicola Constantino

## Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

**Nicola Costantino:** Tengo toda mi casa embalada y guardada aquí.

**Guillermo Pietra:** A mí me había llegado un mail de un lugar….

**NC:** … del edificio?

**GP:** de un edificio de Medrano

**NC:** de Villa Crespo. Pero, ¿cómo te llegó?

**GP:** Por alguien del Hospital Español

**NC:** Si, por Cecilia

**GP:** Por el novio, que es médico.

**NC:** Es un proyecto que inicié yo. Estaba buscando casa para comprar, pero tenía muy poca plata. No podía comprar nada con lo que tenía. Y encontré un edificio de 5 pisos, bastante grande, interesante el terreno, regalado. Era un precio increíble. Casi toda la plata que tenía la puse como reserva. Puse el boleto del edificio. Y no tenía la plata para pagar el resto, que era 5 veces más. En 30 días tenía que encontrar socios para que pusieran el resto, y que cada uno se quedara con un piso.

Y tuve mucha suerte. Yo quería que fuera gente relacionada con el arte, o amigos. Y terminamos formando un proyecto buenísimo con esta chica Cecilia, que es abogada, española, y va a poner una galería de arte; después un coleccionista compró la planta baja donde va a poner su colección y un museo de fotografía; dos artistas compraron otro piso; la directora del Museo de Arte Moderno compró otro piso. Y estamos haciendo un edificio divino. Hace un año que está en obra.

**Michel Sauval:** Paulo Herkenhoof, ¿es un artista brasilero, un curador?

**NC:** Era curador del MOMA. Y antes de eso fue curador de la Bienal de San Pablo, de la que yo participé en el año 98.

**MS:** ¿Ahí representabas a Argentina?

**NC:** Claro. El tema de la bienal era "Antropofagia y canibalismo". Fue una bienal divina. Las colecciones que trajeron y las obras que había, era impresionante. Había todo un piso dedicado a lo que era canibalismo en América. Y todas las pinturas del siglo XVII, de los pintores europeos que venían acá a retratar a los indios caníbales. Fue una bienal espectacular.

El era el director, y vino a Buenos Aires a buscar artistas. Yo tenía 30 años. Ya tenía la obra de la piel – la ropa, los vestidos – y cuando lo vio le encantó, le gustó y lo quiso para la bienal.

Yo tenía bastante trabajo ya, pero era muy joven. Me mudé de Rosario para Buenos Aires, en el 96. Hacia dos años que vivía en Buenos Aires, y no conocía mucho todavía, y de pronto, así, me eligieron para la bienal de San Pablo.

Ahí empezaron a acelerarse muchas cosas. En la bienal de San Pablo te ve todo el mundo. A partir de ahí empezaron a invitarme a otra bienales, y de museos y galerías. Empecé, como de la nada, a viajar cada 2 meses, a tener exposiciones. Fue como muy todo junto.

Cuando se da, cuando el tema interesa, y es un tema del momento, aparece todo junto.

**MS:** En el Clarín de hoy vi una nota donde informan de una exposición de figuras de cerdos, basada en la colección de Holger Matthies (1). La titularon "Pobres Cerdos" (2). No se si esto responde a algo así como tema del momento, o no. Pero acabo de asociarlo por dos cosas. Por un lado porque tengo como la idea de que otras informaciones sobre exposiciones o muestras de arte donde los cuerpos están muy presentes. Y por el otro porque parece que el chancho se reitera en tu obra.

**NC:** Me regalan todo el tiempo chanchos. Me identifican con el chancho (risas)

**GP:** El chancho-bola

**NC:** A esa muestra le debe faltar un chancho-bola (risas)

Conocí varios coleccionistas que coleccionan chanchos.

**GP:** y te identifican con el chancho?

**NC:** Me regalan chanchitos de cualquier tipo. Cuando me tienen que hacer un regalo me traen un muñequito, un chanchito a cuerda, de peluche, etc. Por ejemplo este.

**MS:** ¿Hay alguna razón por la que los chanchos tengan esta presencia?

**NC:** Cuando empecé a trabajar, cuando empecé a hacer mis primeras performances, en Rosario, todo partió del tema de la comida.

**MS:** La cama con comida

**NC:** La cama de agua con toda la comida servida. La única foto que tengo es esta

En ese entonces ni siquiera registraba las cosas que hacía.

Yo cocinaba la "porchetta", que es el lechón deshuesado y relleno de bondiola, frutas secas, y cosas así. Lo servía en una cama de agua, y la gente que venía a la muestra quería comerse un pedazo. Yo no ponía ni cubiertos, ni servilletas, ni nada, entonces había que abalanzarse con las manos y agarrar. Era una especie de fiesta, bacanal.

**GP:** No se filmaba, no se registraba nada?

**NC:** Tengo algunas fotos caseras de amigos, pero yo no registraba nada.

Y lo que comenzaba siendo una cosa muy atractiva, muy tentadora, terminaba siendo un asco, un chiquero, con la carne, la grasa, los huesos, todo hecho un asco. Y como la cama era de agua, se movía. Había como una transformación del principio al final del evento.

**MS:** Pero ahí, el punto de rechazo ocurría según cómo se desenvolviera el evento. Podría no llegar a ocurrir.

**NC:** Al principio era de lo más atractivo, tentador. Como cuando vas a esos lugares y sirven sandwichitos, bocaditos, y la gente se abalanza. Y al final era bastante desagradable. La cosa se transformaba.

Y yo trabajaba con el chancho porque me servía para un montón de connotaciones.

El tema de la cocina fue el que despertó todo mi interés por los animales.

Yo cocinaba la "porchetta" porque era como un motivo de celebración, reunirse a comer un lechón. La "porchetta" es una receta italiana que se hacía en mi casa. Y yo la hacía.

Era una cosa festiva. Y yo quería relacionar la cosa festiva con la presencia, pero completa, de un cuerpo de un animal. El problema que tenía con la carne de vaca es que la comemos seccionada. En cambio el lechón iba entero, desde la cola a la cabeza. Y lo ves entero.

Por eso empecé utilizando mucho el lechón, con todas las connotaciones en la relación con lo humano, por ejemplo, sucio, procaz, sexual, la chanchada, todo eso.

**MS:** ¿En ese entonces no hacías la pelletería?

**NC:** No. Eso fue en los 90, hasta el 94, que estuve experimentando con animales, sobre todo con chanchos.

Pero también con pollos.

Otra cosa que me resultaba sencilla era que lo compraba en el su permercado. Y yo quería usar los productos de consumo que estamos acostumbrados a ver, que todos vamos al supermercado y están colgados, a la vista, o que los compras en la carnicería. Cosas que tienen una directa cotidianeidad en el consumo, que las ves permanentemente.

Por eso usaba chanchos y pollos.

Lo de la piel humana lo empecé a hacer en el 95. En ese momento, internacionalmente, el tema era la piel. La bienal de Venecia, y todos los museos, hacían exposiciones relacionadas con la piel.

**MS:** Discúlpame mi ignorancia pero, ¿qué cosas se presentaban en esas exposiciones?

**NC:** Exposiciones con el tema de la piel y el cuerpo.

Siempre hay temas. No sabría decirte bien cual es el tema actualmente. Pero en la mitad de los 90 el tema de la piel y el cuerpo estaban en auge. En todos lados era "skin", "skin camouflage", etc. Todo tenía que ver con la piel. E invitaban a artistas que trabajaban con la piel.

Mi trabajo de los tapados, era bastante particular, porque yo lo trabajaba como ropa. Había muchos artistas que trabajaban digitalmente, imágenes, fotografías, o videos. Pero como producto de consumo, de ropa, relacionado con un objeto para usar, que te pones arriba de tu cuerpo, y de tu piel, como una segunda piel,

yo era la única que estaba haciendo algo así. Y esa obra fue la que me abrió bastante, internacionalmente. Interesó, y encajaba con muchos intereses del momento.

Mientras tanto, paralelamente, seguí trabajando lo de los animales.

**MS:** En ese sentido, lo de la pelletería humana ¿es algo separado del resto? ¿qué distancia hay con el trabajo con los cuerpos de animales?

Porque con lo de la pelletería nos acercamos al cuerpo humano, propiamente.

Deitch Projects, New York, Septiembre 2000
**Peletería con Piel Humana**

Ver mas fotos en
http://www.nicolacostantino.com.ar/obras/ropa/index.html

**NC:** Lo que tiene, para mí, en común, en los dos trabajos se ve cómo el cuerpo, en un caso animal, en el otro, humano, es llevado al nivel de objeto de consumo. Los animales ya son un objeto de consumo. En el caso de la pelletería no.

**MS:** Porque en el caso de los cuerpos de animales, el solo hecho de tratarse de especies distintas introduce una "distancia" que nos protege. Esa diferencia hace protección. En cambio, con la pelletería humana, esa "distancia" desaparece. La superficie de la tetilla, o del culo, ya es muy íntima

**NC:** Si. Y es llevada al nivel de producto. Multiplicado, repetido, fabricado. Como una cosa de producción, de uso. Era como acercar, por el lado de la comida, el cuerpo animal, y por el lado de la vestimenta, el lado mas fashion, el cuerpo humano. Pero los dos tenían una cosa de consumismo, y en los dos trabajos, el cuerpo es como el lugar donde se sufre, siempre con cierta violencia, como un tratamiento violento del cuerpo.

Por ejemplo, en el chancho-bola ves la presión del cuerpo del chancho para adaptarse a la superficie de la bola. Hay una especie de tratamiento violento, forzado, para hacer que un animal, con muchas formas y características, con mucha gracia, con un diseño muy particular, se tenga que comprimir y nivelar a la percepción de una esfera.

**Chanchobola**, 1998
Calco de cerdos en aluminio y resina poliester

Y ese mismo efecto de tratamiento de cosa, pasa con la obra de la pelletería. La producción, la multiplicación, la seriación, el uso de una parte falsa – ya que es una piel de silicona – pero la idea es llevarlo al nivel de objeto de consumo.

La misma idea es con el jabón

Ver mas fotos, video y concepto de la obra en
http://www.nicolacostantino.com.ar/savon_de_corps/esp/index.htm

**MS:** Es como la pelletería, pero más extremo.

**NC:** Es la evolución de la tesis de la pelletería.

**MS:** Es justo lo que está "debajo" de la piel

**NC:** Además es real. No se ve, pero es real. Con el jabón, sentía que volvía a manipular algo real, como con los animales de verdad. Una parte muy mínima, pero otra vez verdadera. Digo "otra vez" porque yo hacía unos trabajos, que no pude conservar, con animales momificados y envasados al vacío. Esto, por ejemplo, yo lo estaba haciendo en el año 92. Son conejos, pollos y lechones.

**Cochon sur Canape**, detalle, 1992
Pollo momificado envasado al vacío

Y cuando hice la obra del jabón, fue como volver a trabajar con la parte real del cuerpo, en la obra.

**MS:** ¿Tu reflexión estética es en relación a los objetos de consumo, principalmente? ¿Ese sería el elemento común en tus trabajos?

**NC:** Son varios puntos, varios temas, que se cruzan. Uno es que lo que consumimos. La publicidad puede empaquetarnos y vendernos cualquier idea, como si estuviéramos anestesiados, y no vemos lo que consumimos. Por otro lado está la idea de belleza – que para mi es muy fuerte – de lo que somos capaces de hacernos a nosotros mismos por la tentación de vernos mas lindos, mas queridos, mas aceptados. Yo venía trabajando en el tema del consumo, cosas que consumimos, y en la obra del jabón es como si yo me pusiera en el lugar del objeto de consumo. Fue como hacerme chancho-bola, hacerme pelletería, yo misma. Fue como llevarme, literalmente, al lugar del objeto de consumo.

**GP:** Siendo tu propio material

**NC:** Si, usando mi propio cuerpo como objeto de consumo.

Hay un tema tabú en el pasaje de sacar algo que estaba dentro de nuestro cuerpo y tener contacto con eso. Pensar que en el jabón hay algo real del cuerpo, y te lo pasas por la piel y el cuerpo, te provoca esa cosa que provoca todo lo que toca una idea tabú, un rechazo, una incomodidad bastante fuerte.

**GP:** Yo quería preguntarte por el pasaje que implicó para vos el trabajo con los materiales. De empezar cocinando un chancho a empezar a ver que se puede hacer con un chancho, conociendo un material, como el pintor conoce el óleo y el acrílico.

**NC:** Mi mamá tiene una fábrica de ropa, y yo crecí ahí adentro, trabajando, cortando telas.

**MS:** ¿Ropa femenina?

**NC:** Si, ropa femenina.

Y mi papá es cirujano. La verdad, parece un chiste, pero no es tan chiste. La pelleteria humana es como la obra que junta las cosas donde crecí yo, la cruza perfecta.

**GP:** El jabón es más "paterno" (risas)

**NC:** Si, es mas cirugía. Pero también en la obra de la pelletería. Yo tardé muchos años en reconocerlo.

**MS:** Salvando las diferencias, me recuerda la película "El silencio de los inocentes"

**GP:** Ese se hacía un tapado "verdaderamente de mujer".

**NC:** Claro. Y con los jabones tenemos "El club de la pelea"

**MS:** ¿Porqué? Recuerdo que era un problema de doble

**GP:** Si, pero el tipo robaba la grasa de las lipoaspiraciones…

**NC:** … de las clínicas…

**GP:** …para hacer jabones, para vendérselos a los ricos.

**MS:** No me acordaba de eso. Me quedó toda la problemática del doble.

**NC:** Esa es la parte principal. Pero lo que hacía Brad Pitt eran jabones. Además esa película trae el tema contra el consumismo. Terminan volando los edificios de las administraciones de las tarjetas de crédito, o similar.

Vos me preguntabas como conozco el material. Es lo que me gusta. Me encanta la producción. Soy feliz, así, fabricando. Y todo lo que hago son técnicas que fui aprendiendo, combinando. Para mí, la parte del taller, del trabajo con los materiales, es toda mi base, de ahí sale todo.

**MS:** ¿Es la cuestión de la producción la que nos lleva al tema del consumo? Vuelvo sobre esa pregunta sobre el consumo porque, por ejemplo, lo que mencionabas sobre la belleza, no tendría porqué pasar forzosamente por el punto del consumo. Está claro que estamos en el capitalismo y que, de última, todo son mercancías. Es una dimensión que está omnipresente en cualquier aspecto de la vida. Aún en el amor, también va a estar la dimensión mercantil.

(Rita, la perra buldog, se pone a ladrar y le prometemos que figurará en el reportaje)

**NC:** Instintivamente seguí esas líneas, el tema de lo que consumimos como producto. Porque también podrían ser ideas más intelectuales. Pero yo era la única que lo trabajaba con esta idea de mercancía, de cosa comercial. Cuando muestro la obra de la boutique, la obra de la piel, transformo la gallería en una boutique Y la idea del negocio donde vos entrás y comprás es bastante particular de mi obra.

**GP:** ¿Te parece que tu condición de mujer aporta a eso?

**NC:** Me suena raro lo que decís. Tiene que ver con algo femenino - como la ropa o los cosméticos - donde yo estoy involucrada desde un lugar como parte de eso. Es como una parodia sobre mi misma. Sobre todo en la obra del jabón ya que yo me hice la lipoaspiración – como miles de mujeres que se la hacen. No es como una crítica a algo que sucede fuera de mí, o de mi forma de pensar, o de mi vida.

Por ejemplo, yo no soy vegetariana, pero hay gente que ha interpretado mi obra también como una acción en defensa de los derechos de los animales. A mi me gusta esa ambigüedad, donde podes pensar una cosa u otra. Podes entender lo que vos querés.

**MS:** ¿Pero vos no tenés cierta intención o cierta búsqueda en cuanto al efecto estético?

**NC:** Si, en todo. En la obra, eso lo cuido muchísimo. Todo lo produzco en base a un sentido estético. Lo que yo quiero es que mis objetos sean superatractivos, y que te mueras de ganas de tener una de estas carteras o zapatos. El rechazo viene por la idea. Por ejemplo, por el pensamiento de que hay un pedazo de cuerpo en ese jabón. Lo que ves te seduce y te atrae. Todo lo que ves es muy lindo y atractivo. Y hay una idea que viene junto con esa cosa atractiva, que genera el rechazo

**MS:** Y ese rechazo, ¿en qué momento lo esperas, o como lo pensás o lo planificás, como objetivo estético?

Por ejemplo, en la obra del chancho en canapé, por lo que contabas, eso ocurre a partir de cierto momento de la performance…

**NC:** Claro

**MS:** …después de empezar a comer, después de cierta transformación de ese objeto por parte de los participantes, cuando algo de ese mismo objeto, que estaba presente pero oculto, se hace ver, produciendo otro efecto. ¿Cómo sería en el caso de las otras obras?

**NC:** Una idea que a mí me marcó mucho, hace mucho tiempo, fue cuando leí "El erotismo", de Bataille. Es la idea que el orgasmo, como momento máximo de placer, era lo más parecido al momento de la muerte. Son las dos cosas, juntas. Es como la atracción y el rechazo.

Por ejemplo, a mi me gusta verme, o que me vean, como alguien que viene a transformar esa cosa que produce tanto rechazo o temor, sacar de eso algo bello.

Mi obra no tiene intenciones éticas, es decir, respecto de qué está bien o qué está mal. Al contrario, prefiero presentar montones de conflictos. Hay mucha gente que tiene problemas con mi obra desde lo ético. Y a mi me gusta ser provocadora, en ese sentido, desde lo ético.

Pero lo estético es lo que más me interesa. Sacar algo estético de algo que es parte de una cosa cadavérica, una cosa muerta

**MS:** ¿Lo pensás como elevando lo degradado a una condición superior?

**NC:** Si. Aunque igual presenta idas y vueltas.

**MS:** Porque parece que, desde el punto de vista del público, el proceso es al revés. El que ve los tapados, primero ve la vidriera, se tiene que acercar atraído por la vestimenta, mirar mas detalladamente para, entonces, encontrarse con la sorpresa de una tetilla o un culo, y de golpe preguntarse con qué está hecho eso.

**NC:** Claro. Un culo. Un culo es lo menos visto que hay.

**MS:** Es posible que mucha gente no reconozca ahí un ano.

**NC:** Hay algunos que me preguntan "¿qué parte del animal es eso?". Ni lo reconocen.

**MS:** Supongo que la tetilla se reconoce mas fácilmente. Pero no todos deben reconocer el ano (risas)

**GP:** El ombligo también me resultó difícil de reconocer. Pero supongo que siempre termina produciendo cierto rechazo.

**MS:** El momento del rechazo – en el jabón sería mas evidente – es cuando uno descubre que lo que debería estar debajo está sobre, como si lo hubiesen desollado.

**NC:** Además, en el jabón, es grasa de las nalgas de las piernas. Las caderas, que es donde la mujer acumula mas grasa, es lo más atractivo. Y ahí lo tenés como para refregártelo por el cuerpo. Produce un poco de asco.

**GP:** ¿En qué porcentaje hay grasa tuya?

**NC:** Yo me saqué 4 kilos pero, en limpio quedaron 2 kilos de grasa. Y eso lo mezclé en el material para los 200 jabones, lo que me da un 3% de "esencia de Nicola" en los jabones.

**MS:** Y eso, ¿Cómo lo hiciste? ¿Averiguaste como se hacían jabones? ¿Los mandastes hacer?

**NC:** Hice una matriz para los jabones, y me los hizo una persona que fabrica jabón, con una pasta base – que se usa para todos los jabones cosméticos – a la que se le agrega perfumes y distintas esencias, y luego se estampa. Así que compré la materia prima y le puse perfume, color, y otras cosas. Entre mi "esencia" le puse lanolina, aceite de coco, y no recuerdo qué mas. Hice un producto, como a nivel industrial, pero para hacer 100 piezas.

**MS:** Muchos sentidos con la "esencia"

**GP:** La intención de que resulte atractivo y a la vez el rechazo, este jabón lo resume todo.

**MS:** Nuestras preguntas tienen un poco de vicio profesional. Yo no soy un crítico de arte. Por eso mis preguntas van mas por el lado de los efectos subjetivos esperados desde una reflexión o acción estética, en la obra de arte.

**NC:** Claro. Uno de los textos que más me gustó, de los que se han escrito sobre mi obra con el jabón, es de un Doctor en Psicología que es de Rosario, Carlos Kuri. Yo no lo conocía, y un día me mando el texto que había escrito, para pedirme fotos, y autorización para publicarlas. Me gustó muchísimo.

**MS:** Lo conozco de nombre, pero no ví ese artículo en tu página.

**NC:** Hace ya dos años que tengo ese texto.

**MS:** Con tu página me ocurrió algo gracioso. Estaba por buscarla en Google, pero la terminé encontrando en la búsqueda previa que estaba haciendo. Estaba buscando referencias al artículo de Abraham sobre el desarrollo y los estadios de la libido, y entre ellas me apareció el artículo de Herkenhoof que está en tu sitio, donde hace una referencia al objeto parcial en Abraham, en incluso hace una cita de Lacan.

**NC:** Si, termina con una cita de Lacan

**MS:** Herkenhoof analiza tu obra como una estética de lo siniestro, cuando lo familiar se vuelve angustioso, ominoso, "*unheimlich*".

**NC:** Carlos Kuri critica la interpretación de Herkenhoof, desde varios puntos.

**MS:** Está claro que Herkenhoof no es psicoanalista.

**NC:** No. Y Kuri lo critica, como que dijo algunas cosas desatinadas.

**MS:** En esa nota de Herkenhoof me sorprendió que citara a Lacan en inglés. Es decir, lee el seminario "*Encore*" en una edición norteamericana - o inglesa. Alguien más cercano al psicoanálisis hubiera citado a Lacan en francés. Pero supongo que un crítico de arte, mas probablemente, haya comprado el libro en New York

**NC:** Si, no se si Carlos Kuri, o algún otro, también me hizo ese comentario. Pero Carlos Kuri dice estética de lo "ominoso".

**GP:** Probablemente porque en la edición de Amorrortu de las Obras de Freud utilizan "ominoso".

**NC:** Y esta palabra que mencionabas…

**MS:** ¿"Unheimlich"?

**NC:** Si. Está en el texto de Carlos Kuri.

**MS:** Los psicoanalistas utilizan mucho esa referencia en alemán porque ahí está bien claro como lo siniestro, "*unheimlich*", proviene de algo familiar, "*heimlich*". Y ese juego de palabras no aparece en castellano.

Por eso te preguntaba antes por la relación entre tus obras sobre la piel, o el jabón, que serían con elementos del cuerpo humano, es decir, algo bien "familiar", bien "*heimlich*", con aquellas obras con el cuerpo de animales, donde la sola diferencia de especies ya introduce como una distancia o protección.

No es lo mismo el rechazo a la "chanchada" de los restos del "*cochon sur canapé*", que el rechazo a la "*esencia de Nicola*", que puede estar mas cercano a la angustia.

Recuerdo ahora la película "El cocinero, el ladrón, su mujer y su amante".

**NC:** Esa película es de los 90. Era el tema de la comida. Yo tendría 25 años. Fue una película que nos influyó mucho.

**MS:** Y en ese sentido, ¿cómo surgen los nonatos?

**NC:** Estaba pensando, justo, que no habíamos hablado nada de los nonatos.

Yo trabajaba con chanchos, con terneros, con diferentes animales. Conocí gente que criaba animales más grandes. Iba al campo a ver las carneadas de los gauchos, y todo eso. Y de pronto me di cuenta que había todo un mercado negro de nonatos. Está prohibido matar animales preñados, pero no por una cuestión humanitaria sino porque una vez que una vaca está preñada, conviene esperar a que nazca el ternero y venderlo. Es decir, por una cuestión de interés comercial.

Pero la piel del nonato es muy buscada porque es muy suave, no tiene lastimaduras ni heridas.

**GP:** ¿El ternero?

**NC:** Ternero o potrillo. El potrillo nonato es lo mejor en piel, lo mas caro. En las casas de piel hay de todo: chaquetas, billeteras, etc. Pero está prohibido.

**MS:** ¿Está prohibido legalmente aparte de por intereses comerciales?

**NC:** Está prohibido legalmente. Si llega un inspector a un matadero y ve matan una vaca preñada te clausura el matadero.

**MS:** Pero si un inspector encuentra una cartera de cuero de nonato en algún negocio de la calle Florida supongo que no lo clausura.

**NC:** No, ahí no. Eso es lo que pregunto. ¿Cómo haces para conseguir algo que está prohibido?

**MS:** Es decir, está prohibido matar la vaca preñada pero no está prohibida la venda del cuero nonato. O está prohibida la venta de ese cuero?

**NC:** No. Manufacturado se consigue sin problemas. No será tan masivo…

**MS:** …pero por una sola cuestión de precios.

**NC:** Claro. Pero de pronto me di cuenta que había un mundo que no había explorado, que me pareció interesantísimo. Yo venía trabajando con animales pero con lo visible, como lo que te decía, que vas al supermercado donde lo ves y lo compras. Pero hay un tiempo antes del nacimiento – y esto vale para lo humano también - de la concepción hasta el nacimiento, todo ese momento de vida de feto. Cuando se me ocurrió trabajar con nonatos me dio casi como un desmayo, por todas las cosas que podía disparar trabajando con eso. Desesperadamente quise ver un nonato, porque nunca había visto uno. Empecé a preguntar cómo podía hacer. Empecé a hablar con amigos, y gente, y me decían que era muy difícil. Finalmente encontré gente que tiene criaderos de animales, entonces cuando, por distintos motivos – inundaciones, enfermedades, cualquier cosa – de 3.000 vacas que podían tener, alguna preñada se muere, le sacan el feto. Fui a verlos, y me empezaron a traer fetos del campo, y mirá lo que son (se refiere a varios calcos de nonatos que hay en el lugar donde hacemos el reportaje) El chiquitito no, está muy muertito el chiquitito. Pero mirá lo que es este otro, parece un bambi, es como un juguete, como un cachorrito. Y aquél es un caballito. Mirá lo que es eso.

Me volví loca. Empecé a hacer de todo.

**Limbo de nonatos**, 1999 (Nonatividad)
Calco de nonatos de potrillo y terneros en resina poliéster

Esta obra es como un grupo de animalitos que están como muy alegres, como sonrientes, jugando, uno saltando arriba del otro. Son mode los de caballitos en distintas posiciones. Yo quería hacer un momento en que ellos fueran absolutamente inconscientes de su condición, donde ellos están esperando el momento de nacer – que nunca va a suceder

**GP:** Como un paraíso

**NC:** Un limbo. Esa obra se llama "limbo de nonatos". Y también la llamaba "nonatividad", porque se parece también a un pesebre. Todos me decían "uuuhhhh" - nadie entendía, no gustaba esta obra – "parece un pesebre de navidad", como si fuera algo negativo que pareciera un pesebre de navidad. Y para mí era el sentido, que pareciera un pesebre de navidad, porque era un pesebre, no de navidad sino de nonatividad.

**MS:** Es que ahí se acerca a lo humano, por la navidad.

**NC:** Si. El limbo tampoco es para animales. Los animales no tienen alma, teóricamente.

**MS:** ¿Podríamos decir que te costó más, con esto, elevarlos a la belleza, por lo menos en cuanto a efecto estético en la gente?

**NC:** Yo creo que no, no tuve que hacer mucho para elevarlos a la belleza, porque yo muero por estos bichitos, para mi son…

**MS:** Pero vos misma decís que la gente no encontraba tan rápidamente esa belleza. Por lo menos no es una imagen de belleza estándar como puede ser un tapado o una cartera.

**NC:** Claro, esto no tiene mucho que ver con aquello que identificas rápido, que te gusta y que lo querés tener. Esto es otra cosa. No es el producto como la ropa.

Esto tiene más que ver con el mundo de lo infantil. Para mí, estos animalitos se acercan mas a lo que es un perro, a lo que es Rita (la perra buldog que ya intervino en este reportaje), a lo que es una mascota.

**MS:** Pero son nonatos.

**NC:** Tienen mas que ver con lo lúdico, con lo infantil. Algo nada inocente pero que parece que tiene que ver con la inocencia.

**MS:** ¿Y como surgió el friso?

**NC:** La intención era hacer como si hubiese sido recién descubierto, como si fuera una especie de hallazgo policial accidental, como cuando demuelen algo y encuentran, de golpe, restos de algo, fosas con cuerpos, y por eso tenía esa forma de tuberías dentro de las paredes, con los bordes de las paredes como rotas, como si no se supiera lo que hay detrás de las paredes o debajo del piso. Creemos que el mundo termina ahí, y no termina ahí, hay algo oculto, que no vemos, y que está como recién descubierto, así, y aparecían todos estos cuerpos.

Deitch Projects, New York, septiembre 2000
**Cañería de nonatos**, calco de fetos de potrillo y terneros en resina poliester.
40 cm de ancho, longitud variable

Ver mas fotos en
http://www.nicolacostantino.com.ar/obras/pipe/index.html

Además, el embarazo también es algo que está oculto, que no ves.

**MS:** Quizás funciona bien, justamente porque está recubierto. Es redondito y tiene una buena forma

**NC:** Es lo mismo que la grasita de mi jabón. En mis caderas era una cosa. Cuando la sacas de ahí y haces jabón ya es otra cosa. Es el tabú de algo que no está donde tiene que estar.

Una vez alguien me dijo que todo lo que sale de nuestro cuerpo, que era parte de nuestro cuerpo, y por alguna razón sale de nuestro cuerpo, por algún agujero, o como sea, produce un asco espantoso. Pueden ser excrementos, una escupida, cualquier cosa de adentro del cuerpo que salga afuera, es tema tabú, es oscuro, produce rechazo.

**MS:** Atenta contra la unidad del cuerpo.

**NC:** Es un resto cadavérico. Lo que se desprende de nuestro cuerpo deviene cadavérico.

**GP:** Hoy decías que esta obra que no la habías podido pensar. Yo quería preguntarte ¿cuál es el momento de pensar la obra? ¿Qué lugar tiene lo espontáneo – lo que va saliendo como el mito de la creación – y cual es el lugar de lo conceptual?

**NC:** Surge todo desde una forma intuitiva. Las obras no las puedo pensar, no las puedo planificar y hacer. No puedo sentarme a investigar y en dos meses tener una obra nueva, o una idea nueva. Mis obras siempre surgieron en un momento de ruptura, donde se me ocurrió algo. Como en esa cosa de desmayo que te contaba recién, en que "aaahhhhh", y me quedo así, y recién ahí empiezo a pensar.

Es quizás una suerte que sea así, que no las pueda pensar. A mi no me gustan los artistas que pueden fabricar una idea desde la planificación. Yo soy mucho más salvaje.

**GP:** ¿A qué le llamás más salvaje?

**NC:** Mas intuitiva, de no poder planificar la obra.

**MS:** ¿Y en el caso de las máquinas?

Ver mas fotos y videos en
http://www.nicolacostantino.com.ar/animal_motion_planet/esp/index.htm

**NC:** En el caso de las máquinas fue así. Parte de los nonatos. Yo quería darles movimiento a los nonatos, y no sabía cómo. Yo quería que se movieran y caminaran, que estuvieran titiritados: están muertos pero no están quietos, se mueven. Entonces empecé a pensar la forma de hacer el instrumento que los moviera. Cuando se me ocurrió como podía ser el aparato, el instrumento que les diera esa apariencia de movimiento, me enamoré del aparato, como cosa ortopédica, como una máquina medio frankesteniana. Y me gustó más el tema del aparato que el tema de verlos a ellos moviéndose. Además, yo tenía como una especie de saturación en relación a los cuerpitos esos, de verlos en las tuberías. Cuando hice el friso fue como una especie de sobredosis de acumulación de cuerpitos. No sabía que iba a hacer luego pero tenía la idea de hacer algo con el cuerpo ausente.

**MS:** ¿Nunca montaste juntos el cuerpo del nonato y la máquina?

**NC:** No. Solo los dibujos, las láminas, que son como planos antiguos.

**MS:** Pero ese punto, en que mantenés la separación entre la máquina y el cuerpo, ¿es una cuestión subjetiva o una cuestión estética?

**NC:** A mi me parece mas fuerte y potente que el cuerpo esté ausente y el movimiento de esa máquina. Cuando ves la máquina en movimiento imaginas el movimiento del animal. No es necesario que esté el animal. La mandíbula esa que mastica y mira para un lado y para el otro, permanentemente, es como si estuvieras viendo el animalito.

**MS:** Pero el que no haya visto un nonato quizás no lo pueda imaginar. Porque la fuerza está en darle vida a estos animales que aún no nacieron.

**NC:** Están los planos y las láminas. Es como traspasar un tiempo que es imposible, porque, después del tiempo de gestación cualquier animal o ser humano puede valerse por sus propios medios – bueno, hasta cierto punto, pero vive – pero antes no. Es como si le cambiaran los tiempos y fuera posible que el animalito ande alegremente por el mundo cuando todavía no tiene ni los huesitos duros, ni el pelo, y no está formado. Hay como un traspaso de momentos y tiempos.

**GP:** La voluntad animada

**NC:** Las máquinas son varias cosas. Por ejemplo, con lo digital, ahora, esta cosa virtual en tres dimensiones, inventa seres y da vida.

MC: Me recuerda las ecografías modernas que te dan imágenes en tres dimensiones.

**NC:** Ves algo que no existe, y lo ves con el mismo realismo como si existiera. Sería otra trasgresión de lo que va a ser la percepción, de lo que estas viendo, que no es real, pero es igual a lo real.

La máquina es totalmente primitiva, es de la era de la mecánica. Con la computadora ya nadie entiende nada, es una caja negra. En cambio mis máquinas, yo digo que las puede hacer cualquiera, son la combinación de la bicicleta – los pedales y los cigüeñales. Es muy básico, lo mas primitivo que hay.

**MS:** Pero también tienen servomecanismos y circuitos que los controlan.

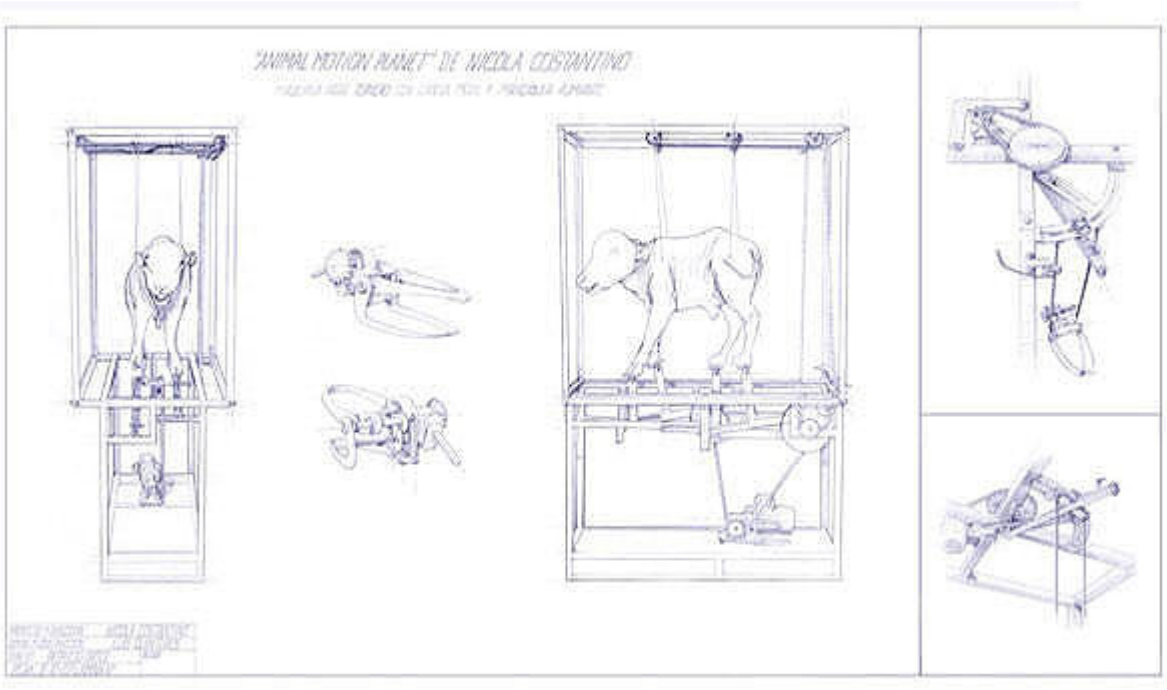
**NC:** Tiene una plaqueta que lo controla y el motor es eléctrico, pero si le pones un sistema de pedales también la podes hacer andar. El mecanismo, cómo funciona, lo podes hacer con una manivela si querés. Y la idea era esa, como la filosofía positivista, esa cosa de una convicción y de un entusiasmo para hacer las cosas, aunque fuera totalmente absurdo e inútil tratar de hacer una máquina para que un animal muerto parezca vivo, pero la sola ilusión de lograrlo justificaba todo el esfuerzo. Mis máquinas son un enorme esfuerzo inútil, son como un homenaje a esa primera intención en que el hombre creía que podía producir todo.

Hoy, lo que vemos con la realidad virtual, es como una cosa opuesta y muy rara también.

Yo creo que lo que vemos ahora nació en el momento en que el hombre y la máquina pensaban que podían controlarlo todo. Ahí comenzó todo.

**MS:** ¿Y el público te responde en ese sentido, sin la imagen de los nonatos?

**NC:** La máquina está acompañada con los planos, en ese estilo antiguo, con lápiz azul, que muestran dónde va el animal colocado. Eso es importante. Ves la máquina funcionando y el plano, el dibujo, con la indicación del animalito, y ese es como el dato. Y apenas das una pista de donde va el animal, el movimiento se percibe.



Ver mas fotos y videos en
http://www.nicolacostantino.com.ar/animal_motion_planet/esp/index.htm

A mi me gusta porque tiene movimiento, y el cuerpo no está. Es como si uno viera el movimiento, que es signo de vida, está el movimiento, pero no está el cuerpo. Es como un fantasma.

Creo que es una evolución interesante y opuesta de lo que es el friso. El friso es una saturación de cuerpos…

**MS:** …muertos e inertes..

**NC:** …y las máquinas son totalmente frías, vacías, cuerpo ausente, con movimientos como signos de vida.

Me pareció como una cosa pendular, de un extremo pasé al otro. Eso es lo que me produjo a mí.

**GP:** En el momento del trabajo con el cuerpo del nonato, ¿como es eso?

**NC:** Junto varios – me tuve que comprar varios freezer – junto un caballito, varios terneros …

**MS:** ¿Los embalsamas?

NS: No los puedo embalsamar porque sino queda duro en una sola posición. Entonces, los recibo fresquitos, los congelo, y cuando tengo varios los descongelo a todos un día, los acomodo como los quiero poner, en un cajón, y hago un molde en alginato, que es el material que usan los dentistas para hacer los moldes de los dientes, que gelifica en un minuto. Entonces, es rapidísimo: hago una bañadera de alginato, se las tiro encima, y hago un calco en un minuto, los saco, los cambio de posición, y hago otro calco

Realizando calcos de nonatos

**MS:** ¿Y ese material es limpio, no deja pegotes sobre el cuerpo del nonato?

**NC:** No, se despega completamente. Es el material que uso para todos los calcos. Es un material que melifica muy rápido y queda impecable, no deja ningún resto. Eso dura un día, y sirve para hacer un yeso piedra que calca todo perfecto y el alginato se destruye, lo tenés que romper. Lo usas una vez y se destruye. Te queda el yeso. Y a ese yeso le hago una silicona, que es la definitiva.

MC: ¿Hay alguna otra obra que nos hayamos olvidado?

**NC:** Lo que trabajo todo el tiempo produciendo y haciendo son objetos.

**GP:** ¿Y los pollos?

**MS:** Eso es del tiempo de los chanchos?

**NC:** En el 97 hice un par de cositas. Por ejemplo esto, que son calcos de cabecitas de pavos

**Rocetón de cabezas de pavos**, 1999

En forma de "carpeta" de tejido crochet, como si fuera una carpeta de abuela, de labor femenina.

Y esto otro, que le da asco a todo el mundo

**Sin titulo**, 1997
Calco en silicona del natural. Pollo, cerdo y boca humana

Es como una cadena de lo superior a lo inferior.

Son cositas así, que hice en esa época.

**GP:** ¿Como es la experiencia de estar manipulando los fetos y cuerpos, sacarlos, ponerlos, congelarlos?

**NC:** A mi no me cuesta nada. Es una cosa de lo más natural. Para mí no es ningún sacrificio.

Veo que tengo un umbral de lo que es el contacto con el cuerpo, o el interior del cuerpo, o un animal muerto, que me produce una curiosidad muy fuerte.

Creo que podría haber sido una buena cirujana. Pienso muchas veces en los cirujanos, que tienen que cortar y abrir. Como les dije, mi papá era cirujano.

Ahí si tenés que tener como los nervios de acero. Manipular el cuerpo de un bicho muerto, no pasa nada, es una pavada, pero operar una persona…

**MS:** Una pregunta curiosa: ¿porque tu familia se fue a Chile?

**NC:** Por la crisis económica cuando la hiperinflación. Se fundieron, y en Chile había posibilidades de volver a tener su fábrica. Y yo no quise ir, ni loca. Me moría por venir a Buenos Aires. Me quedé en Rosario hasta que me pude venir a Buenos Aires con una beca de Antorchas. Me vine como pude. Empecé viviendo en el taller que me daba la beca. Y empecé a tener trabajos, a dar clases, a producir obras para artistas.

Desde el principio entré a la galería Ruth Benzacar, que me llevaban todos los años a Madrid. Mis obras se comenzaron a vender. Ahora tengo varias galerías que venden mis obras.

De todos modos, tardo mucho en producir porque mi obra es muy cara, lleva mucho tiempo. Cada obra lleva como dos años entre investigación, desarrollo y cosas. En este momento no estoy produciendo obras nuevas porque estoy produciendo un edificio (risas)

**MS:** que también es una obra! (risas)

**NC:** Es una obra muy grande, me tengo que ocupar de mil cosas. Creo que el proyecto de la casa va a ser muy bueno, pero me está quitando todo el tiempo. Entonces tengo que producir plata, tengo que pagar muchas deudas. Y una obra nueva también es un gasto enorme. Así que tengo que producir lo que se puede vender. Hice un par de cositas, videos, con Rita, vamos a ver.

**MS:** Muchas gracias

**Notas**

1 Ver en http://www.holgermatthies.com

2 Ver en http://www.clarin.com/diario/2006/08/25/um/m-01259049.htm

# Enseñanza de Lacan

# Presentación de la sección "La enseñanza de Lacan"

## Consejo de Redacción

En este número de Acheronta continuamos la publicación de la *versión crítica* del seminario de 1962/1963 de Jacques Lacan, "La angustia", realizada por *Ricardo E. Rodriguez Ponte*. Esta vez agregamos las sesiones de diciembre de 1962. Iremos completando el seminario en próximos números de Acheronta.
En el índice temático de la sección "La enseñanza de Lacan" encontrará otras versiones críticas de seminarios y/o textos de Lacan que hemos publicado en Acheronta

Completamos esta sección con dos articulos sobre referencias en la enseñanza de Lacan

En "Los admirables capítulos 4 y 5 (del libro 2) de la Física de Aristóteles", ***Pablo Peusner*** hace un comentario de los mencionados capítulos de la Física de Aristóteles cuya lectura recomienda Lacan en el seminario de 1964 "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis".

***Pablo Peusner*** es Psicoanalista, fue Docente en la Facultad de Psicologia UBA entre 1998 y 2005, Ex Miembro de "Apertura" (Bs.As.), Docente en EduPsi (el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo), Autor de "El sufrimiento de los niños" (1999, JVE) , "Non liquet - Estudios de Psicoanálisis" (2000, Gráfica 24) y "Fundamentos de la clínica psicoanalítica lacaniana con niños" (2006, Letra Viva)
E-Mail: php@dialup.com.ar
(Argentina)

En Lacan letrado, ***Leda Tenório da Motta*** plantea el problema de que aunque nadie "*desconhece, nos dias que correm, que, em matéria de psicanálise, é preciso consultar os poetas, quase nada se diz _ nem talvez se desconfie, ainda _ do que Jacques Lacan, esse importante e auto-reivindicado seguidor de Freud, deve à Literatura Francesa, e principalmente à literatura francesa de vanguarda. O fato tanto mais estranho quanto, ao mesmo tempo, dentre os que o conhecem e seguem _ e principalmente no Brasil, onde o lacanismo acha-se hoje fortemente implantado_ não há quem não saiba que Lacan, que praticamente redefiniu toda a nossa psicopatologia da vida coditiana como uma espécie de interminável quiprocó linguageiro ou de grande aventura trocadilhesca _ tudo depositou no efeito poético das palavras*". Este artículo acompaña un trabajo de investigación en curso para o Conselho Nacional de Pesquisa (CNPQ) do governo brasileiro cuyo título es "*Uma heurística do pensamento de Jacques Lacan à luz dos documentos literários*"

***Leda Tenório da Motta*** é Professora no Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da Universidade Católica de São Paulo. Crítica literária e tradutora, tem inúmeros livros publicados, entre eles, *Lições de literatura francesa* (1997) e *Literatura e contracomunicação* (2003). Traduziu para o português do Brasil *Histórias de amor* e *No princípio era o amor* de Julia Kristeva. Realiza atualmente para o Conselho Nacional de Pesquisa (CNPQ) do governo brasileiro a seguinte pesquisa: "*Uma heurística do pensamento de Jacques Lacan à luz dos documentos literários*".
E-mail: ltmotta@pucsp.br
(Brasil)

# "Los admirables capítulos 4 y 5 (del libro 2) de la Física de Aristóteles."

**Pablo Peusner**

"Lo que articularé la próxima vez les enseñará cómo podemos apropiarnos para esto de los admirables capítulos cuatro y cinco de la Física de Aristóteles. Aristóteles usa y da vueltas dos términos que son absolutamente resistentes a su teoría, a pesar de ser la más elaborada de las que se hayan hecho de la función de la causa; dos términos que se traducen impropiamente por azar y fortuna. Nos ocuparemos pues de revisar la relación que Aristóteles establece entre el *automaton* y el punto de elaboración alcanzado por las matemáticas modernas nos permite saber que se trata de la red de significantes y lo que él designa como la *tyche* que, para nosotros, es el encuentro con lo real." (1)

## I.

Cualquier psicoanalista que siguiendo las recomendaciones propuestas por Lacan en su seminario sobre "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" se acercara a los textos del estagirita, notará que en los capítulos consignados en nuestro título los conceptos de Τύχη y Αὐτόματον son tratados conjuntamente. Es el propio Aristóteles quien en el párrafo 196b.33 de las diferencias, capítulo quinto del segundo libro de su "Física", anuncia que entre ambos términos será precisada más tarde (lo que, efectivamente, ocurre desde el primer párrafo del capítulo VI).

En tanto lectores del Seminario 11 sabemos que en el capítulo V Lacan se dedica a diferenciar los términos griegos y a redefinirlos en sus articulaciones con los conceptos fundamentales del psicoanálisis. Sin embargo, el tratamiento que realiza de los mismos dista considerablemente del que realizara Aristóteles en su Física: Lacan funda dos articuladores nuevos al tiempo que inaugura dos significantes que condensan múltiples páginas de su obra. Esta relectura abre la puerta al objeto *a* en lo que refiere a sus relaciones con la transferencia y la repetición. También permite separar efectivamente la causa-real de la ley-simbólica, resignificando de esta forma diez años de seminarios precedentes.

Coincido con los comentaristas que no dudan en afirmar que Τύχη y Αὐτόματον no son tratados por Aristóteles como pilares de su conceptualización sobre las causas. Y la que quizá podríamos llamar posición antifilosófica de Lacan nos conduce a pensar que, lejos de rendir tributo al estagirita, desmenuzó sus páginas en busca de precisos elementos que permitieran establecer el pasaje de un campo al otro. La efectividad de esta lectura resulta puesta a prueba diariamente en nuestra praxis.

Repasemos brevemente las páginas de aquellos capítulos IV y V de la "Física". Recorramos el camino con atención, logremos ese pasaje y mediante nuestro ejercicio fundemos un modo particular de que la filosofía comparezca.

Seguirán a continuación una serie de breves reflexiones que apuntan a facilitar el acceso a la articulación lacaniana, articulación que al ser estudiada en profundidad aleja de Lacan toda acusación de "impostor intelectual", aunque invita a reconsiderar cierto matiz anti-filosófico en el modo de trato a ciertas referencias.

## II.

En el capítulo IV del segundo libro de la "Física", Aristóteles introduce las preguntas que guiarán el desarrollo de su texto. Sus interrogantes son tres:

- a) ¿De qué modo se encuentran Τύχη y Αὐτόματον entre las otras causas?
- b) ¿Son lo mismo o algo diferente?
- c) ¿En qué consisten?

Τύχη y Αὐτόματον no se absorben en las famosas "cuatro causas", ni tampoco son lo mismo dentro de la teoría. Sin embargo, en los capítulos que estoy trabajando según la indicación de Lacan Aristóteles los

trabaja juntos. Luego de hacer una revisión de las opiniones de otros filósofos, el estagirita propone una primera cuestión a partir de la pregunta de "¿cómo se generan las cosas?"(Fis. II-5-196 b.10-16).

- a) Cosas que se generan siempre del mismo modo.
- b) Cosas que se generan la mayoría de las veces del mismo modo

Estas dos primeras formas del "generarse", permanecerán unidas a lo largo del todo el texto; y esta unión se opondrá a una tercera forma:

> "[...] como también hay cosas que se generan al margen de éstas [que yo llamé "a" y "b"] y dado que todos afirman que ellas son por, es manifiesto que Τύχη y Αὐτόματον existen de algún modo." (2)

Con este párrafo, Aristóteles funda su posición frente a otros teóricos que negaban la existencia de Τύχη y Αὐτόματον, así como también abre una diferencia respecto de las formas citadas anteriormente. Si hay "cosas que se generan siempre del mismo modo", no pueden generarse alguna vez de otro, es decir que no cesan de escribirse en su forma original. Reconocemos aquí el modo lógico de lo Necesario. Si hay cosas que "se generan la mayoría de las veces del mismo modo", su génesis deja de escribirse en alguna ocasión que actúa como excepción. Lo Posible de esta forma del generarse, permite que alguna vez sea diferente.

Ahora bien, la Τύχη no pertenece a estos modos. Es más, resulta su opuesto. Aristóteles explica en 196b.17-20 que la Τύχη produce sus efectos bajo el modo del "accidente".

Ya en su Metafísica, el estagirita había definido al accidente como...

> "... lo que existe en algo y se predica de él, aunque no de un modo necesario o frecuente." (3)

Y también señaló que...

> "... no hay causa determinada del accidente, sino *causa azarosa*." [Τύχη en el original]. (4)

Luego de este rodeo es fácil concluir que los efectos de la Τύχη en tanto "accidentales", aparecen sorpresivamente y por lo tanto para que así ocurran deben cesar de no escribirse. Descubrimos que en estos dos capítulos la Τύχη aparece bajo el modo lógico de lo Contingente.

Esta forma de presentar los efectos de la Τύχη le permite a Aristóteles fundar un nuevo tipo de causalidad, que él llama "indeterminada". Lo fundamental de una manera sencilla, puesto que infinitas causas podrían atribuirse a un accidente que da por resultado un hecho único. Es decir que las causas de un hecho azaroso son indeterminadas, ya que son:

- a) Infinitas en número
- b) Imposibles de determinar en función del resultado.

La imposibilidad de acceso a la Τύχη por la vía del Λόγος ("palabra", "discurso"), le permite a Aristóteles fundar una nueva oposición, en tanto el acceso a lo Necesario y lo Posible es por la vía del Λόγος; la Τύχη como Contingente queda Παρά-λογον (literalmente "más allá del Logos". Inesperado, imprevisto). (5)

La contingencia de la Τύχη permite postular su "inconstancia"(6). No es forzado pensar un funcionamiento discontinuo, puesto que Aristóteles explica que ella:

- a) No se da siempre.
- b) No se da en la mayoría de los casos.

- c) No se produce siempre del mismo modo.

En este punto del texto aristotélico, se empieza a observar el uso casi exclusivo del significante Τύχη. Pareciera ser que Aristóteles sólo hablara de este concepto, anticipándose a las diferencias que planteará en el capítulo VI. Define a la Τύχη diciendo que...

> "... es una causa accidental que se encuentra entre las cosas que intencionalmente son vistas a un fin." (7)

¿Acaso la diferencia entre ambos conceptos está relacionada con la teleología, o se trata sólo de una diferencia en el alcance que cada tipo de fenómeno tiene en la naturaleza?

El texto aristotélico permite una lectura tal que la finalidad aparece como condición para la Τύχη. Vale decir que sólo en situaciones generadas en vistas a un fin puede producirse el "accidente" como fruto de la Τύχη . Una observación se impone: el fin original de la acción, falla.

Insisto en este punto: la Τύχη impide el encuentro con la finalidad de la acción, puesto que interpone al "accidente", lo que determina un "mal encuentro" en tanto interceptado con el fin.

## III.

Repasemos la etimología del Αὐτόματον. Admite dos posible orígenes:

- Μάτην [en vano].
- Μάομαι [buscar].

La primera acepción, permite acercar al Αὐτόματον a la idea de un fin no realizado o tal vez interferido, fallido.

La segunda acepción aproxima al significante Αὐτόματον con Αὐτόματος que da cuenta de una acción que uno realiza por sí mismo, a partir de la propia voluntad.

Si le hiciéramos algo de trampa a Lacan y nos permitiéramos leer el primer párrafo del capítulo VI de la "Física" nos encontraríamos con la siguiente aclaración:

> "La Τύχη se distingue del Αὐτόματον porque el Αὐτόματον posee mayor extensión. En efecto, todo lo que es producto de la Τύχη es por Αὐτόματον pero no todo lo que es producto del Αὐτόματον es por Τύχη. "(8)

En tanto el sujeto del A realiza la acción de Μάομαι [buscar] a partir de su propia voluntad, no encuentra aquello que busca, sino que recibe el efecto de un "mal encuentro" (9) bajo la forma del "accidente".

El Αὐτόματον aparece ahora como lo Imposible de lograr si es pensado en la vertiente de la búsqueda del fin [mten]. El Αὐτόματον no cesa de no lograr su fin. Sin embargo, en relación a la Tx , no son el uno sin el otro. Conviene tratarlos a partir de su valor opositivo y diferencial incluso en Aristóteles.

Podríamos reformular la definición de Τύχη que Aristóteles propone en el párrafo $197_{a.5}$ y afirmar que la Τύχη es una causa accidental que produce sus efectos sobre el Αὐτόματον, el que por la interposición del "accidente" no se realiza, o se realiza en forma fallida.

## IV.

En tanto psicoanalistas, algunas de las conclusiones obtenidas no nos son novedosas. Las conocemos a partir de la lectura de Lacan, pero en esta ocasión intentamos rastrear los puntos de fractura entre el discurso del filósofo y aquello que pertenece al campo de nuestra praxis. Propongo que Lacan había hallado en el texto del estagirita ciertos puntos de ruptura a partir de los cuales los términos en cuestión serían redefinibles para el psicoanálisis, previa re-escritura de los mismos. Los puntos a los que hago referencia, son:

- 1) La posibilidad de articular las "formas del generarse" con los modos lógicos.
- 2) El carácter de "accidente "que Aristóteles asigna a la Τύχη y que permite pensarla como una "causa indeterminada".
- 3) El eje teleológico en su relación con el significado etimológico doble de Αὐτόματον.
- 4) Las vías de acceso para pensar a "las formas del generarse" (eje Λόγος-Παρά-λογον).
- 5) La relación entre la inconstancia de la Τύχη y la discontinuidad que implica la irrupción de lo real.

## V.

(Post-scriptum)

En una nota a pie de página de su artículo de 1912 titulado "Sobre la dinámica de la transferencia", Sigmund Freud utilizó el término Τύχη escrito en griego (10). En tal ocasión, intentaba defender su posición acerca de la acción conjugada de dos series de factores etiológicos en la causa de la neurosis. Es así que el par significante presentado es Τύχη para dar cuenta de los factores accidentales e infantiles y Δαίμων para los factores constitucionales (innatos). Freud reivindica el papel que el psicoanálisis ha tenido en el esclarecimiento del primer grupo de factores, aunque les concede a ambos una "regular acción conjugada" en el desencadenamiento de sus efectos; dejando el problema del porcentaje de incidencia de cada uno para los casos singulares.

Es claro que el modo que tiene Freud de incluir el significante Τύχη al menos en esta nota difiere con el uso lacaniano. Sin embargo no puede descartarse que el acercamiento de Lacan al problema estuviera influido por esta breve nota de la que, no está demás decirlo, todo su trabajo en el Seminario 11 pareciera ser un extenso desarrollo. ¿No se habrá tratado de una muestra más del "retorno a Freud" que Lacan proponía habitualmente?

* * *

## Notas.

(1) Lacan, Jacques. "El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" (1964). Ed. Paidós, Buenos Aires, 1991. pág. 60.-

(2) Fis.II.5. 196 b.12-15

(3) Met.V. Cap.30. 1025 a.14

(4) op.cit.1025a.24

(5) Fis. II .5. 197a.18

(6) Fis.II.5.197 a.30

(7) 197 a.5

(8) II.6.197 a.36

(9) Lo que en el Seminario 11 aparece transliterado como *dystychia.* (op.cit. pág. 78).

(10) Freud, Sigmund. "*Sobre la dinámica de la transferencia*"(1912) en "Obras Completas" Volumen XII, Amorrotu Editores, Buenos Aires, 1988, pág. 97

# Lacan Letrado

## Leda Tenório da Motta

### Surto paranóide e surrealismo

Quem ignora, hoje, que a psicanálise vienense se moldou, em larga medida, na forja da Literatura? Quem ignora o que Freud deve à dupla trágica Sófocles/Shakespeare _ já que ele não fala em Édipo sem saltar imediatamente para Hamlet _, aos grandes românticos alemães _ Goethe, Heine, Kleist, Hoffmann _ a Dostoievski, a Ibsen, a Schnitzler, a Stephan Zweig...?

Mas se ninguém mais desconhece, nos dias que correm, que, em matéria de psicanálise, é preciso consultar os poetas, quase nada se diz _ nem talvez se desconfie, ainda _ do que Jacques Lacan, esse importante e auto-reivindicado seguidor de Freud, deve à Literatura Francesa, e principalmente à literatura francesa de vanguarda. O fato tanto mais estranho quanto, ao mesmo tempo, dentre os que o conhecem e seguem _ e principalmente no Brasil, onde o lacanismo acha-se hoje fortemente implantado_ não há quem não saiba que Lacan, que praticamente redefiniu toda a nossa psicopatologia da vida coditiana como uma espécie de interminável quidprocuó linguageiro ou de grande aventura trocadilhesca _ tudo depositou no efeito poético das palavras.

Boa razão para que, cem anos depois do nascimento desse mestre da psicanálise de linha francesa, que submeteria o texto de Freud ao instrumento mesmo dos poetas _ as palavras _, se comece a tocar seriamente nas dívidas dos *Escritos* e dos *Seminários* não apenas para com as vanguardas históricas do século em que nascem e recuam as utopias, com sua fé na subversão do mundo pela linguagem, mas para com alguns grandes clássicos do patrimônio literário francês, muitas vezes desconhecidos até mesmo dos que falam em *lacanês*.

De fato, revoluções artísticas as mais ruidosas estão em curso nessas primeiras décadas do século xx em que Freud se prepara para deixar Viena, às pressas, rumo à Inglaterra, fugindo do nazismo, e Lacan entra em cena, com sua fala estranha, seus casamentos e descasamentos de *homme à femmes* de estirpe libertina (no sentido forte da palavra, de seguidor das Luzes sadianas), seus paletós extravagantes e seu charuto torto, trejeitos de dândi que têm tudo a ver com o caráter existencial dessas viradas estéticas, e são feitos para chocar os mantenedores da herança freudiana lotados nas sociedades de psicanálise, que, por sua vez, logo achariam jeito de expulsá-lo. Pondo-se, desde logo, a interpretar _ de modo tão inaudito que só mesmo os homens de André Breton para acompanhá-lo, nesses anos de formação _, o surto de loucura daquela que seria a sua primeira *doente*, e nessas condições, a sua "Anna O": a Aimée. Toda a história desta francesa de quem se descobriria, mais tarde, através da biografia de Lacan por Elisabeth Roudinesco, que era ninguém menos que a mãe do psicanalista francês Didier Anzieu, está na tese de doutorado de Lacan *Da Psicose paranóica em suas relações com a personalidade*, *obra princeps* publicada em 1932, que passa praticamente despercebida, naquele momento, mas não deixa de ser recepcionada na célebre plataforma surrealista que é a revista *Minotaure. 1*

E a julgar pela cumplicidade do futuro autor dos *Escritos* com esses movimentos estéticos que estão no horizonte de seu tempo, bem atestados por circunstâncias biográficas tais que sua passagem pelo não menos célebre Collège de Sociologie de Georges Bataille, pela freqüentação dos herderiros de Alfred Jarry, eles também reunidos num Collège de Pataphysique, e pelo fato de ter sido um surrealista *de carteirinha* _ como ele mesmo lembraria, em 1969, à turbulenta platéia de gauchistas disposta a vaiá-lo, por alienado, em Vincennes, onde se instala, sob a cúpula do lacanismo e a batuta do discípulo Serge Leclaire, o primeiro departamento universitário de psicanálise de que temos notícia 2 _, não se poderia pensar, em sã consciência, que esses gritos de guerra lançados dos laboratórios poéticos mais avançados de 100 anos atrás não sirvam para ajudar a entender a guinada lingüística que caracteriza a doutrina *made in France*. Nem que não tenham tudo a ver com a *desinteriorização* do inconsciente freudiano aí em jogo, com toda aquela reversão do "indivíduo" padecente dos tempos heróicos vienenses em "sujeito", todos os afetos da alma patológica freudiana jogados no saco da linguagem.

Muito se tem sublinhado _ e com razão _ o peso da Filosofia sobre a obra de Lacan. Todos sabemos o quanto há nela de aproveitamento de Hegel, filósofo para o estudo do qual o psicanalista freqüenta, na primeira metade dos anos de 1930, os seminários dos dois Alexandres _ Koyré e Kojève _, grupos de

estudo que são outros tantos círculos dissidentes, a exemplo do de Bataille, e nesse sentido, outros modelos do formato "Seminário" e do próprio formato "Escola", post o em destaque com a fundação da "École Freudienne", que briga com a "Sociedade" psicanalítica, vale dizer, com Anna Freud e o executor testamentário de Freud, Ernest Jones. Esses são redutos rebeldes do começo do século passado por onde passa gente da diáspora surrealista, como Raymond Queneau, por exemplo, então membro honorário do Collège de Pataphysique e futuro animador desta outra seita iconoclasta que é o Ouvroir de Littérature Potentielle, OuLiPo. Aí, muitos destinos se cruzam. Foi na companhia de Queneau que Lacan conheceu Sylvia Bataille, a bela atriz de Jean Renoir (protagonista da obra-prima *Une Partie de campagne*, por exemplo), então casada com Georges Bataille, a quem ele terminaria ligado e com quem se casaria, em segundas núpcias (suas e dela), espantosamente, às escondidas dos filhos da primeira mulher. 3

Todos sabemos o quanto tudo que há de mais paradigmático em Lacan está igualmente em Heidegger, com quem ele aprende que a vida real não é real, é simbólica (além de imaginária), atraído aos jantares da casa da Rue de Lille, para conversar sobre a verdade como desvelamento e a linguagem como morada do ser ("dit-mansion", em lacanês). Todos sabemos o quanto Wittgenstein preside às reformulações lógico-matemáticas da última _ e mais torturada _ psique lacaniana. Todos sabemos, enfim, o quanto toda essa atenção aos pensadores de língua alemã deve-se, no limite, à força da ascendência de Nietszche, tão cultuado entre os escritores franceses de vanguarda _ todos hegelianos e/ou nietzscheanos, além de sadianos _ pela sua ofensiva contra a razão ocidental, sua crítica à modernidade, seu niilismo oposto ao otimismo iluminista (daí Sade em Lacan, justamente, já que Sade, ao mesmo, encarna seu século e está completamente na contramão dele ), em meio ao domínio do cartesianismo e à germanofobia local.

Por outro lado, todos também sabemos como a esse patrimônio estrangeiro incorporam-se, desde os anos de 1960, valores da *tribo* estruturalista _ para evocar o célebre desenho de Roland Barthes em que Lacan está sentado de tanga ao lado do próprio Barthes, de Lévi Strauss e de Michel Foucault 4. São valores tais que, antes de mais nada, os da Antropologia Estrutural, a então revolucionária teoria straussiana da cultura, que propunha que a proibição do incesto está na passagem para a cultura, sendo a sua fundação simbólica, o que reconfirmava as hipóteses adiantadas por Freud em *Totem e tabu.* E isso num momento delicado _ acrescente-se _ em que uma escola de *culturalistas* punha em dúvida a universalidade de Édipo, acusava Freud de apenas projetar os valores da sociedade burguesa vienense que era a sua, e buscava expedicionar por entre as reservas indígenas disponíveis, em busca de dados materiais sobre a vida primitiva, a que Freud chegara por vias bem menos diretas, como sabemos, lendo os mi tos e contemplando sua coleção de antigüidades.

E todos também sabemos que um outro importante ponto de partida da redefinição de Édipo como imposição do "nome do Pai" na base do freudismo de Lacan é Ferdinand de Saussure, que lhe inspira não apenas falar em "sujeito", antes que em indivíduo, mas em "significantes" e "significados", as duas faces do signo saussuriano cujo funcionamento Lacan toma a providência de inverter, pondo o significante na frente do significado. Trata-se de uma mudança notável, já que é nas linguagens poéticas que o significante assume toda a precedência, o que imbrica todo o campo da psicanálise lacaniana, desde a fala do psicanalista e a exposição da doutrina, com os efeitos de estilo. Mas lembremos ainda, nesta rápida arqueologia, que o lacanismo também administra, em paralelo à lingüística de Saussure, as lingüísticas gerais de Émile Benveniste e Roman Jakobson, ambos sábios de seu tempo, que são também *habitués* do primeiro _ e mais sofisticado _ Seminário, o do Hospital Psiquiátrico de Sainte- Anne. Foi ali que as coisas começaram a acontecer, em atmosfera de banquete socrático, antes da transferência dos trabalhos para as dependências da École Normale, recinto em que Jacques Miller ganha peso, e antes da fase crepuscular nas instalações da Faculdade de Direito, quando, de comentário do texto freudiano, ou de metapsicanálise, o ensinamento magistral de Lacan passa a comentário formular dele mesmo.

Há todo um cruzamento de disciplinas _ para só ficarmos nas humanas, deixando prudentemente de lado as exatas, as matemáticas _ nesta inflexão imposta ao freudismo, que Lacan gostava de definir como uma simples volta à letra do texto de Freud, e todos sabemos disso, repita-se.

O que se sabe menos é que a literatura_ essa disciplina já preponderante no passado da doutrina _ entra em pé-de-igualdade com as filosofias, antropologias, lingüísticas e semiologias na gênese do pensamento de Lacan. Trata-se de uma influência ou de uma presença que vai muito além do corte de estilo da "linguisterie"lacaniana.

**O Gôngora da psicanálise**

De fato, muito embora quase nada de substancial ou sistemático se tenha escrito sobre isso, 5 estamos com Lacan não apenas diante de um ostensivo estilista, que não hesitou em ensombrecer seu ensino, na demonstração prática da poesia do inconsciente, ou em cravar na letra mesma de seu texto oral os buracos da "falta" _ assumindo, aliás, a pecha de barroco _ ".... o Gôngora da psicanálise, segundo se diz, para servi-los" 6 _ mas às voltas com um tão assíduo freqüentador dos grandes escritores que somos repetidamente remetidos, em qualquer ponto de sua obra, a essas Belas-Letras que ele considerava serem a via régia para a formação dos aspirantes a psicanalista.

É o que perceberá, de pronto, quem der uma olhada no índice remissivo dos *Escritos* _ repertório dos mais úteis e ilustrativos, que, infelizmente, falta aos Seminários editados por Jacques-Alain Miller, de aparato crítico nenhum _ e puder verificar a quantidade de vezes em que o sogro de Miller cita modernos e ultra-modernos como Balzac, Victor Hugo, Mallarmé, Proust, André Gide, Paul Claudel, André Breton... de par com toda uma outra enorme quantidade de clássicos, que ele também freqüenta. Citem-se, em sobrevôo rápido, entre os antigos, os modernos e os muito modernos: os poetas do amor cortês, a girar, em seu infinito flerte, em torno de um centro vazio, onde nunca está a mulher buscada, sem os quais podemos pensar que não ocorreria a Lacan o axioma desrealizante " não existe relação sexual"; La Rochefoucauld, em cujo repertório de sentenças lapidares o lado proverbial de Lacan descobre este enunciado também lapidar, que formula *avant la lettre* a precedência do significante: "Há pessoas que nunca se apaixonariam se nunca tivessem ouvido falar do amor"; Sade, a quem ele deve tão bem saber que o ato sexual passa pela impossibilidade do que chamamos "relação", e a quem ele também deve tanto bater na tecla do "gozo", entendido, como em Freud, como impossível, e atravessado pela pulsão de morte; Georges Bataille, este sadólogo da primeira hora, pensador das relações da literatura e do mal, com sua obra povoada de cenas profanatórias, cujo alvo transgressivo é sempre a mãe; Alfred Jarry, com quem ele aprende a língua nonsense do Pai Ubu, que desafia a ordem da gramática, em assalto à "lei do Pai", levando o espírito do chiste até mesmo para a sessão curta, que tende a terminar com a eclosão de algum gracejo.

Em matéria de precedência dos escritores, já a tese de 1932 sobre a psicose paranóide procede, em boa medida, do impacto da obra de Breton, que também era psiquiatra, embora corroborasse o desprezo de todo o seu grupo pelos representantes da profissão manicomial _ até porque Sade, e mais tarde Baudelaire e Nietzsche, foram vítimas dela _, e embora tenha reagido contra o encarceramento dos doentes nos próprios manifestos surrealistas, e assinado textos de particular virulência contra alguns médicos de seu período, a exemplo de certo Dr. Abély, cujo assassinato ele chega a recomendar. 7 No conjunto da obra bretoniana, destaca-se como influência principal sobre Lacan um famoso *romance* _ para chamá-lo assim, mas, na verdade, trata-se, muito mais, do diário que registra um *amour fou* de Breton _ cuja personagem central nos leva, diretamente, a Aimée. Trata-se de *Nadja* , obra magna bretoniana de 1928, em que temos uma heroína saída da vida real que entra em crise psicótica, depois de um breve e fulminante encontro com o escritor, justamente narrado no diário. Coincidentemente, ela vai parar no mesmo hospital psiquiátrico de Sainte Anne, por onde Lacan estaria começando sua carreira, às voltas com Aimée, alguns poucos anos depois. O fato nos deixa pensar que o romance funciona como um protótipo da primeira teoria da paranóia, e que esse hospital parisiense do *quatorzième arrondissement* está para a psicanálise lacaniana assim como a Salpetrière, ali ao lado, no *treizième*, estava para a freudiana. Não só porque, aí, a doutrina decolaria outra vez, diante do sofrimento feminino. Nem só porque a seus conhecimentos filosóficos, psiquiátricos e mesmo psicanalíticos o Lacan da época já acrescenta suas leituras literárias _ vejam-se as muitas menções aos escritores no rodapé da tese _, mas principalmente porque, sendo uma mulher, aliás, da mesma extração social modesta de Aimée, e estando sujeita às mesmas crises de loucura, embora não haja em sua trajetória a passagem ao ato da primeira cliente de Lacan _ que, em seu surto, chegou a Nadja tem quase tudo de Marguerite Pantaine, o verdadeiro nome de Aimée.

As semelhanças entre a vida e a arte que se oferecem à reflexão de Lacan psiquiatra não páram aí. Nadja também tem muito destas duas outras espantosas assassinas, perfeitamente pacíficas antes de também passarem ao ato, que são as irmãs Papin _ Christine e Léa _, de que ele igualmente se ocupa, na tese de doutorado, e de que se ocuparia, ainda, a convite dos companheiros surrealistas, num artigo para a revista *Minotaure. 8* (E de que também se ocupariam Jean Genet e Claude Chabrol, respectivamente, na clássi ca

peça *Les Bonnes* e num filme relativamente recente, *La Cérémonie*). Assim como todas têm muito a ver com a não menos célebre Violette Nozières, jovem francesa que foi manchete de jornal, nesses mesmos anos de 1930 em que tudo parece acontecer, depois de tentar envenenar pai e mãe, acusando o pai de tê-la perseguido sexualmente, desde pequena, e a mãe, de ter sido cúmplice do pai. Esta é outra personagem feminina importante neste rol de referências fundadoras, de quem Breton diria _numa análise que antecipa a maneira lacaniana de lidar com o significante _ que ela já trazia o "viol" (estupro) no nome "Violette". Sabe-se que os surrealistas dedicariam poemas a Violette, homenageando a maneira como atenta espetacularmente contra a família 9.

De tal modo que _ resumindo esta parte _ não se pode entender *Da Psicose paranóica em suas relações com a personalidade* sem todas essas desadaptadas sociais do sexo dito frágil que, em comum, têm ainda, aos olhos de todos os antipsiquiatras-poetas desses idos, aquela "beleza convulsiva" a que alude Breton, no conhecido fecho de Nadja: " A beleza será CONVULSIVA ou não será." 10

De resto, em matéria de relações entre arte surreal e psicanálise lacaniana, esse texto *princeps* _ que é um dos poucos originalmente escritos e não falados, ao lado de *Os complexos familiares* e *Kant com Sade*, o primeiro encomendado para uma enciclopédia, o segundo para figurar como prefácio a uma edição das obras completas do marquês e, finalmente, recusado por ininteligível _ paga ainda tributo ao elogio da loucura tal como teorizada por Salvador Dali, o grande arauto da escola surrealista para efeito de promoção do delírio como categoria estética. Já que Dali é o primeiro a ver na paranóia uma outra interpretação possível da realidade, e nesse sentido, uma atividade lógica criadora. E essa é a razão pela qual, no momento em que cuida do assunto, ocorre a Lacan visitar o pintor, num quarto de hotel em Paris, e o motivo pelo qual é Dali quem acaba resenhando a tese de doutorado na *Minotaure*, e com isso recebendo Lacan no seio do movimento. 11

Ora, se a primeira teoria lacaniana da psicose pode e deve ser lida à luz do Breton da fase heróica _ que a tese de doutorado associa, por outro lado, à dialética hegeliana do senhor e do escravo, legível na perseguição interna do sujeito paranóico pelo seu outro, que o leva a agredir o outro, como Aimée e as Papin _ tudo o que se segue na gradativa implantação do "Lacan lacaniano", 12 que é o que toma, em definitivo, o inconsciente por linguagem, está, tão visivelmente quanto, atrelado à influência das musas, que à erudição humanística deste bom comentador literário não cessam de se impor.

É o caso ainda no caso das íntimas relações que o lacanismo estabelece entre o desejo amoroso _ definido como projeção em cadeia infinita de objetos parciais, sempre insatisfatórios ou, como diria o mestre, na esteira de Jakobson, "metonímicos" _ e esta matriz do amor romântico e do *amour fou* surrealista que é a poesia trovadoresca do século XII francês. É disso que trata, lançando mão de um fenômeno de distorção ótica dos mais intrincados _ a anamorfose _ , e com sofisticado conhecimento de causa poética, o belo capítulo intitulado "O Amor cortês em anamorfose" do *Seminário* 7.

Analisando o rodeio dos cavaleiros em torno das impossíveis damas casadas e encasteladas que eles levam a peito conquistar, Lacan nos pede aí, nesse belo trabalho de literatura e psicanálise, para ponderar que todos os obstáculos interpostos à felicidade desses cantores apaixonados não só caucionam a inacessibilidade de seu objeto, mas lá se encontram para garantir o que está verdadeiramente em questão, por baixo das aparências: uma "demanda de não-real". E nos adverte que a paradoxal função que o poeta do amor cortês se põe a exercer, erguendo barreiras contra seu próprio desejo, nessa busca do impossível ambientada numa Idade Média em que o casamento se torna sacramento, denota uma perfeita administração da solidão narcísica, e uma organização do vazio. É disso que nos fala aquele axioma relativo à impossibilidade do laço amoroso que, fazendo par com "Não existe relação sexual", nos adverte que "Não existe A mulher".(Com "A" maiúsculo, designativo da generalidade, e barrado).

**O mundo mascarado**

A própria veia sentenciosa de Lacan, que se resume diante de seus anfiteatros lotados em frases bem torneadas _ "o louco é o que vive sem o reconhecimento do outro", "amar é dar o que não se tem a quem não o pediu", "o significante representa o sujeito para um outro significante".... _ é devedora de uma outra

corrente literária francesa, a corrente dos moralistas, que ostenta nomes de mestres do século XVI e XVII como Montaigne, Pascal, Molière, La Rochefoucauld, La Bruyère...

Essa é uma família de escritores que se caracteriza pelo "esprit de finesse" _ a observação aguda do que se passa em volta, enunciada de forma ultra-sintética, numa frase bem arrematada, espírito de concisão e percuciência de que um bom exemplo poderia ser este pensamento de Pascal: "o homem é um caniço pensante". É uma linha de tradição que tem, em sua ponta moderna, representantes como um Karl Krauss, o misógino mas brilhante jornalista contemporâneo de Freud na *Belle Époque* vienense, o Nietzsche dos discursos aforismáticos, que se inspirou expressamente no autor das *Máximas e reflexões morais*, La Rochefoucauld, e o Cioran que distilou seu pessimismo em livros escritos em francês, depois que deixou sua Romênia natal e adotou a língua ferina de Voltaire.

Essa corrente clássica, a que Lacan se filia não apenas pela sua proverbialidade, pela contundência de sua penetração psicolólogica, expressa a golpes de frases *bem escritas*, mas pela sua maneira de desconfiar dos discursos como se passeasse pelo terreno envenenado da vida de corte, onde ninguém diz o que pensa _ não por acaso o lugar em que as máximas são inventadas _, tem um lugar de destaque nos *Escritos.* Aí, o mais ilustre representante da escola _ La Rochefoucauld _, é citado nada menos que seis vezes _ trata-se do escritor mais citado nos *Escritos* _ como poderá constatar quem se der ao trabalho de voltar ao índice onomástico. E o mais interessante a respeito de La Rochefoucauld é descobrir que Lacan já o mencionava na tese de doutorado. 13 O que não deveria nos surpreender já que, fora denunciar o fundo falso dos discursos, o grande moralista também concebe o amor como jogo narcísico, sem objeto que não projetivo ou delirante, e como mundo puramente linguageiro, o que não poderia senão interessar a Lacan,que cita, a propósito, uma das mais perturbadoras seqüências das *Máximas e Reflexões morais* de La Roxhefoucauld: "Para nos atermos a uma tradição mais clara, talvez ouçamos a célebre máxima em que La Rochefoucauld nos diz que ‘há pessoas que nunca se apaixonariam se nunca tivessem ouvido falar do amor’, não no sentido romântico de uma ‘realização’ totalmente imaginária do amor, que fizesse disso uma amarga objeção a ele, mas como um reconhecimento autêntico do que o amor deve ao símbolo e do que a fala comporta de amor." 14

E isso tudo nos leva, naturalmente, ao gracejo que também está na estranha língua de Lacan, até porque ele é um ironista implacável, como bem sabem seus leitores, e porque essa ironia visa aos guardiães da doutrina. Pois, de fato, o "mot d’esprit" _ como os franceses traduzem o "witz" freudiano _ nada mais é, no fundo, que a sentença moral em registro de anedota (palavra cujo étimo é "inédito", observe-se), ou nada mais é que um aforismo cômico. Como reconhece o próprio Lacan, de resto, em "Kant com Sade", quando, evocando a máxima moral kantiana enquanto universal por direito de lógica, e voltado com isso a Jarry, ele observa que o que faz, à sua maneira o Pai Ubu, é reescrever máximas: "Ilustremos (a lei de Kant), ainda que ao preço de uma irreverência, através de uma máxima retocada do Pai Ubu: ‘Viva a Polónia, pois, se não houvesse a Polónia, não haveria poloneses’." 15

Mestre dos bretonianos _ lembremos que é ler Jarry que Breton recomenda a Nadja, no começo dos encontros entre ambos 16 _ há três menções explícitas ao rabelaisiano autor de *Ubu Rei* nos *Escritos*, 17 e pelo menos uma no *Seminário* 17. 18 E já por isso, fica a pergunta, e a sugestão de pesquisa: mas quantas haveria, ao todo, nos Seminários? Sem contar as menções indiretas, disseminaadas por toda parte , já que Lacan fala em idioleto ubuesco*,* na esteira de Jarry. Assim, por exemplo, Jarry escreve "phynance"(em vez de "finance"), Lacan, "phonction", em vez de "fonction". Ubu diz "merdre", " armedre" (condensação de armada e merda), "oneilles" (deturpação infantilóide de "oreilles", orelhas), "tuder", com se falasse com o nariz tapado ( em vez de "tuer", matar).... Lacan, "astudés" (astudados) em vez de "étudiants" (estudados); "troumatisme" (condensação de traumatismo e buraco); "jouisens" (gozo/sentido); "étourdit" (aturdido/dito); "autruiche" (avestruz/outrem)...

Lacan, o barroco, fala, enfim, em outra língua que não a do comum dos mortais _ que não a de "Monsieur-tout-le monde", como diria Mallarmé, poeta também assíduo ao índice onomástico dos *Escritos*, cuja definição da linguagem ordinária como "moeda gasta" no passa-passa da comunicação _ está ali citada. É em alusão a essa comparação mallarmeana da fala comum com a moeda que Lacan escreve, no capítulo "Subversão do sujeito e dialética do desejo", que "o discurso na sessão analítica só tem valor por tropeçar e até se interromper". 19 Isso significa também que ele só tem valor por verter-se numa língua que, não sendo instrumental, é uma língua desfuncionalizada.

Diante disso, entende-se que, em sua barroquização da doutrina, Lacan possa recorrer ainda a este mestre da adjetivação flamejante que é Victor Hugo, para tratar, no *Seminário* 3, da condensação freudiana como metáfora, e do deslocamento como metonímia, figuras que para ele, no limite, se confundem. Aí, ele se demora no poema "Booz Endormi", em que Victor Hugo verseja sobre o sonho de Booz com uma desejada prole que lhe aparece na forma de protuberância nascida de sua barriga, para nos dizer que tal figuração é, ao mesmo tempo, um substituto do próprio sujeito, e assim, metáfora, e uma figura do pênis do sujeito, e assim, pelo que comporta de parcialidade, uma metonímia. 20

Que concluir destas breves notas, que estão longe de exaurir o apetite de Lacan por literatura francesa e por literatura em geral _ já que haveria ainda que falar, por exemplo, no Edgar Poe de *A carta roubada*, com que se abrem os *Escritos*?

Por um lado, que, se quisermos saber mais sobre Lacan, é preciso _ como sempre _ consultar os escritores.

Por outro lado, tudo isso também nos ajuda a interrogar os seguidores de nosso gênio oral, que tanto ouvimos, ao redor, discursar em *lacanês.* Não sem irritação, até porque, muitas vezes, esses repetidores sequer conhecem a língua francesa e as nobres fontes letradas de que procede a psicanálise lacaniana.

Uma das lições a tirar _ então _ dessas íntimas relações entre os artistas da palavra e o psicanalista que pôs a linguagem no centro de seu pensamento é que, se quiserem, de fato, ser tão poeticamente incisivos como o mestre, o único caminho que resta aos seguidores é tratar de fazer o mesmo que ele: interessar-se por literatura.

**Notas**

1 - Sobre a verdadeira Aimée, "Marguerite Anzieu", ver, por exemplo, o *Dicionário de Psicanálise* de Elisaberh Roudinesco e Michel Plon. Rio de Janeiro:Zahar, 1988, p. 30-31.Sobre o envolvimento dos surrealistas com a tese de doutorado de Lacan, ver Elisabeth Roudinesco, "História de Marguerite" em *Jacques Lacan, Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo:Companhia das Letras, 1994.

2 - Cf. Elisabeth Roudinesco, "A França freudiana em todos os seus estados", *História da psicanálise na França*, v. II. São Paulo:Companhias das Letras, 1988, p.605.

3 - Sobre tudo isso, ver o capítulo "Dupla vida" da biografia Roudinesco.

4 - Cf. Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris:Seuil, 1975, p. 149.

5 - Até onde eu chego, sobre as relações do pensamento lacaniano com a Literatura Francesa, só há, por ora, os capítulos "Lacan sobre o estilo, sobre o estilo de Lacan"e "Lacan leitor de Jarry, Jarry leitor de Lacan" do volume de Michel Arrivé *Linguagem e Psicanálise, Lingüística e Inconsciente*. Rio de Janeiro:Zahar, 1999. A que devo, aliás, ter percebido que o discurso de Lacan é *ubuesco*.

6 - Jacques Lacan, "Situação da Psicanálise em 1956", *Escritos*. Rio de Janeiro:Zahar, 1998,p.469. Mas ver também o capítulo "Do Barroco" do Seminário 20, onde lemos: "Não é à toa que dizem que meu discurso participa do barroco". *Seminário 20 , Mais, ainda*. Rio de Janeiro:Zahar, 1985, p.154.

7 - Se eu fosse louco, aproveitaria uma "melhora" de meu delírio para assassinar friamente a primeira pessoa (de preferência um médico) que aparecesse na minha frente . Assim, pelo menos, eu iria parar numa solitária e, aí, talvez, me deixassem em paz." André Breton, *Nadja, Oeuvres*, Vl I. Paris:Gallimard-Pléiade, 1988, p. 777.

8 - Cf. Elisaberth Roudinesco, "História de Marguerite", *Lacan, Esboço de uma vida*..., p. 47-48.

9 - Cf. André Breton, *Violette Nozières*, *Oeuvres*, Vl. II. Paris: Gallimard-Pléiade, 1992, p. 219-221.

10- André Breton, *Nadja, Oeuvres*, Vl, op. cit., p. 753. O grifo é famoso e é de Breton.

11 - Cf. Elisaberth Roudinesco, "História de Marguerite", *Jacques Lacan, esboço de uma vida ....op. cit.*, p. 47-48.

12 - Como o chamam Oscar Cesarotto e Marcio Peter de Souza Leite num dos capítulos de seu *Jacques Lacan, uma biografia intelectual*. São Paulo:Iluminuras, 199

13 - Jacques Lacan, *Da Psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1987, p. 327, nota 5.

14 - Jacques Lacan, "Função e campo da fala e da linguagem", *Escritos*, op. cit., p. 265.

15 - Jacques Lacan, "Kant com Sade", *Escritos, op. cit.*, p. 779.

16- "(...) ela se apodera dos livros que eu lhe trouxe (*Les pas perdus, Manifeste du surréalisme*) (...) 'Passos perdidos'? Isso não existe. Ela folheia o volume com enorme curiosidade. Sua atenção se fixa num poema de Jarry que ali está citado..." André Breton, *Nadja*, op. cit, p. 689.

17 - Muito embora, equivocadamente, o onomástico dos *Escritos* só mencione duas, deixando escapar uma terceira, no capítulo "Kant com Sade". Cf. pgs. 616, 667 e 779, *op. cit.*

18 - No capítulo "Édipo e Moisés e o pai da horda", *Seminário* 17. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 98-99.

19 - Jacques Lacan, "Subversão do sujeito e dialética do desejo", *Escritos, op. cit.*, p. 815.

20 - Jacques Lacan, Metáfora e metonímia II- Articulação significante e transferência de significado em *O Seminário* 3. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 257.

# Cuerpo y Síntoma

# Presentación de la sección "Cuerpo y síntoma"

**Consejo de Redacción**

Con el fin de ordenar la presentación de los artículos que constituyen esta sección, hemos conformado algunos agrupamientos a partir de contrapuntos o referencias comunes. Al final de los comentarios de presentación de los artículos publicados en este número de Acheronta encontrará un pequeño índice de artículos afines a este tema publicados en números previos

## Anudamientos

Comenzamos con una serie de artículos que abordan, desde diferentes ángulos, el problema del estatuto del cuerpo en psicoanálisis, la articulación de la pulsión con el inconsciente, del cuerpo y el saber, la consistencia de lo imaginario, y algunas referencias a la noción de goce.

En **Cuerpo y síntoma, un anudamiento singular**, ***Silvia Quesada*** analiza algunos de los problemas que le presentó a Freud el anudamiento del cuerpo y el síntoma, en particular la función que allí juega la pulsión: "*De entrada para Freud hay una disyunción esencial, impuesta por lo pulsional, que no admite ninguna síntesis, ninguna unificación posible. Lo pulsional, sitúa al cuerpo en relación con lo psíquico, más en una dimensión de red, de nudo, que de unidad. La pretendida unidad de la Psicología de la conciencia, queda perdida en el mismo tiempo lógico en que el cuerpo se instala como cuerpo erógeno*". La pulsión constituye la única fuerza constante de los síntomas y el lugar donde el síntoma articula lo pulsional modula una enigmática forma de satisfacción. El síntoma se anuda así en dos dimensiones, "*aquella que cifra, y que se puede desplegar en la cadena asociativa, en relación a alguna dimensión de una verdad, a ser descifrada. Y su otra cara opaca, pulsional, irreductible, invariante, dominio de aquello no-reprimido inconsciente*".

***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)

En **¿Sabes algo del cuerpo?**, ***Daniel Paola*** aborda el no-saber que el ser hablante posee sobre el cuerpo, no-saber que se emparenta con lo impensable que resulta ser el *Uno* del significante. Para Paola, el *Ulises* de J. Joyce presenta tanto la dificultad del *Uno* de sentido que da existencia al cuerpo como la hipocondría resultante que cada ser hablante porta respecto a lo inaprehensible de la proporción entre el cuerpo y el objeto: "*Si existe cuerpo es gracias a una comprensión primordial de lo que se pierde como existencia. Allí J. Lacan ubicó el concepto de* corpse *como perdida viviente de lo que somos por anticipado*". "*Todo ser hablante es habitado por ese* corpse *y el sentido que da existencia al cuerpo es un velo que atenúa la desesperación de lo que hace estrago por incomprensible. Ese velo y su transmisión es un enigma que ocurre entre padre e hijo y corresponde a la primer y mítica identificación Freudiana equivalente a la identificación a lo real del Otro real*", y la obra de J. Joyce demuestra un preciso conocimiento de este tema.

***Daniel Paola*** es Psicoanalista, Miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Autor de varios libros, entre ellos "*Psicosis o cuerpo*" (Ediciones Laderiva) y "*Erotomanía, paranoia y celos*" (Ed. Homo Sapiens).
E-mail: purple@sion.com
(Argentina)

En **Pérdida del cuerpo en neurosis y psicosis**, parafraseando el conocido texto de Freud, para ***Leonardo Leibson***, "*difícilmente encontremos algún caso de psicosis donde no se produzca algo de lo que acá planteamos como fenómenos de pérdida del cuerpo y su posterior intento de reconstrucción*". El autor recorre varias de las elaboraciones o formalizaciones lacanianas, hasta llegar a la estructura del nudo borromeo donde lo imaginario es nombrado como consistencia. Justamente, "*hay momentos en la psicosis en que irrumpe una presencia que disuelve esa consistencia o que al menos la amenaza*".

Esta problemática es desarrollada en el análisis del caso de esquizofrenia presentado por Piera Aulagnier en el seminario de Lacan sobre la identificación, donde el comentario de Lacan plantea la siguiente pregunta: "*¿cómo es que el psicótico en el deseo tiene que vérselas con el cuerpo y qué de eso consiste en su normalidad?*"

***Leonardo Leibson*** es Psicoanalista, Profesor Adjunto de la Cátedra I de Psicopatología Fac. de Psicología UBA, Miembro de la Revista Redes de la Letra
E-mail: leibsonleo@fibertel.com.ar
(Argentina)

En **El síntoma: Del cuerpo máquina al cuerpo erógeno**, ***Marcelo Ale*** analiza el cambio de estatuto del cuerpo en psicoanálisis, respecto de otras concepciones, en particular para Aristóteles y Descartes, y luego, para la psiquiatría y el pensamiento del contexto de la invención del psicoanálisis.

***Marcelo Ale*** es Psicoanalista, Presidente y Coordinador de la enseñanza de la *Asociación de Psicoanálisis de La Plata*; Coautor del libro "La clínica analítica y las referencias", Cuadernos de Psicoanálisis N° 2 Desclasificar, y "Los a-cuerpos", Cuaderno de Psicoanálisis N° 3; más artículos en las revistas "Anamorfosis", "Perspectivas del psicoanálisis", "Conceptual, estudios de Psicoanálisis"
E-mail: marricale@infovia.com.ar
(Argentina)

En **De goces y escrituras**, ***Stella Maris Cao*** aborda algunos aspectos de la experiencia mística, desde el psicoanálisis, para lo cual recorre algunas referencias sobre el goce femenino, que le servirán como paralelo.

***Stella Maris Cao*** es Psicoanalista
E-mail: leibsonleo@fibertel.com.ar
(Argentina)

En **A linguagem de órgão esquizofrênica e o problema da significação na metapsicologia freudiana**, ***Fatima Caropreso*** e ***Richard Theisen Simanke*** investigan los primeros trabajos de Freud sobre "La concepción de las Afasias" (1891) y el "Proyecto..." (1895-1950), para fundamentar la efectividad de la cura por la palabra de síntomas somáticos. La vertiente elegida, es la cuestión de la significación, tal como Freud la propone en estos trabajos y otros posteriores a ellos vinculados, tomando para esto la ausencia de vínculo entre las representaciones de cosa y otra clase de representaciones en la esquizofrenia, y donde "*las palabras pasan a referirse directamente a lo corporal*". Lo que así se recuperaría, es el sentido "originario" de las palabras.

***Fatima Caropreso*** e Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de São Carlos (São Paulo, Brasil), Mestre em Filosofia e Metodologia das Ciências e doutoranda em Filosofia pela mesma universidade. Co-autora, com Richard T. Simanke, de "Temas de introdução à psicanálise freudiana" (Edufscar, 2006) e autora de diversos outros trabalhos sobre os fundamentos da psicanálise freudiana.
E-mail: fatimacaropreso@uol.com.br
(Brasil)

***Richard Theisen Simanke*** e Professor do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. Autor, entre outros trabalhos, de "A formação da teoria freudiana das psicoses" (Ed. 34, 1994), "Metapsicologia lacaniana: os anos de formação" (Discurso Editoria, 2002) e "Temas de introdução à psicanálise freudiana" (Edufscar, 2006), em co-autoria com Fátima Caropreso.
E-mail: drts@power.ufscar.br
(Brasil)

En **A linguagem dos órgãos e o órgão da linguagem: a sinfonia do pulsional**, ***Maria Helena Costa*** muestra como a Psicanálise, ao produzir uma mudança da nossa compreensão sobre a subjetividade, possibilitou o desenvolvimento não somente de uma teoria nova, mas uma transformação de nossa visão

do próprio conhecimento e das limitações da capacidade humana de conhecer. Freud demonstra o Inconsciente como Saber.

***Maria Helena Costa*** *e* Psicóloga. Professora. Psicanalista. Mestre em Psicologia na área de concentração Psicologia e Psicanálise, na linha de Pesquisa Teoria e Clínica Psicanalítica pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF). Especialização em Metodologia do Ensino Superior (CES/JF).
Email: mariahelena_costa@yahoo.com.br
(Brasil)

## Contemporaneidad

Seguimos con otros cuatro trabajos que abordan diferentes aspectos de la "actualidad" en la problemática del cuerpo.

En **Los restos del "Templo de Dios"**, ***Ricardo Díaz Romero*** se pregunta "*¿si el discurso actual, sobre el cuerpo, en nuestra práctica, constituiría una ruptura del lazo del síntoma o del lazo de la transferencia?".* El autor ubica *"lo que sería propio y singular de la discursividad de este tiempo en lo que hace al estatuto del cuerpo*" en la "*trenza de seis movimientos, que conocemos como nudo borromeo*". En el exterminio del holocausto "*se hizo presente – y de un modo eficaz - lo real del cuerpo en sus restos*" arrastrando dos ordenes de consecuencias: "*un intento de simbolizar e imaginarizar algo que venga a sostener este trenzado que es un cuerpo, ante tanta pregnancia de real de cuerpo, como resto, y del goce – supuesto - que de ello devendría*" y "*un intento de avances o aperturas, en el campo nuevo donde el bisturí de la ciencia crea nuevas oportunidades para la obra de subjetivación de un psicoanálisis*"

***Ricardo Díaz Romero*** es Psicoanalista, AME en la *Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario*. Autor de varios libros, entre ellos "Transferencia y discurso", "Preguntas de la fobia y la melancolía" (en colaboración con Pura Cancina) y "La pregunta por la técnica del psicoanálisis"
E-mail: diazromero@infovia.com.ar
(Argentina)

En **Do corpo como suporte da mensagem inconsciente ao corpo como real do sintoma**, ***Márcia Zucchi*** ordena las demandas al psicoanálisis en tres periodos: en los inicios nos encontramos con quejas "*referidas especialmente a afecções no corpo*". En cambio, entre los años 50 y 80, "*as queixas parecem ter se deslocado para um campo que chamaremos o das* emoções *(mente, psiquismo)*". Finalmente, a partir de los 90, "*parece ter havido um retorno da prevalência das queixas quanto ao corpo*". Este ordenamiento le permite a la autora plantear que, a pesar de la similitud de muchos síntomas, entre los dos tiempos "*há diferenças clínicas importantes pois os sintomas do início da psicanálise e os de hoje se organizam em referência a um Outro de consistência bastante diversa*". Esa diferencia estaría dada, en la actualidad, por una "*falta de referências fálicas capazes de ancorar os sujeitos em significações que o amparem frente ao "tudo é possível" vigente na cultura ocidental hipermoderna*". En ese contexto, la autora desarrolla varias referencias al cuerpo como real del síntoma.

***Márcia Zucchi*** es Psicóloga, Mestre em Ciências da Saúde pelo Instituto Fernandes Figueira - Fiocruz , Aluna de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Bolsista do CNPq
Email: marciazucchi@hotmail.com
(Brasil)

En **El cuerpo en la contemporaneidad**, ***Ana Lanfranconi***, partiendo del comentario del libro "*El hombre postorgánico*" de Paula Sibilia (antropóloga brasilera), reflexiona sobre algunos de los cambios que la época actual conlleva en relación al cuerpo. En reemplazo del hombre máquina ha llegado el hombre-información: "*la compatibilidad del sistema neuronal con el sistema digital hace posible la ilusión de que ese real, imposible de conocer, haya sido finalmente revelado como información*". Siguiendo algunas referencias de Zizek, la autora considera que el sujeto estaría dispuesto, disponible por estructura para esta "experiencia", justamente porque "*no es sin una satisfacción libidinal"; "la virtualidad porta una seducción que no es sólo la de la imagen, implica la realización de la fantasía perversa "por excelencia"".* Hacerse el objeto de un Otro goce *"ya no como fantasía, sino en el desierto real de lo virtual*".

***Ana Lanfranconi*** es Psicoanalista, Admisora y Docente de la Escuela de Clínica Psicoanalítica del Centro Oro
Email: analanfranconi@hotmail.com
(Argentina)

En **La sexualidad a partir del género. Una mirada desde el psicoanálisis**, ***Alexander Cruz Aponasenko*** analiza los debates entre la teoría del género y el psicoanálisis. Realiza una extensa revisión bibliográfica y muestra cómo "*a pesar de que el uso del concepto género, por parte de algunos psicoanalistas ha rendido frutos, debe notarse que formula una teoría de la sexualidad paralela a la del psicoanálisis, que aunque aporta valiosos elementos para la comprensión y el estudio de la sexualidad humana en relación con los sistemas de poder, no se afilia por completo al mismo*".

***Alexander Cruz Aponasenko*** es Psicólogo y Docente de la Universidad Autónoma de Bucaramanga y la Fundación Universitaria de San Gil, Colombia; Especializando en Violencia Intrafamiliar: Niñez y adolescencia.
E-mail: alikcruz@gmail.com
(Colombia)

## "Patologías actuales"

Sigue una serie de trabajos que abordan la dimensión corporal en algunas de las llamadas "patologías actuales" (alimentación, adicciones, etc.)

En **Obesidade. Do pedido de ajuda à demanda de análise**, ***Cristiane Marques*** analiza algunos de los problemas que han acompañado al reconocimiento de la obesidad como entidad clínica como, por ejemplo, la posición de pasividad de los pacientes en relación a un Otro que detendría un saber sobre su dolencia. "*Essa vitimização a que os obesos vem se submetendo mais recentemente, aliado a um crescimento assustador do número de pessoas com excesso de peso e a notória inabilidade do profissional de saúde em encaminhar um pedido de ajuda feito pelos pacientes são os ingredientes necessários para um tratamento malogrado*". Cuando el psicoanálisis acepta el desafio "*de acolher o pedido de ajuda o faz apostando que a construção de uma demanda passa por reconhecer o sofrimento que o sujeito entrega ao analista sob a forma de uma pergunta*". Pero no es sencillo. Con el apoyo de algunas viñetas clínicas (incluidas algunas referencias al caso Dora), la autora analiza algunos de los problemas planteados para que "*se promova o pedido de ajuda a uma demanda de análise*"

***Cristiane Marques*** es Psicóloga Clínica (CRP 05/23999) Especialista em Psicanálise pela Universidade Federal Fluminense, em Formação permanente pela *Escola Letra Freudiana* (RJ-BR). Associada à ABESO (Associação Brasileira para o Estudo da Obesidade). Coordenadora da *LeveMente – Terapia do Emagrecimento* no Rio de Janeiro
Email: levemente@uol.com.br
(Brasil)

En **Anorexia: el cuerpo del síntoma**, ***Oscar Alonso Mira Rivera*** y ***Diana María Carmona Henao*** toman la anorexia como fenómeno para recorrer las relaciones entre la pulsión, el goce y el deseo. Para los autores, el síntoma es la fijación de un goce sobre una *letra*, la fijación de un *rasgo unario*. Distinguen significante y letra en tanto "*el significante vincula el simbólico y lo imaginario para que emerja el sentido, la* letra *excluye el sentido: instaura el campo del síntoma indeterminado, sinsentido, como efecto del* Uno *del inconsciente que adquiere su consistencia unaria de la anudación al goce*". La subjetividad actual mostraría una cierta laxitud en la represión y en la identificación. Es en este declive del costado significante que podría ubicarse la manifestación de los "síntomas actuales", entre los que los autores incluyen la anorexia: *"la anorexia podría ser considerada un síntoma que protesta contra la universalización, contra el intento del ideal de reducir al sujeto a un objeto de saber del Otro, lo cual le coloca fuera de cualquier sentido que la lógica cultural quisiese darle e impugnarle y ante lo que se evidencia el mutismo que hace del cuerpo el único y último receptáculo de un goce librado a su expresión constante y mortificante; goce que tiene la condición de ser no todo acotado, la condición de no estar bajo la determinación de aquello que lo social espera, busca y desea".*

***Oscar Alonso Mira Rivera*** y ***Diana María Carmona Henao*** son Psicólogos de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia)
Email: miraoscar@gmail.com
Email: diamach81@yahoo.com
(Colombia)

En **Una mujer ante el espejo. Aspectos del proceso analítico de una paciente con síntomas bulímicos**, ***Ariel Alarcón Prada*** expone detalladamente material clínico de diferentes fases del proceso psicoanalítico con una paciente que presentaba síntomas bulímicos, buscando responder a las preguntas de si los fenómenos nosológicos presentes en la clínica se correlacionan en la transferencia-contratransferencia y de si existen características clínicas psicoanalíticas "típicas" de la bulimia. La orientación del análisis fue freudo kleiniana, y las consideraciones teóricas subsiguientes buscan ampliarse con otras referencias (Meltzer, Lacan y Mahler).

***Ariel Alarcón Prada*** es Psiquiatra y Psicoanalista, Coordinador del Servicio de Salud Mental de la Clínica de Marly, Docente de Medicina Psicosomática de la Universidad del Rosario en Bogotá, Colombia
Email: arielalarconp@hotmail.com
(Colombia)

En **Cuerpo, toxicomanía y psicoanálisis**, ***Alfredo Moreno*** parte de la indicación lacaniana que "solo a un cuerpo le es propio gozar" para recorrer las modalidades en que el goce se hace presente en las diferentes estructuras clínicas y analizar el lugar y función que puede tener la droga en tanto "*llega a ser la pareja que sucede al divorcio del sujeto con el orden fálico, con la introducción de la falta*". "*El sujeto de la toxicomanía encuentra un cortocircuito que interrumpe la relación con el Otro, con el fantasma y el goce fálico. El goce tóxico se extrae del cuerpo, es la invención del goce en el propio cuerpo por otra vía que no es la del fantasma*".

***Alfredo Moreno*** es Licenciado en Psicología por parte de la Universidad de Guadalajara
Email: alfreud31@hotmail.com
(México)

## FPS

Siguen dos artículos que abordan la problemática del fenómeno psicosomático, que nunca termina de adquirir una especificidad propia, pero que, al mismo tiempo, insiste como pregunta sobre las relaciones entre el cuerpo y lo psíquico.

En **El síntoma histérico y el fenómeno psicosomático**, ***Inés Barrio*** utiliza el contrapunto con el síntoma histérico para resumir algunas características del fenómeno psicosomático. "*Al no ser la lesión un significante, como lo es el síntoma conversivo, no entra en la transferencia simbólica, no se registra como palabra, no se escucha en la transferencia*". La lesión orgánica "*es más bien un tatuaje*".

***Inés Barrio*** es Médica neuróloga y psicoanalista. Egresada de la Facultad de Medicina de la UBA en 1978. Docente Autorizada de Neurología, UBA. Psicoanalista de la Escuela de Psicoanálisis Grupo Cero. Docente del Seminario de postgrado "Medicina Psicosomática" en dicha institución y en la Facultad de Psicología de la UBA. Autora de "Medicina y Psicoanálisis" (95 pag., Ed. Grupo Cero, Madrid, 2002) y "Medicina Psicoanalítica"(178 pag., Ed. Grupo Cero, Bs. As., 2006)
E-mail: inesbarrio@hotmail.com
(Argentina)

En **Algunas afecciones corporales en el recorte de un análisis**, ***Mónica Ameijeiras*** presenta un recorte de un análisis en el que llama la atención la "*recurrente aparición de afecciones corporales, incluso en el devenir de la cura analítica*". La autora se interroga sobre estas afecciones, en particular, si se trata de síntomas histéricos o fenómenos psicosomáticos. "*El cuerpo lo vemos surgir al modo de cuerpo parlante en la histeria y como respuesta en el FPS*".

***Mónica Ameijeiras*** es Psicoanalista, Miembro de Reuniones de Psicoanálisis Zona Sur, Supervisora del Colegio de Psicologos DXII, y de otros Hospitales y servicios de Salud Mental de Zona Sur
E-mail: moni_ameijeiras@yahoo.com.ar
(Argentina)

## Histeria

Siguen dos trabajos que abordan la histeria desde dos costados diferentes: en un caso repasando parte de la producción que la histeria ha generado en la teoría psicoanalítica, y en el otro, subrayando las particularidades que la histeria introduce en los juegos de espejos del cuerpo.

En **O discurso psicanalítico sobre a histeria, de 1910 a 2002; uma revisão; corpo, sintoma e caráter na história da psicanálise** - ***Gustavo Adolfo Mello Neto*** apresenta revisão da produção psicanalítica em torno da histeria, ao longo dos últimos 70 anos. Para isso recorre os artigos indexados pela APA (American Association of Psychology) registrados no *PsycInfo*. Enquanto resultados, tratou-se de mostrar as diversas discussões, sejam elas conceituais, inovadoras, de criação da própria psicanálise, de mudanças ou sejam elas revisões, enfoques históricos, epistemológicos, clínicos e outros, a partir do discurso sobre a histeria.

***Gustavo Adolfo Mello Neto*** es Professor Doutor no Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM); pós-doutorado em Psicanálise e Psicopatologia Fundamental na Universidade de Paris VII. Coordenador do grupo de pesquisa sobre Psicanálise e Histeria, subvencionada pelo CNPq
E-mail: garmneto@pop.com.br - garmneto@uem.br
(Brasil)

En **Corpo fantástico: O olhar no palco da histeria**, ***Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares*** recuerda que, si bien "*o corpo se forma a partir do especular*", "*este especular não é um especular da visão e sim um especular do olhar com as conseqüências fantasmáticas que isso envolve*", y analiza cómo el cuerpo de la histérica "*funciona como um palco do gozo do olhar no qual a fantasia lhe serve de roteiro para uma* mise-en-scéne *paradigmática*".

***Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares*** es Psicanalista Membro de Maiêutica Florianópolis. Formado em Psicologia, mestre em Literatura e doutorando em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina. Especialista em Psicanálise pela Faculdade Estácio de Sá. Professor das disciplinas de Psicanálise na Faculdade de Psicologia da Univest. Tradutor e professor de alemão na Universidade Federal de Santa Catarina.
Email: pedrohmbt@hotmail.com
(Brasil)

## Variantes clínicas

Siguen varios trabajos clínicos en espacios institucionales: los casos graves, la "ausencia" de palabras, los cruces culturales y discursivos, los padeceres corporales que no encuentran destinatario, la relación de los sujetos con sus dolencias, la relación con los médicos, etc. Diferentes abordajes y puntos de vista, diferentes experiencias. ¿Qué enseñanzas?

En **¿Nada que perder?**, ***Claudio Calomiti*** presenta un caso clínico atípico: una persona que podría ser el "pequeño salvaje", sin lenguaje, ni metaforizaciones, juegos, etc. El primer logro surge tras la lectura de una carta breve de su madre, lo que da lugar a ciertos movimientos que, acompañados de la lectura de un poema de Borges, orientan las reflexiones del autor hacia la función e importancia de la pérdida en la estructuración subjetiva.

***Claudio Calomiti*** es Psicoanalista, Licenciado en Psicología U.B.A (Universidad de Buenos Aires), 16 años de ejercicio profesional en atención de personas con discapacidad mental, autismo y psicosis
E-mail: claucalo@yahoo.com.ar
(Argentina)

En **La femineidad, síntoma sufriente del malestar en la cultura**, ***Iris Lelia Acosta*** intenta demostrar la eficacia simbólica del devenir histórico y analizar cómo las rupturas en este devenir mas lógico que cronológico, se inscriben como traumas colectivos determinando configuraciones subjetivas particulares. En particular, indaga aspectos de la femineidad en los Valles Calchaquíes (situados en el noroeste argentino) y el "destino" de *sometimiento* de la mujer que, paradójicamente condensa el destino de sometimiento de todo sujeto latinoamericano, de dependencia y colonización (cultural, económica, ideológica) aún irresueltas a más de 500 años. Los "observables clínicos" surgen de los casos de mujeres que consultan en el Hospital Regional "Dr. Luis Alberto Vargas" de Santa María Catamarca.

***Iris Lelia Acosta*** es Psicóloga.
E-mail: claucalo@yahoo.com.ar
(Argentina)

En **Nada de eso habla**, ***Silvia Barayobre, Valeria Barrionuevo, Marta Cortiñaz y Gabriela Fernández*** presentan algunas de las dificultades del trabajo en un servicio de psicopatología de un hospital especializado en patologías respiratorias, en particular el problema de aquello "*que viene del cuerpo sin haberse articulado* (aparentemente) *en la palabra*". Recurren a algunos fragmentos dichos por pacientes y distinguen dos tipos de fantasmas, siendo el del objeto ***a*** el que "habla" sin que aparezca el sujeto.

***Silvia Barayobre - Valeria Barrionuevo - Marta Cortiñaz - Gabriela Fernández*** son Psicólogas del Servicio de Psicopatología del Hospital Cetrángolo de Vicente López, Buenos Aires, Argentina
E-mail: sbarayobre@hotmail.com
(Argentina)

En **¿Qué palabra en la psicosis?**, ***Marianella Abarzúa C.*** presenta el trabajo con un paciente psicótico tratado en un Hospital de Día para Trastornos Psiquiátricos Severos de un Hospital general, con el cual se plantea la relación entre escritura y una (posible) psicoterapia de las psicosis.

***Marianella Abarzúa C.*** es Psicóloga, Universidad de Chile. Postítulo en Psicología Clínica Mención Teoría y Clínica Psicoanalítica, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Supervisora Clínica de la Unidad de Psicoanálisis con Niños y Adolescentes, Clínica de Atención en Psicología, Universidad de Chile. Miembro de la Fundación Grupo Psicoanalítico PLUS
E-mail: coqui_a@yahoo.com
(Chile)

En **Un caso de pancreatitis aguda: incidencia de la pulsión**, ***Alejandra Madormo*** sostiene una posición quizás extrema: "*existe siempre un factor eficaz y específico, desencadenante de la enfermedad actual, que coincide temporalmente con la aparición de la enfermedad: en el caso que nos ocupa, una pancreatitis aguda por obstrucción*". La autora presenta una serie de intervenciones analíticas (convocada por los médicos) durante un periodo de internación, dando cuenta que en el tratamiento de la enfermedad, aún en aquellas de etiología orgánica, no debe descuidarse la salud psíquica del paciente, ya que "*cualquiera sea la suerte biológica, lo que el análisis le revela al sujeto es su significación por medio de la palabra, que no es cualquier palabra*".

***Alejandra Madormo*** es Psicoanalista; Docente del Seminario Sigmund Freud, y del Seminario Medicina Psicosomática, ambos dictados en la *Escuela de Psicoanálisis Grupo Cero*; Docente del curso breve Medicina Psicosomática, impartido en la facultad de Psicología de la UBA, ininterrumpidamente desde el año 2004; Autora de "Sigmund Freud: La Transferencia" (en colaboración); Numerosas Actas de Congresos Nacionales e Internacionales
Email: alejandramadormo@ubbi.com
(Argentina)

En **Sobreadaptación y cuerpo**, *Silvia Salti* desarrolla algunas reflexiones sobre la noción de *stress* y los problemas que la "adaptación" en seres humanos se plantea como desubjetivación, con los consiguientes resentimientos sobre el cuerpo: "*Es cada vez más común el " ajetreo" de las consultas al médico de cabecera o al cardiólogo, y de allí al neumonólogo, del gastroenterólogo y el endocrinólogo, al dermatólogo, para retornar al médico de cabecera. ¿Quién conoce, quién sabe acerca del padecer? Hasta que finalmente, alguien decide hacer la derivación a la consulta psi*".

***Silvia Salti*** es Psicoanalista, Ex Jefa de Residentes (Hospital Eva Perón)**,** Ex Docente en Psicopatología y Seminario Clínico Dirección de la Cura (UBA/Psicología), Coordinadora Docente del curso de postgrado dictado en 1995 "Derecho y Psicoanálisis", Supervisora de diversos Hospitales (Álvarez, Alvear, Borda, Rivadavia), Coordinadora de diversos seminarios vinculados a temáticas clínicas, dictados en los mismos hospitales. Actualmente directora del curso "Acerca de la Eficacia Terapéutica en Psicoanálisis" (Hospital Borda)
E-mail: silviasalti@fibertel.com.ar
(Argentina)

## Investigaciones históricas y testimonios

Seguimos con dos investigaciones históricas que nos acercan testimonios y documentos sobre las incidencias corporales de diferentes contextos: la experiencia de los campos de exterminio, las anoréxicas religiosas.

***María José Palma Borrego*** viene recogiendo, desde 2003, testimonios de mujeres que han sufrido la guerra civil española (1936-1939) y el largo exilio que le siguió. Buscando sus huellas en Francia ha encontrado a dos mujeres que han tenido la experiencia de los campos de exterminio en especial el de Ravensbrück. En R. M. où les glaces d'Auschwitz à Ravensbrük Palma Borrego analiza el testimonio de R. M. a la que he tenido ocasión de entrevistar. Su cuerpo, del que deja ver solamente sus manos y su cara, está cubierto de una segunda piel - eszema - blanca, síntoma de su experiencia de congelamiento en la llamada « marcha de la muerte », entre la nieve, cuando el campo es liberado por las tropas soviéticas. La autora se sorprende de la disociación entre el discurso narrado y lo vivido; y el recorrido de su testimonio permite estructurar el síntoma a través de las escenas vividas, sobre todo respecto a al significante "*nu pieds*", descalza.

***María José Palma Borrego*** es Docente en la Universidad Carlos III Madrid, Doctora en Filología Francesa Especialidad: Literatura Femenina y Psicoanálisis. Formación psicoanalítica y filosófica con Julia Kristeva, Luce Irigaray, Jorge Alemán, Jacques Derrida, Hélène Cixous y Eugenio Trias. Última publicación: *Contra la igualdad. Historia del Movimiento de Liberación de las mujeres en Francia y crítica feminista al Psicoanálisis y a la filosofía*. Ed.: Universidad de Cádiz, Dic 2000
Email: palmaborrego@telefonica.net
(España)

En **La "santa anorexia": comer la *nada* de Dios**, ***Sergio Hinojosa*** estudia "*aquellas manifestaciones sintomáticas anteriores a la* anorexia nervosa *que, aun siendo diversas en muchos aspectos, conservan un aire de familia y un denominador común en el terreno psicológico. Los distintos tipos de inedia medieval, los exagerados ayunos de las místicas y ascéticas vienen a formar parte de este cuadro, al que, dada la común influencia religiosa, parece convenir tal expresión*".

***Sergio Hinojosa*** es Psicoanalista, Profesor de Filosofía, colaborador en los Seminarios impartidos por la Unidad de Docencia de Andalucía para los MIR y PIR
Email: sergioh@moebius.es
(España)

## Origen y trauma

Finalmente, dos trabajos que abordan, por diferentes vías, la función del trauma y la violencia, como puntos de "origen" para el cuerpo.

En **Algunas consideraciones acerca del cuerpo y la violencia de su origen**, *Alexander Cruz Aponasenko* desarrolla la siguiente pregunta: "*sabemos que el origen de la construcción de un cuerpo radica en el corte que la palabra opera sobre un real, separando así cuerpo de organismo y permitiendo la entrada en lo simbólico, pero ¿cuales son las características de este corte?*". En particular, aquí se anuda una violencia originaria: "*Sin la violentación de un organismo mediante la cuchilla del lenguaje, tal proceso seria inexistente, sin la ley del Otro tal organización subjetiva seria imposible, sin esta separación, pérdida, corte, no existirían sujeto, cuerpo y sin ellos mucho menos su expresión mas precisa, el síntoma*".

***Alexander Cruz Aponasenko*** es Psicólogo y Docente de la Universidad Autónoma de Bucaramanga y la Fundación Universitaria de San Gil, Colombia; Especializando en Violencia Intrafamiliar: Niñez y adolescencia.
E-mail: alikcruz@gmail.com
(Colombia)

En **La seducción y su relación con lo inconsciente**, ***Sebastián León Pinto*** realiza un ejercicio de lectura del texto de Freud de 1896 "*La etiología de la histeria*", que le permite rediscutir el problema de la relación entre lo sexual y lo psíquico, articulados aquí como nudo entre el tiempo y la sexualidad, nudo entre la seducción sexual y el inconsciente como aparato psíquico.

***Sebastián León Pinto*** es Psicoanalista ICHPA (c) (Sociedad Chilena de Psicoanálisis), Docente Psicoanálisis UCINF (Univ. Ciencias de la Informática), Supervisor clínico Universidad de Chile
Email: sleon@ucinf.cl
(Chile)

**Artículos publicados en números anteriores de Acheronta o en otras publicaciones de PsicoMundo**

Ver secciones **Clínica y Psicoanálisis** y **Psicoanálisis**. En particular, ver los artículos de la sección "Cuerpo y Psicoanálisis", del número 20 de Acheronta

- Presentación
- Cuerpo a cuerpo - *Jordi Xandri i Casals* (España)
- A que serve essa obesidade? "São trevas e não deve mexer" - *Jorge A. Pimenta Filho* (Brasil)

- $S_1$ $S_1$ $S_1$ estructura jeroglífica en el desierto - *Luciana Lorena Piacentini* (Brasil)

Y también estos artículos de otros números

- El síntoma y la dirección de la cura - *Michel Sauval* (Acheronta 4)
- La letra invisible de la cultura digital - *Michel Sauval* (Acheronta 22)

Ver dossier Anorexia en la revista Relatos de la Clínica

Ver revista Tatuajes (revista de psicosomática)

.

# Cuerpo y síntoma, un anudamiento singular

## Silvia Quesada

La preocupación que animaba a Freud al escribir su Metapsicología era llegar a dar cuenta de manera precisa y rigurosa pero también transmisible de aquello que observaba en la clínica de los fenómenos neuróticos.

Escribe sus trabajos metapsicológicos entre marzo y mayo de 1915, en el transcurso de 7 semanas. Pero su preocupación por encontrar un término preciso que definiera cuál era el objetivo de su búsqueda intelectual, databa de mucho tiempo atrás.

La primera vez que utiliza el término Metapsicología con el sentido que después tendría fue en una carta a Fliess, la carta 84, escrita el 10 de marzo de 1898, carta que transcribo por la importancia que adquiere a la luz de los desarrollos posteriores de la teoría.

*"No fue un logro tuyo desdeñable haber visto ahí terminado el libro de los sueños. Es que ha vuelto a reposar, y el problema entretanto se ha ahondado y ampliado. Me parece como si con la teoría del cumplimiento de deseo sólo estuviera dada la solución psicológica, no la biológica o, mejor, metapsíquica. (Por otra parte, te pregunto seriamente si para mi psicología que lleva tras la conciencia es lícito usar el nombre de «metapsicología».) Biológicamente, me parece que la vida onírica parte por entero de los restos de la época prehistórica de la vida -la misma que es la fuente de lo inconsciente y la única en que se adquiere la etiología de todas las psiconeurosis, época para la cual normalmente existe una amnesia análoga a la histérica-. Vislumbro esta fórmula: Lo que en la época prehistórica es visto, da por resultado el sueño; lo que en ella es oído, las fantasías; y lo que en ella es vivenciado sexualmente, las psiconeurosis. La repetición de lo vivenciado en esa época seria en sí y por si un cumplimiento de deseo; y un deseo reciente sólo llevaría al sueño cuando pudiera ponerse en conexión con un material de ese período prehistórico, cuando el deseo reciente fuera un retoño de uno prehistórico o pusiera ser adoptado por este último".*

Para Freud era importante encontrar un espacio conceptual diferente del de la medicina, y también de toda psicología de la conciencia. Pero también se trataba de localizar un espacio que permitiera entender con rigurosidad la articulación de los procesos psíquicos y los fundamentos biológicos.

Nada tiene que ver la preocupación freudiana, con encontrar alguna unidad psicofísica. De entrada para Freud hay una disyunción esencial, impuesta por lo pulsional, que no admite ninguna síntesis, ninguna unificación posible.

Lo pulsional, sitúa al cuerpo en relación con lo psíquico, más en una dimensión de red, de nudo, que de unidad. La pretendida unidad de la Psicología de la conciencia, queda perdida en el mismo tiempo lógico, en que el cuerpo se instala como cuerpo erógeno.

Para proseguir en nuestro análisis se pueden situar algunos antecedentes que le permitieron a Freud ir construyendo desde el punto de vista epistemológico el concepto de pulsión.

Estos antecedentes son:

1. La postulación de una "fuente independiente de desprendimiento de displacer" (de cantidad). Freud adjudicaba esta fuente a la vida sexual, y la situaba como previa a las representaciones de asco, vergüenza y moral, es más agregaba "presente ella puede prestar fuerzas a tales representaciones." (Freud, S; 1896). Situando desde el inicio una sexualidad problemática.
2. Otro antecedente lo ubicamos en el capítulo 7 de la Interpretación de los sueños en el punto c, titulado la realización de deseo. Allí Freud se pregunta por el origen del deseo que puede formar un sueño, y se responde que debemos suponer 3 orígenes posibles del deseo: a) lo latente, b) lo sofocado (reprimido), c) lo permanentemente inconsciente, y

agrega sólo a un deseo de esta fuente le podemos adjudicar la capacidad de formar un sueño.
Aparece así el estatuto del deseo inconsciente en tanto fuerza ***pulsionante***, motor del sueño. Presentado como pura cantidad, proporciona "acento psíquico" a los restos diurnos para volverlos soñables. (Freud, S; 1900)

3. La mítica vivencia de satisfacción, mítica en tanto no le adjudica existencia cronológica, sino lógica. Tal vivencia postulada también en el Proyecto de una Psicología para Neurólogos, deja como resto el deseo inconsciente. (Freud, S; 1895- 1900)

La pulsión se encuentra situada en la teoría psicoanalítica como uno de los conceptos fundamentales.

Esa es en definitiva la propuesta de Freud, cuando comienza a escribir la Metapsicología, se trata de construir conceptos que permitan explicar las distintas formaciones de lo inconsciente, por eso se interroga sobre los mecanismos y las causas que sostienen a los síntomas, los sueños y los actos fallidos.

Se trata, en síntesis, de ir conociendo y explicando, los resortes últimos del determinismo inconsciente.

Es que, en definitiva, explicar significa, siempre, en una teoría, poder dar cuenta de aquello que se observa mediante conceptos, términos, conjeturas, hipótesis. En suma se tratará en el Psicoanálisis de explicar lo que se ve, (síntomas, sueños, actos fallidos), a partir de lo que no se ve, (explicaciones metapsicológicas). Es en este sentido que Freud se ocupa de determinados conceptos básicos en la Metapsicología, como son la pulsión, la represión, lo inconsciente, la repetición. La Metapsicología freudiana debe ser leída como un todo relacionado, vinculado. Los textos que la componen forman un conjunto, y estos deben ser leídos en tanto tal. Si esta indicación es válida para la lectura de los escritos metapsicológicos en general, se verifica especialmente en la noción de pulsión.

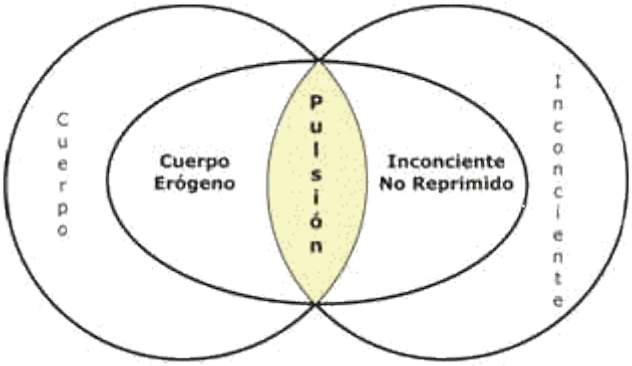
Como es factible observar, no es posible entender el concepto de pulsión, sin la noción de represión primordial, y esto a su vez se vincula directamente con el estatuto de lo inconsciente no-reprimido postulado por Freud en su escrito Lo Inconsciente.

Con "Tres ensayos de una teoría sexual", Freud comienza lentamente a desprenderse de una concepción de la sexualidad vinculada a la genitalidad, y de lo efectivamente vivenciado, como escena de seducción. Contrapunto planteado por esa época entre las llamadas neurosis actuales y las psiconeurosis.

A pesar de que, como sabemos, con la teoría de la vivencia sexual prematura y traumática, la ocurrencia de un hecho efectivamente vivenciado y de eficacia traumática, se encontraba en primer plano en la etiología de los fenómenos psicopatológicos. No es menos cierto que simultáneamente comenzaba a alejar a la sexualidad de toda determinación orgánica o fisiológica, cuestión que empezaría a plasmarse en 1905, con la escritura de tres ensayos para una teoría sexual. Con el divorcio de la sexualidad de la genitalidad, introducía una dimensión del cuerpo para el psicoanálisis, que queda ubicado como cuerpo erógeno.

La lógica de lo pulsional se soporta en un espacio de "trabazón" tal como lo denomina Freud al definirla como "una medida de exigencia de trabajo impuesta a lo psíquico en su trabazón con lo corporal". Con esta definición ya no se trata sólo de un borde, un límite en el cuerpo erógeno, sino también implica el gasto permanente de energía, impuesta a lo psíquico.

Es pertinente en este sentido mencionar que en la Interpretación de los Sueños, allí donde aparece el deseo pulsionante, indestructible, también Freud nos da una definición de "lo psíquico", en tanto "lo inconsciente verdaderamente real". Esta dimensión de lo inconsciente será posteriormente en 1915 lo inconsciente no-reprimido, y finalmente será el "núcleo de nuestro ser", que en El yo y el Ello coincidirá con el inconsciente estructural, ese tercer inconsciente freudiano o ello. Podría quedar expresado en el siguiente gráfico lo detallado precedentemente:




Con la noción de pulsión aparece tempranamente en la teoría, la imposibilidad por estructura, que garantice la homeostasis. Ante el impedimento para toda huida posible, al aparato sólo le quedan recursos a que apelar, destinos, mecanismos, transformaciones, sustituciones. Allí aparecen en escena los síntomas descansando en fuerzas pulsionales de carácter sexual. La pulsión deviene entonces, la única fuerza constante de los síntomas.

El psicoanálisis nace, de la mano de la histeria, allí donde se comienzan a escuchar las voces del cuerpo: un cuerpo atravesado por una sexualidad que se organiza en el sujeto; con sus propias leyes, con una lógica difusa y paradójica, que no es otra que la pulsional. Esta organización es un acto complejo. Y como en toda dimensión de acto, algo escapa al saber, vinculado a la verdad. No hay saber posible sobre la sexualidad, hay nudo, hay límite. Sujetando esta dimensión del saber, más con lo que es del orden de lo irreductible, de lo invariante, que con el despliegue de la verdad.

Desde allí algo de ese goce particular del síntoma, en un cuerpo, anuda una modalidad de satisfacción sustitutiva, paradójica y parcial. El lugar donde el síntoma articula lo pulsional, modula también esa enigmática forma de satisfacción, bajo la grafía de un goce encarnado en el cuerpo. Es así que el cuerpo sostiene un síntoma, y paga peaje. Beneficio primario del síntoma, enigmáticas tendencias masoquistas del yo, que quiebran desde lo compulsivo, cualquier homeostasis.

Este planteo freudiano explicitado en 1920 en "Más allá del principio de placer", sitúa la compulsión de repetición como la regla. A partir de allí ese saber supuesto en la transferencia que se relaciona con la verdad, da su vuelta y se ubica en torno a la dimensión de un saber, que se articula sólo bajo la forma de un nudo. La insistencia (compulsión de repetición) se sostiene en lo irreductible y en lo indestructible freudiano, que es solidario con la concepción de lo invariante planteada por Lacan en su Seminario 21.

Es desde está lógica que finalmente se puede sostener que el síntoma se anuda en dos dimensiones, aquella que cifra, y que se puede desplegar en la cadena asociativa, en relación a alguna dimensión de una verdad, a ser descifrada. Y su otra cara opaca, pulsional, irreductible, invariante, dominio de aquello no-reprimido inconsciente.

**BIBLIOGRAFIA**

Freud, S: La interpretación de los sueños, (1900). Cáp. VII, Sobre la Psicología de los procesos oníricos. Punto F. Lo inconsciente y la conciencia. La realidad. A.E. Tomo V.

Freud. S : Pulsiones y Destinos de Pulsión. (1915). A.E. Tomo XIV.

Freud, S : La Represión. (1915). A.E. Tomo XIV.

Freud, S : Lo Inconsciente. (1915). A.E. Tomo XIV.

Freud, S : Fragmentos de la correspondencia con Fliess. (1892-99). Carta 84, (1898). A.E. Tomo I.

Freud, S : La interpretación de los sueños, (1900) Cáp. VII, Sobre la Psicología de los procesos oníricos. Punto C. Acerca de la realización de deseo. A.E. Tomo V.

Freud, S: "Tres Ensayos Para una Teoría Sexual", (1905). A.E. Tomo VII.

Lacan, J : El Seminario. Libro 21, "Los No Incautos Yerran" ó "Los Nombres Del Padre" (1973-74). Primera parte Clase 2. (20/11/73).

(*) Profesora Adjunta de la Asignatura Psicoanálisis Freud cátedra II. Facultad de Psicología. UBA. Co-Directora de Proyecto UBACyT. Programación 2004-2007. Investigadora Categorizada III. Jefa del Servicio de Psicología. Facultad de Psicología.UBA.

# ¿Sabes algo del cuerpo?

**Daniel Paola**

*-No sé- respondió Stephen Dedalus cuando su madre preguntó si sabía algo del cuerpo. Había algo indescriptible en el cuerpo de Isabel moribunda que desesperaba a la madre de Stephen por ser incomprensible*. (1)

Elegí esta escena, perteneciente al final del capítulo XXII de *Stephen el Héroe*, por considerar que la incomprensión de la madre de Stephen y la respuesta posterior de su hijo constituyen un paradigma respecto al **no-saber** que el ser hablante posee sobre el cuerpo. No se trata de una falta provocada por lo que no se puede saber, sino que el **no-saber** se emparenta con lo impensable que resulta ser el *Uno* del significante. Dar una constitución al *Uno*, siguiendo la lógica Lacaniana, resulta en la imposibilidad de afirmar que existe el *Uno* de lo real (2).

No habría por definición ninguna proporción aprehensible entre el *Uno* y el *objeto a.* El sujeto entre significantes se aproxima a la función del *objeto a* como producto de su división y por tal motivo el *Uno* solo puede establecerse como un sentido. Hay un sentido que da existencia al cuerpo, siempre destinado a encallar en el sin sentido y por lo tanto cercano a la fragmentación hipocondríaca que discrimina órganos. En el órgano se puede dar consistencia al significante en tanto el objeto implica ser su desecho. Las psicosis son ejemplo de una vivencia al extremo de este problema. En ocasiones quienes padecen psicosis amputan algo de su cuerpo para dar señal de ese objeto que es el órgano por fin desprendido y por lo tanto no asimilable a un *Uno* en lo real. En *Ulises* de J. Joyce, se encuentra presente tanto la dificultad del *Uno* de sentido que da existencia al cuerpo como la hipocondría resultante que cada ser hablante porta respecto a lo inaprehensible de la proporción entre el cuerpo y el objeto.

En el esquema de interpretación de *Ulises*, escrito a su amigo Carlo Linati (3), J. Joyce escribía respecto a los tres primeros capítulos en los cuales la mente de Stephen Dedalus es protagonista: "Telémaco no soporta todavía el cuerpo". El hijo en cuestión, en este caso Stephen, no comprende todavía el sentido que da existencia al cuerpo, como sucede sin excepción en cada ser hablante. Si existe cuerpo es gracias a una comprensión primordial de lo que se pierde como existencia. Allí J. Lacan ubicó el concepto de **corpse** como perdida viviente de lo que somos por anticipado.

En la escena del entierro de Paddy Dignam situado en el capítulo seis de *Ulises*, se produce a través de Leopold Bloom, el primer cruce entre Stephen y Simón Dedalus. Una mirada basta de padre a hijo para transmitir el enigma que cada sujeto porta respecto a la muerte. Sucede que a veces esa mirada como expresión de la pulsión escópica, no sucede nunca. Todo ser hablante es habitado por ese **corpse** (4) y el sentido que da existencia al cuerpo es un velo que atenúa la desesperación de lo que hace estrago por incomprensible. Ese velo y su transmisión es un enigma que ocurre entre padre e hijo y corresponde a la primer y mítica identificación Freudiana equivalente a la identificación a lo real del Otro real.

Si esta identificación opera hay transmisión del velo que denominamos falo, radicando allí el hecho real de la existencia del significante como perdida material que es necesario que todo sujeto se digne a ser. Se debe velar el **corpse** que cadaveriza por anticipado. La obra de J. Joyce demuestra un preciso conocimiento de este tema. Stephen Dedalus, protagonista de *Ulises* no puede soportar su cuerpo: no come, casi no bebe, su último baño ha sido en octubre y estamos en junio.

Aquello que sostiene la ideación de Leopold Bloom en cambio, discrimina a la manera de una vivisección diferentes órganos enumerados no al azar: riñones, piel, corazón, pulmones…grasa. Entre los numerosos significantes que el ser hablante debe soportar, está el cuerpo fragmentado como índice de lo inaprehensible de hacer *Uno*-cuerpo en lo real.

Así como cada sujeto posee algún sentido de lo que no se soporta como cuerpo, pertenece al comando de Stephen. Así como cada sujeto discrimina según su orden cada órgano del cuerpo como si fuera un estudiante de anatomía, pertenece al comando de Bloom. Si algo sucede entre padre e hijo a través del significante del nombre del padre, es la producción de una amalgama entre lo que no se soporta como cuerpo y la hipocondría fragmentaria que discrimina órganos, generando un velo de sentido.

Si ese velo no existiera sería permanente la vivencia del **corpse** de por sí desesperante en la experiencia. Ese velo sobre la vivisección que arroja a una cadaverización sostenida también puede ser objeto pulsional para hacer otra cosa con lo que invariablemente se extingue. Si para algo funciona la pulsión que los deudores de la enseñanza de J. Lacan nominamos de muerte, es por la posibilidad de dar otro destino al encuentro con esa nada que vela al **corpse**. Algunos pueden hacer arte en ese lugar preciso.

La estética de J. Joyce basada en Santo Tomás que podemos apreciar en el capítulo cinco del *Retrato del Artista Adolescente*, muestra ese velo que solo algunos pueden transformar en arte. Las cualidades de la belleza universal enumeradas por Santo Tomás en la frase " *Ad pulchritudinem tria requiriuntur integritas, consonantia claritas*", permiten a Stephen encontrar una respuesta, que por mi parte encuentro ligada al tema de sentido que da existencia al cuerpo (5). Sabemos que es la "claritas" lo que más le ha causado problemas. Por fin encuentra su significación asociando la "claritas" de Santo Tomás a la "quidditas" de Aristóteles como esencia del ser. Y es en el encuentro que Stephen establece con la poesía de Percy Shelley, cuando más resplandece este otro sentido que considero vital para el sostén del cuerpo. P. Shelley compara esa esencia como un carbón encendido que se extingue: "La mente en creación es un carbón que se extingue al cual alguna influencia invisible como un viento inconstante despierta a un brillo transitorio".

Solo es posible encontrar esa "claritas" en tanto se sublima la primitiva perdida inevitable de ese **corpse**, hacia la belleza de un carbón encendido que se extingue. La belleza consiste en el pasaje de lo que se extingue como cuerpo a la extinción del carbón como brillo transitorio. Es posible soportar la hipocondría que cada sujeto porta respecto de su cuerpo mediante un sentido que da belleza. Crear la belleza es un paso más que el artista produce, paso que ayuda al sostén de nuestros cuerpos.

Que un ser hablante llegue al simple descubrimiento de la belleza equivale a aislar un lugar atemporal para orientar el sentido que da existencia corporal. Sin este sentido siempre frágil, el rechazo hacia la existencia del cuerpo se acentúa, considerando que su presencia se hace antinómica con el inconsciente. Hasta tal punto se manifiesta esta antinomia que el descubrimiento del psicoanálisis se produce cuando S. Freud establece que el síntoma conversivo que se aloja en el cuerpo no corresponde a una causa neurológica.

El cuerpo transformado en ideal de belleza por una operación sublimatoria si bien vela al órgano y al **corpse**, tiene en el discurso corriente histérico un lugar de privilegio virginal más allá de lo genital. Atravesar esa frágil línea del cuerpo y la belleza rompiendo la virginidad que trae asociada, es el encuentro católico con el pecado del cual sabemos que Stephen da numerosas referencias en el *Retrato del Artista Adolescente.* Decir que **no** a un ideal de belleza es encontrarse con una suerte de infierno a menos que esa belleza se desplace a otro lugar. Ese otro lugar que toca J. Joyce ya no implica ningún velo y es frontera entre inconsciente y cuerpo porque sostiene el rechazo que causa. Se trata de una frontera entre la falsedad de un ideal de belleza instalada en el cuerpo y lo que se verifica en su negación.

Esa negación verificando otra belleza, hace de una praxis cualquiera un verdadero ardor que arriesga hacia lo nuevo. Ese ardor supone la belleza objetiva y desprendida del cuerpo. J. Joyce es quien puede mostrarnos esta operación que J. Lacan denominó *sinthome.* J. Joyce y su obra verifican la teoría psicoanalítica Lacaniana del sentido que da existencia al cuerpo, porque sabiendo de la falsa belleza hace de su negación otra belleza que acepta extinguirse (6).

El monólogo de Molly que culmina el *Ulises* tiene la grasa por órgano dominante. Bloom es descripto en el capítulo once por la Srta. Kennedy con ojos y nariz grasientos. Si J. Lacan dijo que una mujer es el *sinthome* de un hombre, J. Joyce lo anticipa en su escritura con esta similitud orgánica.

Si hay *sinthome* es porque en forma transitoria frente al **corpse** que cada uno es por anticipado, se puede verificar tras el *fading* subjetivo que es posible decir rotundamente no.

**Referencias.**

1. James Joyce, *Sthepen el Héroe* cap. XXII. Edit. Lumen, Barcelona España, 1984.
2. Jacques Lacan, Seminario *Los Nombres del Padre*, clase 11/6/74.
3. James Joyce, *Ulises*, Edit. Lumen, Barcelona España, 1999.

4. Jacques Lacan, *Radiofonía*, Edit. Anagrama, Barcelona España, 1977.
5. James Joyce, *Retrato del Artista Adolescente*, Alianza Editorial, Madrid España, 2001.
6. Jacques Lacan, Seminario *Le Sinthome*, calase del 9/3/76

# Pérdida del cuerpo en neurosis y psicosis

**Leonardo Leibson**

Este título, "*pérdida del cuerpo en neurosis y psicosis"* parafrasea el del artículo de Freud *"La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis"*[2] pero también alude a un hecho clínico, presente en la experiencia de quienes trabajamos con la psicosis, de que no parece haber caso ni situación clínica con la psicosis donde algo del cuerpo no esté puesto en juego de distintas maneras.

En aquel texto Freud habla de los distintos momentos en el devenir de una psicosis. Propone pensar un primer momento, el de la pérdida de la realidad, que es mudo y en el cual se produce el retiro de las cargas libidinales de los objetos. El segundo momento (restitutivo) es manifiesto, ruidoso y explícito. Allí es cuando se da el intento de reconstrucción, de curación, de sutura de ese "desgarrón que se produce en el Yo" en el momento de la pérdida de realidad.

Es sabido que podemos ubicar dentro de una misma serie al cuerpo, la realidad y el Yo a propósito de la estructura del imaginario y de la del narcisismo. Es a partir de todo esto que planteo esta paráfrasis entre la pérdida de la realidad y la pérdida del cuerpo, así como de las maneras en que se construyen nuevamente.

Me gustaría proponer tres cuestiones en relación a esto que trabajaremos en relación a un caso o ejemplo clínico que surge de la lectura del seminario acerca de la identificación de Lacan. Las tres cuestiones son las siguientes:

1. ¿En qué consiste la pérdida del cuerpo en la psicosis?;
2. ¿De qué modo se articula con el intento de reconstrucción del que habla Freud?
3. ¿Qué determina esta problemática en relación al lugar y a la función del analista?

Afirmamos que se trata de un hecho de la experiencia clínica pues difícilmente encontremos algún caso de psicosis donde no se produzca algo de lo que acá planteamos como fenómenos de pérdida del cuerpo y su posterior intento de reconstrucción. Es decir, donde no se ponga en duda algo sobre el cuerpo, alguna forma de puesta en cuestión del cuerpo en tanto cuerpo propio. Obviamente, esto puede darse de diversas maneras según cada paciente y según el momento de cada uno de ellos.

A modo de ejemplo, referiré sucintamente lo ocurrido en algunas situaciones. En primer término, una paciente que en el momento de su primera gran crisis estaba viviendo en otro país. Hubo una serie de situaciones muy complejas hasta que ella terminó encerrada en su casa prendiendo sahumerios y velas. Eso era lo único que pudo hacer durante varios días hasta que finalmente sus familiares fueron a buscarla.

Cuando ella me contaba aquello posteriormente me dijo: "en ese momento yo sentí que me habían dado vuelta la cabeza".

- Claro, es que estabas un poco alterada –dije.

- ¡No, no, no! ¡Me habían dado vuelta la cabeza! Me habían agarrado esta parte de la cabeza [y se la señala] y la pusieron acá; después me agarraron la otra parte de la cabeza y me la pusieron allá [e iba haciendo los gestos correspondientes] – añadió ella sobresaltada.

Es decir que lo que ella comentaba no era una metáfora como los habituales giros al estilo de "se me dio vuelta la cabeza"; sino que ella decía que literalmente se le había o, mejor dicho, le habían (porque de esto participaba un personaje de su delirio) dado vuelta la cabeza de esa manera.

Una segunda paciente, en un momento relativamente estable, cuenta que ese día mientras se miraba al espejo se había dado cuenta que le había cambiado la cara, que la tenía distinta: los pómulos más salientes, la nariz más grande. Este comentario tampoco era del estilo "tengo la cara rara hoy" o "no me veo bien". Ella afirmaba que tenía la cara distinta, es decir que tenía otra cara, otro rostro. Algo había pasado, algo le había cambiado la cara. En este caso, pudimos ir relacionando esta impresión con el

momento en que, un tiempo atrás, la habían internado, situación en la cual la habían golpeado y su cara se había hinchado. El recuerdo de ese episodio violento era constante para ella en aquel momento del tratamiento. El haber encontrado esta conexión tal vez haya influido en que esta convicción de tener una cara diferente (que la angustiaba de manera importante) se diluyera con el correr de los días

Quisiera mencionar también una tercera situación: un paciente varón que en un momento de mucha crisis, con mucha producción delirante, intensa angustia, terribles ideas persecutorias, me pide desesperadamente que le dé una medicación (inyectable) a la cual él siempre se había resistido. De hecho hacía tiempo que cada vez que tenía que aplicarse esa medicación había intensas discusiones y negociaciones. Sin embargo, en medio de esta crisis me dice "quiero qué me des X [el medicamento en cuestión]". Al preguntar el motivo de ese pedido, su respuesta fue la siguiente: "es que X me produce impotencia. Si yo no lo tomó a mí se me para el pito y yo no sé qué hacer con eso". Entonces, afirma que esa medicación era buena porque le producía impotencia.

¿Qué trato de plantear con estos ejemplos? Me parece que hay algunas maneras de plantear esta cuestión de la pérdida del cuerpo desde las elaboraciones o formalizaciones lacanianas. La primera, a propósito de desarrollos del Seminario acerca de las psicosis[3] es "*la disolución imaginaria*" (como se titula uno de los capítulos de aquel seminario). Es una manera más "clásica" de plantear esta cuestión de la pérdida de la realidad. Tomando el ejemplo de Schreber y su vivencia de fin del mundo, del sepultamiento del mundo, el momento en que todo se desvanece y la escena imaginaria se convierte en sombra o en nada. La metáfora de Lacan es "un telón que se enrolla de golpe y desaparece". Entonces quedará una cosa negra, oscura.

Tanto en el seminario "Las psicosis" como en el escrito "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis"[4], este proceso es respuesta al encuentro con la falta del significante fundamental, del Nombre del Padre, que pone en movimiento toda esa "reacción en cadena a nivel imaginario". La disolución imaginaria se formaliza de alguna manera a partir del esquema del "florero invertido", o esquema óptico, en el cual por la reflexión en el espejo cóncavo se constituye la imagen del florero, que según Lacan, es el análogo de la imagen del cuerpo que recubre las flores, a su vez analogías de las pulsiones parciales. Como sabemos, la condición para que esta imagen pueda ser captada por el sujeto que es el observador (sujeto geometral) que capta y es captado a su vez por esta imagen, para que esto suceda la condición es que el sujeto esté ubicado en una cierta área, en un cierto lugar del dispositivo. En la experiencia física esto es así, la imagen no se ve desde cualquier parte sino que debe estar ubicado en un lugar especifico, determinado por las leyes de la óptica.

Si el sujeto no está ahí, o mejor dicho, si algo no lo sostiene clara y certeramente en ese lugar, la imagen se pierde, se desvanece. Es decir que los bordes del cuerpo así como todo lo que hace a esta construcción imaginaria y simbólica que es la realidad están sujetos a esta dialéctica de la aparición y la desaparición.

Este planteo lacaniano da cuenta, justamente, de este aspecto que es la pérdida de la realidad en el sentido más común, más "realista". Sin embargo, en el tercer ejemplo clínico sobre todo (el del paciente que pide la medicación porque le genera impotencia, en tanto la erección es un fenómeno que no puede manejar) se entrevé cierta ajenidad que se hace presente en el cuerpo. Es decir, el cuerpo se vuelve ajeno o impropio, o mejor: ajeno en su propiedad. Dicho de otro modo, si consideramos que una de las maneras que tiene Lacan de hablar de la psicosis es plantear la cuestión de las palabras que se imponen, del modo en que el lenguaje se impone, de cierta imposición de significante que habla sólo y que dice del sujeto pero que además lo implica en eso que se dice en lo real. En esa línea, que en cierto sentido va más allá de lo planteado en el Seminario de 1955, eso que se impone se impone en el cuerpo, por lo general disolviéndolo o quebrándolo. Por eso no es excesivo plantear que lo que se impone en el cuerpo es un cuerpo Otro que se hace presente. Es decir que, así como se imponen las palabras y algo del lenguaje, hay algo de un cuerpo ajeno que se impone ahí: una presencia que disuelve la imagen.

(Entre paréntesis: es muy difícil precisar lo que es un cuerpo propio. ¿En qué sentido puede el psicoanálisis hablar de cuerpo propio? ¿Propio de quién? ¿Es propiedad o es apropiado? Y esta es una pregunta pertinente tanto para la subjetividad neurótica como para la psicótica. A pesar de lo cual la misma experiencia nos muestra que realmente existe una creencia en el cuerpo propio y que eso opera tanto en las neurosis como en la perversión y la psicosis. Es decir que hay una cierta idea de que el cuerpo *me* pertenece; a pesar, sin embargo, de que esta creencia está permanentemente puesta en cuestión por el síntoma y por todo lo que tiene que ver con los encuentros y desencuentros con los otros cuerpos.)

En todo caso, alguna idea de cuerpo propio es la que Lacan va planteando especialmente en los últimos seminarios cuando reformula la idea de lo imaginario, ahora en términos de *consistencia*. Ahí lo imaginario deja de ser sólo el engaño especular o el señuelo que captura y que fascina. Es todo eso pero ya no es sólo eso; ya no está planteado sólo en esos términos de encandilamiento, de fascinación, de señuelo, de trampa. Ahora, además de todo eso, Lacan agrega la idea de la consistencia.

O sea que dentro de lo que es la estructura del nudo borromeo lo imaginario es nombrado como consistencia. Propiedad imaginaria que está presente tanto en lo simbólico como en lo real.[5]

Es por ello que se podría plantear que hay momentos en la psicosis en que irrumpe una presencia que disuelve esa consistencia o que al menos la amenaza. Como todos sabemos, Lacan, cuando hace caso de Joyce, lo plantea como una falla en el anudamiento que hace que la consistencia imaginaria se suelte en algunas circunstancias, que de alguna manera el imaginario queda desprendido y empieza a funcionar sólo.

Pero hay otro sesgo de este planteo. La consistencia es lo que mantiene junto, lo que mantiene unido, lo que impide que las cuerdas que están anudadas se suelten. A esto se asocia la idea de que la consistencia imaginaria cumple la función de cierta amortiguación con respecto a la invasión del lenguaje. De un lenguaje que se vuelve, para el sujeto, demasiado corpóreo.

Hay algo que Lacan se pregunta en el seminario 23, en "El sinthome", que es: no debemos tanto preguntarnos por qué los locos se vuelven locos sino por qué no nos volvemos todos locos. En tanto que esto de la invasión del lenguaje, el atravesamiento por el lenguaje es algo que sufrimos todos, es una marca del sujeto. En ese momento habla del lenguaje y lo considera como un cáncer, como un parásito, un chancro. En definitiva, cree que "el lenguaje es un virus del espacio exterior, como decía William Burroughs, que nos invade, nos infecta y amenaza con la destrucción total.

En ese punto es cuando también lo imaginario aparece como un mediador. Esto es algo curioso porque no es lo que habitualmente pensamos; lo que obedece al sentido común sería decir que lo simbólico es aquello que media en la relación imaginaria. Este es el esquema casi escolar que repetimos.

Pero, a pesar de ello, hay momentos en los que Lacan habla de la mediación de lo imaginario, donde lo imaginario, de alguna manera, es lo que media o amortigua el impacto del lenguaje. Si bien esto no es algo que esté tan claramente consolidado como forma teórica, resulta interesante sobre todo en relación al tercer punto planteado al principio (el lugar que ocupa el analista en la cura posible de la psicosis) 6.

Para resumir lo planteado hasta aquí: hay en la experiencia psicótica momentos en que un cuerpo que se creía propio se vuelve ajeno; o la irrupción de un cuerpo ajeno que se impone en lo que puede quedar de cuerpo propio. Paralelamente, la reconstrucción del cuerpo se plantea como cierta recuperación de la distancia con ese cuerpo otro que invade y amenaza. Y esa distancia puede darse en el seno de lo imaginario mismo, entendido como consistencia.

También podemos plantear esto en términos de la irrupción del goce del Otro en el cuerpo. Pero decirlo de esta manera tiene un inconveniente: a la vez que dice mucho, no nos deja mucho para seguir. Es, en todo caso, es un punto a discutir. Al decir "la irrupción del goce del Otro en el cuerpo" podemos estar todos de acuerdo, pero no queda claro si se trata de una especie de goce funcionando aisladamente; como si el goce fuera una especie de sustancia etérea (o no tanto) que funciona autónomamente, aislado enteramente del orden simbólico y del imaginario. Es sostenible que si Lacan piensa en términos de anudamientos, entonces hablar de un goce que funciona autónomamente resulte un tanto complicado. Del mismo modo que la subdivisión casi al infinito de las especies de goce, que llevaría a confundirlo con sustancias específicas para fenómenos diversos. Una sustancialización paradójica de lo imposible. 7

Lo que sí queda bastante claro es que ese goce no viene sin el lenguaje. Si habla Lacan de un "parásito lenguajero", eso implica que ese goce no irrumpe, no daña al cuerpo, no lo marca ni lo troza si no viene con algo del lenguaje que lo transporta y que lo genera.

Por eso planteaba el segundo punto: ¿cómo se reconstruye? ¿Cuáles son las "líneas de eficacia" que sigue el proceso de reconstrucción del cuerpo? ¿Son líneas que lo simbólico dibuja de modo invisible? ¿O

son marcas que en lo imaginario laboran en esa dirección? He aquí un enigma en el que vale la pena aventurarse.

Lacan da en el seminario de la *Lógica del Fantasma 8*, una definición que resulta tan compleja como interesante: que el cuerpo es "la metáfora del goce". Es decir, el cuerpo deja de ser solamente una cáscara hecha de imágenes y pasa tener que ver con el proceso que implica cierto tratamiento del goce en forma metafórica. ¿Podríamos pensar que en la psicosis la reconstrucción del mundo es eso que llamamos "una metáfora del goce"… al modo (de la metáfora) delirante, de este goce que viene del Otro? Si fuera así, entonces ¿cuáles serían las vías por las cuáles esta metáfora puede ir construyéndose?

Tenemos elementos para pensar dos cosas. Por un lado, que lo imaginario ahí reconstruyéndose de alguna manera a sí mismo es mediador y que las líneas de fuerza por las cuales se realiza esta reconstrucción son las líneas del deseo. Obviamente podría preguntarse cómo es que hablamos de deseo en la psicosis, ¿se pensaría que eso es posible? Durante mucho tiempo pensamos que era imposible pero, sin embargo, se encuentra que hay gente que habla de deseo en la psicosis. Uno entre ellos es el propio Lacan. Entonces, esta es la siguiente cuestión: cómo podríamos plantear el funcionamiento del deseo en la psicosis y qué tiene que ver eso con las vicisitudes del cuerpo.

Para desplegar este punto tomaremos el seminario de la Identificación. Allí, en la sesión del 20 de junio de 1962, que es una de las últimas del seminario, en un momento Lacan se pregunta: "¿Qué es el objeto del deseo para el neurótico o aún para el perverso o aún para el psicótico?"[9]. Y prosigue: "'Deviene lo que tú eres', dice la fórmula de la tradición clásica y puede ser, es un voto piadoso. Sin embargo lo que es seguro es que tú devienes de eso que tú desconoces. La manera por la cual el sujeto desconoce los términos, los elementos y las funciones entre las cuales se juega la suerte del deseo en tanto, precisamente, que en alguna parte el deseo le aparece bajo una forma develada de uno de sus términos, es aquella por la cual cada uno de aquellos que hemos nombrado neurótico, psicótico o perverso, es normal"

Está hablando de formas de la normalidad: neurosis, perversión y psicosis son formas de la normalidad, en tanto la normalidad se plantea como este modo inevitable de articularse el sujeto al deseo del Otro.

Agrega después: "el psicótico es normal en su psicosis (…) dado que el psicótico en el deseo tiene que vérselas con el cuerpo." [Otra traducción posible: "tiene un *affaire* con el cuerpo en lo que respecta al deseo".] A continuación dice: "el perverso es normal en su perversión porque tiene un *affaire* con el falo y el neurótico, porque tiene un *affaire* con el Otro como tal". Para Lacan estos tres elementos (el cuerpo, el falo y el Otro) son los que hacen al "asunto" [*affaire*] con el deseo.

La pregunta que me interesa extraer es: *¿cómo es que el psicótico en el deseo tiene que vérselas con el cuerpo y qué de eso consiste en su normalidad?*

Obviamente que es una pregunta que obliga a extensos desarrollos. Nos atendremos en esta oportunidad a tomar un ejemplo, extraído de este mismo seminario. Intentaremos leer en ese ejemplo algo que nos aproxime a la respuesta a ese enigma, que es el enigma de la normalidad psicótica.

Unas sesiones antes, el 2 de mayo de 1962, Lacan invitó a una colega, participante del seminario, a que realice una exposición acerca de la angustia. La invitada en cuestión era Piera Aulagnier quien lee en esa ocasión un extenso trabajo titulado *"Angustia e identificación"*. Allí desarrolla muy prolija, ordenada y detalladamente, articulándolas con la identificación, cuatro categorías de la angustia: las del normal, del neurótico, del perverso y del psicótico (en orden "de gravedad"). No podemos comentar todo ese trabajo ahora, pero hay que decir que es realmente muy interesante su desarrollo. Hacia el final, ya cuando expone la última categoría (la psicosis) incluye un ejemplo clínico para ilustrar lo que considera las fuentes de la angustia en el psicótico.

Se trata de un "gran esquizofrénico" (así le llama), un delirante que fue internado varias veces y que en las primeras sesiones expone su delirio (bastante clásico, según ella) que él llama: "El problema del hombre robot". Ella no aclara en qué consiste el delirio del hombre robot pero parece referirse a una metáfora delirante que apuntaría a algo del goce del Otro. Es decir, un delirio a través del cual algo del cuerpo aparece reconstruido, rearmado o ensamblado.

[Este relato me recuerda a un paciente acerca del que escuché hace cierto tiempo quien decía tener el cerebro de Einstein, el corazón de Cristo, el estómago de Marx y los genitales de Freud; y así, con los cuatro judíos más célebres de la historia, él (que era judío) había podido armarse un cuerpo. Eso le daba una ensambladura consistente a su cuerpo.]

Después de unas sesiones, según Piera Aulagnier, él plantea como por azar la cuestión del contacto y de la palabra, donde "él me explica que lo que no puede soportar es cierta forma de la demanda y que el apretón de manos es un progreso sobre las civilizaciones que saludaban con la palabra, donde la palabra es como una rueda que da vueltas, y cada uno vería a la rueda en momentos diferentes; entonces cuando uno intenta comunicar algo, eso es forzosamente falso. Siempre hay un dialogo".

Sigue diciendo P. Aulagnier: "En la misma sesión, él aborda el problema de la palabra de la mujer. De golpe el paciente me dice: "lo que me inquieta es eso que me han dicho sobre los amputados. Que sentirían cosas en los miembros que ellos no tienen más". Según Piera Aulagnier, en ese momento el discurso de ese hombre, que más allá de ser delirante, hasta ese momento había guardado una precisión y exactitud matemática, empieza a perder el hilo, a enrollarse. "Ese hombre, a partir de ese momento, empieza a buscar las palabras a la vez que no podía seguir sus pensamientos". Finalmente pronuncia una frase que Piera Aulagnier encuentra verdaderamente fuerte y que la relaciona con lo qué es para el psicótico la imagen del cuerpo: *"un fantasma (phantome) sería un hombre sin miembros y sin cuerpo que por su sola inteligencia percibiría sensaciones falsas de un cuerpo que no tiene. Eso, eso me inquieta enormemente."*

Primer punto que subrayamos: parece una definición interesante no sólo del cuerpo en la psicosis sino del cuerpo en general. Por eso decía antes que la idea de cuerpo propio siempre es algo entre comillas o pegado con alfileres o que siempre está siendo cuestionado. Pero hay una vuelta más: son sensaciones *falsas* de un cuerpo que *no* se tiene. Es una doble negación.

Esto trae consecuencias en este tratamiento. La analista dice: "esta frase va a encontrar su sentido en la sesión siguiente cuando él viene a verme para decirme que va a interrumpir las sesiones." El paciente llega y dice que quiere interrumpir el tratamiento porque no lo soporta más, que es "malsano y peligroso para él". Todo eso, entonces, le suscita una angustia que la siente pesadamente. Pero hay algo más: el paciente le dice que ella (Piera Aulagnier) lo quiere seducir. "Usted quiere seducirme", le dice a ella. Y añade: "Yo me he dado cuenta que usted quiere seducirme y que usted podría hacerlo; que usted podría llegar hasta ahí."

La analista interpreta que en realidad el deseo de seducción es de él, que en verdad es él quien está sintiendo deseos hacia ella que no puede soportar ni tolerarlos. Dice Piera Aulagnier que "de estas sensaciones falsas de un cuerpo que no tienes podría surgir tu deseo, entonces él tendría que reconocer y asumir la falta que está en su cuerpo. Debería mirar eso que a falta de haber sido simbolizado no es soportable en el hombre, o sea, la castración en tal que tal". O sea que Piera Aulagnier interpreta que hay una emergencia del deseo del lado del sujeto y por lo tanto una puesta en función de la castración que no sería tolerable para este sujeto en tanto psicótico.

Lo interesante es lo que el paciente le contesta, porque en la misma sesión él le dice algo más. Le dice que ésa era la fuente de su angustia (y ahí queda indeterminada esa angustia, de quién es). Literalmente: "usted, dice el paciente, tiene miedo de mirarse en un espejo porque el espejo cambia según los ojos que lo miren, no se sabe ya qué es lo que se va a ver ahí. Si usted compra un espejo dorado sería mejor." ¿Por qué un espejo dorado? No se sabe, pero parecería que para este hombre un espejo dorado sería mejor. Es interesante con qué precisión está dicho esto: "usted tiene miedo de mirarse en un espejo porque el espejo cambia según los ojos que lo miren, no se sabe ya qué es lo que se va a ver ahí." Piera Aulagnier insisten su interpretación y dice: "la angustia aparece en el momento donde él teme que yo pudiera devenir un objeto de deseo". Podríamos preguntarnos, por nuestra parte, de dónde saca esto, en qué se soporta esta interpretación.

Cerrando su relato, P. Aulagnier dice que con esto quiere demostrar que esa falta de cuerpo o ese desarme es lo que produciría la emergencia de la angustia en tanto respuesta a una suerte de insuficiencia de la imagen frente a la irrupción de su deseo.

Terminada la exposición de Piera Aulagnier, Lacan abre el debate; hay varias intervenciones y al final él toma la pablara y dice que la exposición de Piera Aulagnier fue fantástica pero que, sin embargo, él no está de acuerdo. Sus críticas apuntan sobre cuestiones centrales del trabajo. Básicamente dice que ella está hablando de cosas que él ya había dejado atrás hace muchos años. Que vuelve a hablar de la persona y de la personalidad, por ejemplo. Y cuando llega al ejemplo en relación a la psicosis dice: "Lo que nos ha dicho Piera Aulagnier acerca de su experiencia con psicóticos, no tengo necesidad de subrayar el efecto que esto puede tener (…) Aquí lo que me parece eminente es precisamente esto por lo que nos abre también la estructura psicótica como algo en lo que tenemos que sentirnos como en nuestra casa. Si no somos capaces de percibir que hay un cierto grado, que no es arcaico, (no es del nacimiento), sino estructural en el cual los deseos son, hablando con propiedad: locos, si el sujeto no incluye en su definición, en su articulación primera, la posibilidad de la estructura psicótica, nunca seremos más que alienistas". O sea que no seríamos psicoanalistas sino alienistas (psiquiatras) si no consideramos que en la estructura misma del deseo hay algo de la psicosis planteada, por lo menos, desde el fundamento de la estructura.

Podríamos ir un poco más lejos y decir: si el fantasma es perverso, entonces el deseo es psicótico, o al menos debemos considerar que hay algo de lo psicótico en el deseo mismo. Parece tan interesante como extraño: "si para nosotros el sujeto no incluye en su definición, en su articulación primera la posibilidad de la estructura psicótica nunca seremos más que alienistas."

Un poco más adelante, Lacan afirma que lo que Aulagnier cuenta de este paciente le recuerda a un versito que hay en un plato que está en su casa que dice así:

"A Mina su espejo fiel/le muestra rasgos alargados./´¡Oh Dios!´, se lamenta ella,/ 'cómo han cambiado los espejos'. Esto, continúa Lacan, es efectivamente aquello que le dice su psicótico, mostrándole la importancia de la función, no tanto del ideal del yo sino la del yo ideal como lugar donde vienen a formarse las identificaciones propiamente yoicas, pero también como lugar donde la angustia se produce, la angustia que les he calificado de sensación del deseo del Otro".

Lacan le responde a Piera Aulagnier que si el sujeto se angustia es porque hay algo del deseo, pero del deseo de ella que se ha vuelto presente en esta irrupción de tipo erotomaníaca cuando de repente el paciente le dice "usted me quiere seducir". Lacan dice que si hay angustia es porque algo del deseo del Otro se ha hecho sentir ahí y agrega que "conducir esta sensación del deseo del Otro a la dialéctica del deseo propio del sujeto enfrentado al deseo del Otro; he aquí toda la distancia que hay entre lo que yo he recortado y el nivel ya muy eficaz donde se sostiene todo el desarrollo de la Sra. Aulagnier." Digamos que la diferencia entre Lacan y Piera Aulagnier es que Piera Aulagnier habla del deseo del sujeto y su incapacidad para soportarlo mientras que Lacan subraya la importancia de considerar la dialéctica que se da entre el deseo del sujeto frente al deseo del Otro.

Este es el punto que Lacan ubica y de ahí la otra cuestión que propusimos plantear: ¿qué lugar ahí para el analista? Es decir, no tanto para pensar en qué lugar debería ubicarse un analista; porque el analista no "debe" a priori ubicarse en ninguna parte sino que se ubica donde puede ubicarse. O sea que poder pensar la estructura, nos puede servir para encontrar lugares posibles en función de lo que podemos dejar hacer y no tanto, en función de lo que deberíamos hacer.

¿Cuál sería entonces ese lugar posible? Hay una frase que ahora no se usa mucho pero que antes sí, sobre todo en el tratamiento con psicóticos, que decía: "Cuando se está con un psicótico hay que poner el cuerpo". Esto se entendía, en general, en términos de que uno debía agarrarlo, abrazarlo, atajarlo; es decir que era necesario un esfuerzo físico concreto para tratar a los psicóticos. De hecho, Piera Aulagnier dice algo parecido: "así como en la neurosis el analista funciona por ausencia, en la psicosis el analista tendría que funcionar por presencia". Incluso habla de una presencia corpórea, corporal. Esto es lo que Lacan le critica advirtiéndole que al haber tanto acento en la presencia hay algo del deseo del Otro que el sujeto puede registrar sin mediación y así llegar a generar una serie de problemas. No podemos dejar de tener en cuenta que el deseo del Otro puede plantearse tanto como una desmedida presencia corporal como en términos de que la analista quede entusiasmadísima con las cosas que el paciente dice en tanto se ajustan tan bien a su teoría.

Proponemos, como hipótesis, que un lugar posible para el analista implica que se haga lugar a su vez a la cuestión de qué es un cuerpo para el sujeto y que no se trate de un cuerpo impuesto. Es decir, de un cuerpo que puede, a través de un trabajo con la metáfora, construirse. A diferencia de un cuerpo "teórico" que responde a la exigencia del goce del Otro. En el caso presentado por P. Aulagnier, el sujeto traía un cuerpo entramado y sostenido por el delirio del "hombre robot", cuerpo que se pierde a partir de algunos movimientos que hace la analista, que en definitiva desacreditan la posibilidad del surgimiento del deseo (y por consiguiente de esa fuente de la angustia) de su paciente frente a una posible imposición por parte de la analista. P. Aulagnier desconoce, en definitiva, que la psicosis es un modo de la normalidad y su paciente paga las consecuencias de ese desconocimiento.

Para concluir, digamos que podemos apoyarnos en lo que la psicosis nos enseña acerca de la constitución y dinámica del cuerpo para volver a plantear la pregunta: ¿qué es un cuerpo? En tanto un cuerpo tiene una dimensión de presencia y también de consistencia imaginaria, pero que para que esa presencia sea eficaz en tanto cuerpo, tiene que haber una cierta ausencia que funde esa presencia. Evoco acá lo que solemos plantear como borramiento de goce del cuerpo. Algo del cuerpo tiene que ausentarse para que esa imagen tenga una consistencia sustentable; ausencia que requiere estar articulada en una lógica de la falta, es decir, en una lógica simbólica. Es muy diferente a una lógica de la confrontación en el sentido clásico del imaginario, del otro o yo, que no deja de ser una lógica. Muchas veces vemos que el intento de reconstrucción del mundo en la psicosis apunta a esa vía. Ejemplo el de Schreber y su planteo: "O Dios o yo; o me dejo emascular o Dios desaparece."

Existe además una lógica de la falta que es, en definitiva, lo que desde lo simbólico nos permite sostener un cuerpo. La pregunta que propongo es: ¿qué hubiera pasado si Piera Aulagnier en vez interpretarle al paciente que él tenía deseos hacia ella y no los toleraba; si ella se hubiera interrogado acerca de sus deseos, de los que podrían estar "interfiriendo" allí y de qué manera? Para lo cual es más que sugerente la indicación de Lacan de tener en cuenta al deseo en su inspiración psicótica, para poder sostener la posición del analista.

*Leonardo Leibson*

**Notas**

1Este trabajo se basa en un ateneo presentado en el servicio de Adultos del Centro de Salud mental n° 3 el 22/06/2005.

2 Freud, Sigmund (1924), "La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis", en Obras Completas, vol. XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979, págs. 189-197.

3 Lacan J., (*1955-1956), Seminario 3, Las* Psicosis, Ediciones Paidós, Barcelona, 1985.

4 Lacan Jacques, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1987.

5 Lacan J., (1975-76), Seminario XXIII, "Le sinthome", inédito.

6 Habría que desarrollar además si esta mediación de lo imaginario estaría en serie o no con la mediación que deriva de la función del nombre del padre. Tema que será objeto de futuros trabajos, por razones de espacio.

7 También este es apenas el comienzo de una discusión mucho más extensa que no podría tener lugar en estas líneas sin desviarnos del propósito inicial.

8 Lacan, Jacques, Seminario "La lógica del fantasma (fantasía)", inédito.

9 Lacan, Jacques (1961-1962), Seminario IX, "La identificación", inédito (Versión castellana sin indicación de traducción. Confróntese con, L'identification, versión "Roussan", juin 1993.)

# El síntoma: Del cuerpo máquina al cuerpo erógeno

**Marcelo Ale**

El cuerpo tiene un lugar de relevancia en Freud al ubicarlo, junto con las representaciones mentales y los semejantes, como fuente del padecimiento neurótico. ¿Hay una concepción particular del cuerpo en el psicoanálisis? y de ser así, ¿en qué se distingue de la de otras disciplinas, como la psicología, filosofía medicina? etc.

**1 - Antecedentes del cuerpo freudiano: el cuerpo en Aristóteles y Descartes**

¿Por qué tomar la versión del cuerpo en la antigüedad y en la modernidad y no la versión del cuerpo en el cristianismo o en las filosofías orientales por ejemplo?

A partir de un comentario de J-A Miller en *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, tomaré como punto de partida la versión del cuerpo en la antigüedad, la referencia a Aristóteles, y a la modernidad-referencia a Descartes.

En el capítulo *El devenir fragmentado del cuerpo,* plantea que se puede ubicar en la versión del cuerpo unificado con el alma de Aristóteles, el antecedente de la versión del cuerpo imaginario en el psicoanálisis, del cuerpo como la imagen unificada del yo. Y por otro lado, se podía ubicar en la versión del cuerpo-máquina de Descartes, los antecedentes de lo que sería la versión del cuerpo fragmentado del psicoanálisis. Es una referencia que a mi modo de ver está orientada a tratar de ubicar los antecedentes de las versiones del cuerpo imaginario y la versión del cuerpo real fragmentado.

En ese mismo capítulo J-A Miller plantea esta doble herencia y toma una referencia del seminario *Aun,* en donde Lacan se refiere a *De anima* o *Acerca del alma* de Aristóteles, para extraer de allí una versión del cuerpo unificado con el alma -el cuerpo uno- que destaca la unidad del viviente, el alma como forma del cuerpo, y que es de algún modo la forma filosófica de nuestro imaginario del cuerpo. Luego sostiene que esta versión estaría prácticamente perimida en la actualidad -la actualidad de Seminario 20 es del año 70- y dice que hay algunos intentos en la actualidad por reflotar esta versión del cuerpo como por ejemplo el guestaltismo, la psicología de la forma, el goldsteinismo, la fenomenología de la percepción, etc. en donde se trataría de retornar a la armonía del alma con el cuerpo que es la versión de Aristóteles. Es interesante esta idea aristotélica de la armonía del cuerpo con el alma, porque nos recuerda siempre una idea de Lacan a la que solemos recurrir con cada vez que hablamos de las psicoterapias, que está en *La proposición el 9 de octubre sobre el analista de la escuela,* en la que define a lo terapéutico por el intento por retornar a un estado anterior de armonía que el síntoma vino a perturbar.

En cuanto a las versiones del cuerpo, sería retornar a la versión aristotélica de armonía del alma con el cuerpo, eso es lo que plantea Miller porque Lacan propone ubicar en Aristóteles el antecedente de la versión del cuerpo imaginario.

Hay un pasaje del libro de Aristóteles *Acerca el alma,* en donde aparece una mención al cuerpo unificado en una doble versión: el cuerpo y el alma son una unidad, y el alma unifica al cuerpo.

En primer lugar en el *libro 1 VII, c. 10* de la *Metafísica*, afirma que el alma es la entidad en cuanto tal, la forma específica y la esencia de un cuerpo y que en tanto este representa a la materia, ella constituye su unión.

Por otro lado, en *De anima*, en el libro 1 que se llama *En que se recorren minuciosamente las múltiples cuestiones con que ha de enfrentarse el presente estudio en torno el alma,* incluye los modos de relación del alma con el cuerpo a partir de un planteo, que es parte de su filosofía general, que consiste en reunir en una unidad la dualidad platónica.

Para Platón el alma pertenecería al mundo inteligible, al de las ideas, mientras que el cuerpo al mundo sensible, al tangible que no es más que una mala copia del inteligible. Platón introduce una separación, una fragmentación entre el alma y el cuerpo destacando el mundo inteligible y degradando al sensible. Es

decir que la separación alma/cuerpo cae dentro del saco de la separación entre mundo sensible e inteligible

Aristóteles intenta reunir estos mundos separados en una unidad, y por lo tanto también al cuerpo con el alma. En ese primer capítulo de *De anima* afirma por ejemplo que "*las afecciones del alma son comunes alas del cuerpo, que el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo con el que forma una unidad. Nada es lo que haga-encolerizarse, apetecer, envalentonarse, sentir en general, podrá tener lugar sin el cuerpo...el cuerpo por lo tanto resulta afectado por los estados del alma*". Así varios ejemplos de unidad alma-cuerpo y además de interafectación mutua. Aristóteles le va a decir a Platón que no hay separación entre lo sensible y lo inteligible- o en su filosofía- no hay forma sin materia-, lo inteligible está en lo tangible, esto da la idea de reunión de la materia con la forma. La forma está en la materia o no hay materia sin forma proclamaría el enunciado de su filosofía general sobre este tema, y en particular sería respecto del tema alma-cuerpo, no hay cuerpo sin alma ni alma sin cuerpo. Lo que él hace es una doble operación de unificación: el alma unifica al cuerpo, lo hace uno, en primer lugar se unifica el cuerpo con el alma, y en segundo lugar se unifica el cuerpo por el alma, el cuerpo se hace unidad por el alma.

Hay una doble unificación la del alma *con* el cuerpo y la del cuerpo que se hace uno *por* la relación con el alma. El alma y el cuerpo son una unidad, y el alma unifica al cuerpo.

Para pasar al antecedente de la versión el cuerpo fragmentado en Descartes, haré mención a un libro que se llama *Corporalidad-la problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, compilado por María Lucrecia Rovaletti, que incluye una serie de artículos sobre la temática del cuerpo presentados en la *II Conferencia Internacional e psicología y psiquiatría fenomenológica* realizadas en Buenos Aires el 7,8 y 9 de setiembre de 1994.

Hay un capítulo que escribe la compiladora titulado *La objetivación del cuerpo o el cuerpo como simulacro biológico,* en donde presenta una ubicación muy precisa del contexto científico de Descartes en donde aparece la versión del cuerpo fragmentado En el inicio del modernismo, con el auge del mecanicismo se introduce en la modernidad un planteamiento nuevo del problema del alma al afirmarse la autonomía e incomunicación entre la sustancia pensante (alma) y la extensa (cuerpo). El alma quedaba desvinculada así del cuerpo y el fenómeno de la vida venía a interpretarse desde una perspectiva mecanicista...

Se produce desde Copérnico, Kepler y Galileo un salto del mundo cerrado de la escolástica al universo infinito de la filosofía mecanicista. El mundo no constituye más un universo de valores, sino de hechos; es una máquina donde solo hay que considerar las figuras y los movimientos de las partes como afirma Descartes en el *Discurso del método.*

El modelo mecanicista toma la idea del cuerpo como una máquina, como un agregado de partes; se descompone al cuerpo en partes y se pretende que funciona como una máquina. Tal es así que puede leerse en Descartes en el *Tratado del hombre* que "*El hombre es un capítulo de la mecánica general del mundo",* es decir que puede establecerse una adecuada comparación de los nervios del cuerpo con los elementos de la máquina. Esta noción moderna introduce al médico como un mecánico del cuerpo.

Descartes en *El tratado de las pasiones* plantea en muchas oportunidades que el cuerpo es una máquina como una disposición articulada de órganos y así funciona.

Esto último puede ubicarse en la primera parte que se llama *De las pasiones en general y así de toda la naturaleza del hombre.* Allí toma, además de esta equivalencia cuerpo=máquina, las distintas vinculaciones que pueden establecerse entre el alma y el cuerpo, la interafectación mutua entre cuerpo y alma. Esto es importante retenerlo porque nos permitirá introducirnos en el modo en el que en el síntoma conversivo puede apreciarse esta interafectación, y como esta consideración psicoanalítica se distingue de la médica.

Del mismo modo que hacía mención a la doble unificación de Aristóteles, también podemos plantearla respecto de Descartes en lo que sería una doble fragmentación; la del cuerpo con el alma, y la del cuerpo en sí mismo

Destacar la separación mente-cuerpo y la propia fragmentación del cuerpo, apunta a subrayar que esta separación no excluye algún modo de relación, que estén separados no significa que no-se interrelacionen.

Esto último lo voy a retomar cuando plantee las versiones del cuerpo en el contexto freudiano, porque a partir de la manera en la que se va a concebir la relación del alma con el cuerpo, se van a desprender distintas psicopatologías y psicoterapias...

Freud en principio va a sostener que para la medicina tradicional, la única afectación posible sería la del alma por el cuerpo, sería una afectación unidireccional. El cuerpo afecta al alma

**2 - Versiones del cuerpo en el contexto freudiano**

¿Cuáles eran las versiones del cuerpo en el contexto freudiano, en el momento en que Freud inventa el psicoanálisis? Introduciré un salto desde la antigüedad y la modernidad, a finales del siglo XIX para tratar de ubicar qué versiones del cuerpo tenía Freud en el momento en que descubre el psicoanálisis, en qué las modifica y si además podemos recoger una versión específica del cuerpo en el psicoanálisis.

Tendríamos entonces en primer lugar, el cuerpo *antes* de Freud (en la antigüedad Aristotélica y en la modernidad cartesiana), luego el cuerpo *en el contexto* del descubrimiento del psicoanálisis, más adelante *el cuerpo freudiano*, y por último trataríamos de ver que interpretaciones posteriores hay de la versión del cuerpo freudiano, es decir de qué manera se leyó la versión del cuerpo de Freud.

Con respecto al cuerpo del psicoanálisis, voy a acotar el tema a tres referencias: las relaciones que Freud establece entre el cuerpo y el síntoma, entre el cuerpo y la pulsión y entre el cuerpo y el yo. Son tres conceptos importantes del psicoanálisis con los que podemos vincular al cuerpo. Respecto de Lacan también lo voy a acotar a la relación del cuerpo con los registros real, simbólico e imaginario.

Por otro lado también me parece interesante plantear que en el mismo psicoanálisis hay distintas versiones del cuerpo, no se pone el mismo énfasis si uno sigue la orientación lacaniana del cuerpo, que si se detiene en la psicología del yo o el kleinismo por ejemplo.

El psicoanálisis es una práctica en la que solo se trata de palabras, este hecho no excluye que deba ponerse el acento en el cuerpo, fundamentalmente en los efectos que en él produce el significante al decir de Lacan, o las fantasías y las representaciones mentales al decir de Freud. En este sentido y sobre esta relación palabra-cuerpo, mantendré la hipótesis de que cuerpo es la afección del significante sobre lo real del organismo, para demostrar, como decía Freud, que "*en el psicoanálisis se puede verificar la magia de las palabras sobre el cuerpo en el efecto sintomático"* En este sentido como interrogante podemos sostener que si el significante corporizado afecta al organismo, ¿la práctica analítica, al provocar la deyección de ese significante, puede considerarse la experiencia en la que podamos rectificar la relación de los sujetos con lo real del cuerpo?

Que el psicoanálisis sea solo una experiencia de palabras, Freud lo comienza a sostener en un artículo que se llama *Tratamiento psíquico-Tratamiento del alma*. Allí ya establece una relación entre la palabra y el cuerpo al afirmar que el psicoanálisis es el tratamiento por la palabra de una afección en el cuerpo, el tratamiento de las afecciones del cuerpo por medio de la palabra. Comienza a establecer una relación de afectación palabra-cuerpo que va subvirtiendo la consideración médica, es decir comienza a plantear que el cuerpo ya no es la causa de los síntomas, sino que los síntomas responden a la afección del cuerpo por la palabra. Introduce al cuerpo afectado por la palabra y no afectante de la psiquis como lo consideraba la medicina tradicional.

En un artículo que fue inicialmente una conferencia titulada *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos,* introduce la manera en la que uno puede considerar que la palabra afecta al cuerpo del síntoma. A partir de la observación de los fenómenos del hipnotismo introduce Freud la idea que en la base del síntoma corporal esta una palabra oída por el sujeto, que el síntoma es la consecuencia de la palabra oída por el sujeto y que este, a esa palabra, la desconoce. Para Freud en ese entonces, la palabra oída -corporizada en el síntoma podemos decir- enferma, en cambio la proferida o expulsada cura.

Esto habría que ubicarlo en los orígenes del psicoanálisis, después más adelante se complica porque no es directa la expulsión de la palabra con la reducción del síntoma

El cuerpo afecta al alma, pero en el psicoanálisis vamos a comenzar a plantear que no es así, luego veremos de qué modo consideramos que se da esta afectación.

Descartes plantea entonces que recibimos percepciones desde tres fuentes diferentes: de los objetos que están fuera de nosotros, de nuestra alma y de nuestro propio cuerpo. Distingue tres zonas sensorias; la conciencia, el mundo exterior y el cuerpo. La pregunta es ¿qué permanece cartesiano en la actualidad en la manera de concebir estas relaciones de interafectación entre el alma y el cuerpo?

Paul-Laurent Assoun en un libro que se llama *Cuerpo y síntoma,* presenta algunas definiciones vinculadas a la noción de cuerpo, las cuales introducen una serie de oposiciones de términos que nos permitirán avanzar hacia nuestro horizonte que es la afectación del significante sobre el organismo. Assoun allí plantea tres definiciones de cuerpo según se las considere desde el punto de vista físico, somático o moral. Desde el punto de vista físico se lo toma como un adjetivo, como un objeto que posee propiedades sensibles que causan en los seres humanos impresiones o estímulos. A esta concepción "física", que comienza en el siglo XV y se impone en el XVII, se le opone lo moral, es decir que según esta versión del cuerpo la oposición sería físico-moral.

En segundo lugar presenta una definición orgánica del cuerpo, un punto de vista orgánico. Es el registro del instrumento (órganon aristotélico) en el sentido maquinal, lo que concierne en general al órgano del cuerpo (es la versión mecanicista de Descartes). Se refiere a los instrumentos, a lo que es apto para servir y actuar como un instrumento. Es decir que se emplea el término orgánico cuando se hace referencia al cuerpo como máquina y dispositivo instrumentado. La enfermedad orgánica confirma esta noción "organicista del cuerpo" al inscribir en él el momento de la lesión y la disfunción (en oposición a las dolencias funcionales) como enfermedad en la que en cierta medida se ven afectados los órganos.

Por último define cuerpo desde el punto de vista somático – versión que surge en el siglo XVII y se impone en el XIX -. Tomar la versión somática del cuerpo es referirse a la cosa tangible muerta o viva; de aquí la referencia a la versión platónica del cuerpo como tumba, como captura del alma.

Al oponer lo somático a lo psíquico se destaca su acepción de dato tangible, soma, cuerpo, cadáver, de cuerpo sólido, de masa.

A cada definición de cuerpo le corresponde entonces su par de oposición. Al cuerpo físico se le opone lo moral, al cuerpo orgánico lo funcional y al cuerpo somático lo psíquico: físico-moral, somático-psíquico, orgánico-funcional.

Me parece que la oposición orgánico-funcional es la que más nos aproxima al debate que podamos establecer entre las consideraciones médicas y las del psicoanálisis, ya que en el terreno de lo "funcional" es donde Freud comienza a sembrar otro orden de causalidad que lo llevará a introducir al inconsciente y al lenguaje en esa relación de determinación

Hasta aquí he preparando el campo, el contexto con el que se encuentra Freud, el contexto conceptual respecto de estas consideraciones del cuerpo y de sus relaciones con esas otras instancias que producen una interafectación.

Para rastrear las versiones del cuerpo en el contexto freudiano, voy a tomar brevemente el recorrido histórico de las distintas concepciones antes de Freud que efectúa Jean Starobinsky en el capítulo *Breve historia de la conciencia del cuerpo* de su libro titulado *Razones del cuerpo.*

Antes de detenerse en el contexto freudiano emprende una mirada hacia atrás pasando por la antigüedad de los cirenaicos y su versión del tacto interno como modo de percepción de las sensaciones corporales. Luego por Aristóteles y su versión del contacto del sentido interno con el externo por el sentido común, para detenerse en la teoría de los humores de Galeno, en tanto estos pueden modificar las actividades del alma. Podemos conjeturar que ya desde allí quedaba planteada la afectación organismo-alma.

Pasa luego por el *Tratado de las pasiones del alma* de Aristóteles para subrayar lo que ya destacamos anteriormente respecto de las fuentes de la percepción. Enfatiza allí que Descartes clasifica las actividades sensoriales en tres zonas particulares: el cuerpo, el mundo exterior y la conciencia.

El alma percibe, el mundo exterior -sensación externa -, la conciencia -estado intelectual-, y al cuerpo - cenestesia

En función de lo planteado respecto de la interafectación cuerpo-alma de la antigüedad y los distintos nombres que fue cobrando luego, destacaré en punto en el que se detiene, que es el de la percepción interna del propio cuerpo, es decir la llamada *cenestesia.* Da una definición que me pareció bastante precisa de la cenestesia como la noticia o la información que al alma le llega del cuerpo, es decir que la cenestesia informa al alma del estado del cuerpo

La pregunta es ¿de qué manera recibe la psicopatología del contexto freudiano, esta manera de vincular al cuerpo con el alma?

En ese capítulo hace un recorrido rápido por los distintos psiquiatras de la época del siglo XIX y principios del siglo XX a partir de la manera que cada uno retoma e interpreta estas relaciones históricas cuerpo-alma y los distintos esquemas psicopatológicos que desprenden de allí.

En el contexto de la noción de sensaciones internas de Cabanis en 1800, surge en Jahann Reil en 1794 por primera vez la palabra cenestesia. Reil a través de su discípulo Hümner recoge la tripartición cartesiana destacando la percepción del propio estado corporal, al que llama *cenestesia*, por el cual el alma es informada del estado del cuerpo

Esta tripartición la retoma Carl Wernike en los años 1900 aproximadamente al proponer un modelo de la vida psíquica en la que entrarían en juego una *alopsique* (en relación a los objetos externos), una *somatopsique* (en relación con la existencia corporal) y una *autopsique* (en relación con su propio sistema de representaciones). Esta distinción funcional forma la base de una clasificación patológica.

Reil no tiene en cuenta solamente las modificaciones de la cenestesia en las enfermedades generales, además admite que existen enfermedades idiopáticas de la cenestesia. Sostiene que hay casos en los que la afección mórbida se limita al aparato nervioso encargado de transmitir la información somática sin que haya lesión de los órganos. Hay una distorsión que falsea el mensaje que advierte al cerebro del estado somático. Tal es así que incluyó en la nosología psiquiátrica una clase de afecciones caracterizadas por un trastorno primitivo de la representación corporal.

La cenestesia, bien acogida por la reflexión romántica, fue considerada como la fuente de toda vida psíquica en la medida en la que esta se constituye a partir de las aferencias sensoriales.

Este "imperialismo de la cenestesia", es confirmado por Ribot quien llegó a sostener en *Las enfermedades de la personalidad* que "*toda nuestra personalidad descansa por entero en los mensajes, en parte inconscientes, procedentes de la vida corporal*".

Para Ribot la personalidad es una consecuencia de los "estados corporales" estableciendo así una psicopatología de la cenestesia.

Jean Starobinsky recoge un pasaje de Ribot en donde subraya: *". si admitimos que las sensaciones orgánicas procedentes de todos los tejidos , de todos los órganos, de todos los estados del cuerpo están representados en un sensorium y si la personalidad física no es más que su conjunto se deduce que tiene que variar con ellos y como ellos".*

Sollier, siguiendo a Ribot, propondrá una interpretación de la histeria como el resultado de las alteraciones de la cenestesia

Por último ve voy a detener en el autor más relevante, en función de lo que estoy considerando, no solo porque destierra la dictadura de la cenestesia, sino además porque introduce una insuficiencia de la

respuesta verbal en la causa de la psicopatología. Se trata de Charles Blondel, quien influenciado por Durkheim en el campo de la sociología y Bergson en el de la filosofía, introduce en *La conciencia mórbida* la idea de que el factor mórbido, lejos de localizarse en las alteraciones de la cenestesia, debemos localizarlo en la *"insuficiencia de la respuesta verbal a las percepciones corporales"*, respuestas que se elaboran por medio de las herramientas que el individuo ha recibido de la sociedad.

Desde Blondel esas dificultades para percibir las sensaciones internas, ya no serían el resultado de una perturbación de la comunicación de la cenestesia, sino una dificultad que reside por entero en la insuficiencia de la respuesta verbal a las percepciones corporales.

Habría un déficit en la simbolización de la sensación, una insuficiente respuesta verbal en la causa del estado mórbido.

Es muy distinto plantear que la afección corporal está causada por un déficit en la información que al cerebro le llega de los órganos, que decir que es por un déficit del lenguaje. Esto implica comenzar a pensar otro orden de causalidad que no sea la orgánica. Me pareció interesante porque vincula, algo que parecería específico del psicoanálisis, al organismo con el lenguaje. Esta relación la retomará Freud en las relaciones del cuerpo con lo que llamará inicialmente representaciones mentales, y que luego Lacan llamará significante. En este camino de interafectación, es una novedad introducir un déficit en el lenguaje en la causa de un estrado mórbido del cuerpo.

**3 - El cuerpo en Freud**

En el campo del psicoanálisis, Freud opone al imperio de la cenestesia, al imperio de los estímulos orgánicos, una operación de lenguaje. Hay dos lugares en donde a mi modo de ver comienza a plantear su posición. Uno es en la *Interpretación de los sueños*, en el apartado *Material y fuentes de los sueños* y otro en *Tratamiento psíquico tratamiento del alma* en donde identifica tratamiento del alma a tratamiento por la palabra, de lo que fue afectado por la palabra. Es decir que lo que la palabra afecta debe ser "tratado - desafectado- por la palabra". Esto lo retoma en un artículo, que es una conferencia que dictó bajo el título *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*

Freud en *Material y fuente de los sueños* desestima las tesis de Ribot según la cual los sueños son suscitados por sensaciones orgánicas asignándole a cada órgano una parte correspondiente en las representaciones de los sueños. Freud no niega que las impresiones somáticas participen en la producción del sueño, pero se opone a que solo sea explicado por una teoría fisiológica. Afirma en *Las fuentes somáticas del sueño*, y en esto quiero detenerme, que el sueño es una elaboración interpretativa y que nuestra atención científica debe fijarse allí, es decir detenerse en el acto de interpretación llevado a cabo por el soñante. Enfatiza la actividad interpretante del soñante introduciendo una operación de lenguaje

Freud no niega el factor somático pero dirá que el psicoanálisis no va por allí, lo que él va a enfatizar es la interpretación, se va a detener en la hipótesis de que el sueño es una interpretación y no el resultado de la afección de los órganos.

En una biografía de Freud que se llama "*Freud el hombre y su causa*" de Ronald Clark, de editorial Sudamericana, se puede leer allí la manera en la que Freud se va desplazando de la versión médica de concebir al cuerpo, a lo que sería su versión psicoanalítica, como se va conduciendo de la medicina al psicoanálisis a partir de considerar un nuevo orden de causalidad para las afecciones corporales.

En el artículo *Tratamiento psíquico tratamiento del alma,* Freud empieza sosteniendo, en oposición a las consideraciones de la medicina, que si uno dice "tratamiento psíquico tratamiento del alma" está afirmando que tratamiento psíquico es tratamiento del alma, y agrega que es un tratamiento del alma por la palabra. Dice desde el comienzo que la palabra es el instrumento esencial del tratamiento anímico.

¿Por qué es importante esto? Porque hay todo una rectificación de la teoría de la causalidad de los síntomas. La causa de los síntomas no es una afección de órganos sino que siempre en el origen hay una palabra oída por el sujeto (esto lo describirá más en detalle en el artículo *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*.) Es decir, y esto es lo que me parece importante destacar, que hay una solidaridad entre la teoría de la causa y la terapéutica. Si la afección es provocada por la palabra, la causa psíquica

dice Freud, la desafectación -cura- también debe ser ocasionada por la palabra. Hay en la causa una palabra oída y en la cura una palabra proferida, de allí la idea de que *Tratamiento psíquico, tratamiento del alma*, es el tratamiento por la palabra

Esta forma diferente de considerar la causa del síntoma establece una nueva manera de concebir un tratamiento, ya que si la causa es la palabra, la reducción también es por la palabra

Se trata de una causa orgánica para los síntomas del cuerpo que además afectan al alma. Afirma Freud que los médicos de formación científica comenzaron a brindarle valor al tratamiento anímico luego de muchos años de influencia de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Concebían que todos los progresos concernieran a lo corporal del hombre, así los médicos ya no influenciados por esta filosofía, restringieron su interés a lo corporal y dejaron que los filósofos, a quienes despreciaban, se ocuparan de lo anímico.

En la actualidad afirma Freud en ese entonces, finales de siglo, las relaciones entre lo corporal y lo anímico es de acción recíproca. Se trata de una interafectación

El problema que Freud encuentra es ocasionado ante la dificultad de encontrar una causa orgánica para la afectación de un síntoma orgánico, es decir cuando a una parálisis o a un trastorno motor no se le encuentra la afección orgánica que la provocaría. Afirma Freud que en algunos de estos enfermos los signos patológicos no provienen sino de "*un influjo de su vida anímica sobre el cuerpo".* Se trata de una perturbación anímica que afecta a lo corporal, es decir que en la base de los síntomas hay un hueco en relación a la causalidad orgánica.

A estas enfermedades, a estos síntomas a los que no se les encuentran una causa orgánica la medicina los empezó a llamar estados de nerviosidad, enfermedades funcionales o nerviosas, antecedentes de lo que serían las neurosis histéricas para Freud.

De acuerdo a esta referencia, esta afectación unilateral del cuerpo al alma hay que problematizarla porque ahora también se trata de una afectación del alma sobre el cuerpo.

Lo que quiero destacar de este vuelco freudiano en la relación que entre lo anímico y el cuerpo orgánico que se pone en juego en el síntoma, es la introducción del poder de la palabra en la producción y en la eliminación de los síntomas corporales. La manera en la que el ensalmo de la palabra puede ocasionar y eliminar síntomas corporales. No hay que olvidar que al comienzo Freud llamó a este método la cura por la palabra "Talking cure". De este empeño surge para Freud su nuevo método terapéutico, es decir que cambia la causa, cambia la terapéutica y su instrumento. La palabra como ensalmo enferma y cura. Hay una frase de Freud que me pareció muy precisa, cuando hablando de la producción de los síntomas por el efecto de la palabra, dice "*la obediencia corporal a la palabra",* es decir que la palabra incorporada (in-corpe) enferma y la deyectada (proferida) cura.

Este esquema es muy simple y podría problematizarse, pero lo que quiero destacar es la manera en la que Freud desprende un método terapéutico a partir de un cambio en la etiología de los síntomas: es decir que ese vuelco en la relación de afectación entre lo anímico (que comenzamos a vincular a la palabra) y el cuerpo, instala una nueva terapéutica en los orígenes del psicoanálisis.

En *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos,* conferencia dictada en 1888, Freud, en el contexto teórico de la relación trauma-síntoma, queriendo demostrar la existencia de un trauma en la causa del síntoma, comenta los resultados de los experimentos posthipnóticos en los que se ponían de manifiesto la posibilidad de producir artificialmente un síntoma. Toma la herencia de Charcot en este tema, cuando intentaba reproducir artificialmente las parálisis de sus enfermos, afirmando que para que esto sea posible es necesario un enfermo histérico, la condición de la hipnosis y el recurso a la sugestión. Cuenta Freud que Charcot ponía en hipnosis a uno de esos enfermos, les daba un golpe en el brazo y el brazo se caía y quedaba paralizado mostrando exactamente los mismos síntomas que en una parálisis traumática espontanea. Pero lo interesante de esto es que Freud afirma que ese golpe puede ir sustituido por una *sugestión verbal* directa diciendo...*"tu brazo está paralizado..."*

Lo que concluye es que si el trauma en la causa puede ser sustituido artificialmente por la sugestión verbal, ello nos haría suponer que también en la parálisis traumática espontanea una sugestión por la palabra ha provocado semejante síntoma, es decir que el trauma sería equiparable a una sugestión verbal.

El experimento hipnótico nos enseña que en la relación causal entre el cuerpo y lo anímico, se introduce otro orden de causalidad: *el síntoma es el efecto de la palabra oída, es decir que se trata de una sugestión verbal en la base de formación de los síntomas corporales.* Cambia la relación de afectación ya que el cuerpo no es más el afectante de la psiquis, sino lo afectado por la palabra

La novedad que nos trae Freud sobre este tema, es la introducción de la palabra en la formación de los síntomas, en la causación de los síntomas corporales.

**Notas**

(*) Escrito a partir del curso Breve *El cuerpo en psicoanálisis,* dictado *en la Asociación de Psicoanálisis de La Plata* (www.aplp.org.ar), junto a Leticia García, con el asesoramiento de Enrique Acuña. El curso completo ha sido publicado en formato de cuadernillo bajo el título *Los cuerpos del psicoanálisis.*

**Bibliografía**

-Acuña Enrique, *Lecturas del seminario La transferencia.* Curso anual. Asociación de Psicoanálisis de La Plata. Año 2003.

-Aristóteles, *Acerca del alma,* Editorial Gredos, 1994.

-Assoun Paul Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*. Nueva Visión

-Clark, Ronald, *Freud-el hombre y su causa-,* Editorial Sudamericana.

-Descartes R,

- *Tratado de las pasiones del alma,* Obras maestras.1985.
- *Meditaciones metafísicas,* Aguilar, 1982.

-Freud S,

- *Tratamiento psíquico, tratamiento del alma,* Amorrortu Tomo I.
- *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis orgánicas e histéricas*. Amorrortu. Tomo I.
- *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*, Amorrortu Tomo II.

-García Germán, *Actualidad de las neurosis actuales*. Estudios de Psicosomática 1. Atuel

-Lacan, Jacques

- *El Seminario. Libro 20, Aun.* Paidós
- *Psicoanálisis y medicina* en *Intervenciones y Textos 1*. Manantial
- *El estadio del espejo*. Escritos 1. Siglo XXI.
- *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache.* Escritos 1. Siglo XXI.
- *Proposición del 9 de octubre sobre el analista de la escuela* en *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Manantial.

-Miller J-A

- *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo.* Ediciones Diva

- *Psicoterapia y psicoanálisis.* Revista Freudiana Nº 10.

-Rovaletti, M.L *Corporalidad-la problemática del cuerpo en el pensamiento actual.* Editorial Lugar.

-Starobinsky Jean *Razones del cuerpo*. Editorial Cuatro. Madrid

# De goces y escrituras

**Stella Maris Cao**

*"Porque en cuanto te diviso un instante,*
*no me es ya posible articular una palabra..."*
*Safo*

A pesar de los torrentes de tinta vertidos acerca del fenómeno místico, tanta *literatura* sólo muestra lo difícil que resulta hablar de él. A menudo asociado a una serie de manifestaciones (visiones, levitaciones, estigmas), queda pobremente definido, podríamos decir, como un "síndrome": esto es, un conjunto de signos y síntomas que no son sino epifenómenos de una experiencia anclada en la radical singularidad de lo subjetivo.

Nos proponemos, entonces, pensar algunos aspectos de la experiencia mística desde el psicoanálisis. Para ello, consideramos oportuno, casi como una digresión, hacer una breve referencia al goce femenino, para luego intentar ponerlo en paralelo con el goce místico.

Finalmente, procuraremos un acercamiento a la compleja articulación entre goce y escritura, haciendo foco en la obra de San Juan de la Cruz y cuestionándonos de qué manera la producción poética podría operar allí como metabolismo de goce.

## El goce femenino: Tiresias sabía

El mito de Tiresias —presentado por Ovidio y luego retomado por Lacan en *"El atolondradicho"* — nos refiere que, al ser interrogado por Zeus para zanjar una disputa con su esposa Hera, el anciano ciego enunció que, en el encuentro amoroso, las mujeres gozan mucho más que los hombres.

De todas formas, *"hablar de goce femenino"* resulta una expresión en sí misma contradictoria, ya que éste se pondera como aquél del que las mujeres nada pueden decir. ¿Qué puede el psicoanálisis, entonces, aportar sobre algo que es inefable?

En principio, sabemos que esta expresión alude a una modalidad del goce en relación a la falta en el Otro que habla en el lugar del lenguaje; *"en el lugar en que se articulan palabra y lenguaje, la última palabra sobre el amor faltará"* [1].

Lacan se refiere a este goce como un goce *suplementario*: si el complemento es aquello que falta para la unidad, el suplemento es, en cambio, un "más allá", un *encore*. *Encore une jouissance, une jouissance en-corps:* la homofonía nos remite al cuerpo habitado por un goce más allá de lo uno, más allá del goce fálico.

En tanto no hay universal femenino (*La* mujer), podríamos decir que cada mujer está regulada fálicamente $(\exists x \overline{\Phi} x)$ pero "no toda" $(\overline{\forall} x \Phi x)$. Este ser "no toda" fálica la faculta para Otro goce, que se inscribiría en el vector $\mathcal{L}$ - > S($\mathcal{A}$).

Obviamente, el término "mujer" no refiere aquí al sexo biológico, sino a un particular posicionamiento simbólico en relación al Otro: posición inherente a la posibilidad de un goce abisal, sin límites y sin palabras.

## El goce místico

*"Mística: la oscura autopercepción*
*del reino exterior al yo, al ello."*

*S. Freud*

Lacan homologa goce femenino y goce místico, al punto de preguntarse: *"¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?"* [2].

¿Por qué no? ¿Y por qué, entonces, no confrontar el goce místico con el femenino, en busca de ciertas convergencias fundamentales?

1. En primer término, sabemos que *"lo místico es aquello que no es decible"* [3]. La inefabilidad de lo místico, su indecibilidad, constituye su atributo radical, ya expresado en la etimología de la palabra.

Algo de la dimensión del misterio, de lo inexplicable, de lo que no puede ser dicho, se presenta a la experiencia del místico y lo inunda. San Juan, en el prólogo a la *"Llama de amor viva"*, alude a *"cosas tan interiores y espirituales, para las cuales comúnmente falta lenguaje (porque lo espiritual* ***excede al sentido****)"...* Y en el prólogo a la *"Subida..."*: *"Sólo el que por ello pasa* ***lo sabrá sentir, mas no decir****."*

2. Además, podríamos decir que el místico se ubica en una posición pasiva. Es cierto que ha debido atravesar primero la "noche activa" de purificación del alma (*ascesis*), pero ésta no es condición suficiente de la unión mística, la cual, más allá de todo esfuerzo humano, es don gratuito de Dios. Un don que se hace encarnadura de goce: *"El Verbo se hizo carne"* [4].

El lugar del místico es receptivo; su actitud es de ofrenda, silencio, anonadamiento; de *kenosis* (vaciamiento) que le permite ser inhabitado por la divinidad. Señala San Juan de la Cruz: *"Los bienes inmensos de Dios no caben sino en corazón vacío y solitario"*[5].

3. En la experiencia mística observamos, por lo demás, ese estilo que Lacan refiere como "*erotomaníaco*" y que sería propio de la posición sexuada femenina. No se trata tan solo de la certeza del amor, sino de la certeza de la palabra de amor. Eric Laurent cita a Clérambault cuando éste afirma que *"en la patología erotomaníaca todo se vuelve palabra del ser amado, todo hace signo de la palabra del ser amado. Y es de eso que el sujeto sufre..."* [6]

En San Juan de la Cruz esto aparece bellamente señalado e n el *Cántico Espiritual*:

*"Y todos cuantos vagan*
*de ti me van mil gracias refiriendo,*
*y todos más me llagan*
*y déjame muriendo*
*un no sé qué que quedan balbuciendo."* [7]

4. En fin, podríamos afirmar que la experiencia mística se postula, de alguna manera, como relación al saber; o mejor, a un punto de falta en el saber. No se trata en ella del saber conceptual de la fe, sino más bien de una captación oscura de Dios *per viam negationis*, una intuición más allá de la representación, visión de Dios como amor [8].

En efecto, el poema de San Juan que emplea como *ritornello "Toda sciencia trascendiendo"* es una suerte de contrapunto paradojal sobre el saber: nos habla así de *"el espíritu dotado de un entender no entendido",* y afirma de los sabios *"que no llega su saber a no entender entendiendo"*...

Tal vez esto puede articularse a lo que dice Lacan:

*"El sujeto puede llegar a* S(Ⱥ) *sólo luego de haber hecho la experiencia de la desposesión de su pensamiento, de la desposesión total de su pensamiento."*[9]

Escuchemos a San Juan de la Cruz (*Subida):*

*"Para venir a gustarlo todo,*
*no quieras tener gusto en nada; (...)*
*para venir a saberlo todo,*
*no quieras saber algo en nada; (...)*

*para venir a lo que no sabes,*
*has de ir por donde no sabes."* 10

Hay entonces por lo menos dos modos del silencio en la experiencia mística: el primero, que opera a la manera de una desposesión, de un acallamiento (*taceo*) de las voces interiores, de un vaciamiento, transitado para acceder al segundo silencio, más radical, el del encuentro con lo inefable (*sileo*).

Para arribar al culmen de la unión con Dios, el místico se va liberando de las amarras del mundo, pero no a la manera de un repliegue narcisista. El Otro goce le implica salir "fuera de sí" (*éx-tasis*); podríamos decir incluso que lo *"en-tu-siasma"*, lo abisma en Dios (según una significación arcaica de la palabra entusiasmo); al revés del goce del Otro en la psicosis, que es correlativo de un movimiento libidinal contrario, de *"en-si-mismamiento".*

## La escritura del goce

San Juan de la Cruz, Schreber: dos escrituras paradigmáticas que refieren una cita con lo divino y un encuentro con lo real. Dos estatutos del goce no reglado por el falo. ¿Cómo pensar la diferencia?

Ya tempranamente Lacan, en el Seminario sobre *"Las Psicosis"*, será contundente al señalar que Schreber es *"escritor más no poeta. Schreber no nos introduce a una nueva dimensión de la experiencia. Hay poesía cada vez que un escrito nos introduce en un mundo diferente al nuestro, y dándonos la presencia de un ser, de determinada relación fundamental, lo hace nuestro también. La poesía hace que no podamos dudar de la autenticidad de la experiencia de San Juan de la Cruz, ni de Proust, ni de Gérard de Nerval. La poesía es creación de un sujeto que asume un nuevo orden de relación simbólica con el mundo. No hay nada parecido en las* Memorias *de Schreber"*. 11

En *"Función y Campo..."* hará referencia al lenguaje poético, señalando que en él, el valor informativo de la palabra resulta desbordado por su alcance evocativo: una suerte de "medio decir ", un "*decir al lado*" 12. Esto permite trazar una primera distinción entre la escritura de Schreber y la de San Juan: es justamente la poesía lo que nos hace advertir en este último un "nuevo orden de relación simbólica" del sujeto, mientras que el testimonio de Schreber, en este sentido y como señala Lacan también en el Seminario 3, se halla absolutamente objetivado.

Tiempo más tarde, Lacan abordará las múltiples perspectivas de la relación entre significante y goce. Al respecto, sabemos que el significante produce efectos de significación; pero al mismo tiempo, tomado en su pura "materialidad" y considerado fuera del campo de la producción de significación, el significante deviene letra. Letra que, señala Miller, se escribe (*s'écrit*), no se clama (*s'écrie*) 13. Letra que se constituye en el litoral entre saber y goce.

Si es cierto, entonces, que la letra *"dibuja el borde del agujero en el saber"* y que la escritura articula este saber formalmente, permitiendo entonces cernir lo real, bordearlo, contornearlo, no resulta extraño pensar la escritura del místico como posibilidad de metabolizar el goce relativo a su experiencia 14.

Metabolismo: *"Nombre dado a la totalidad de los procesos químicos desarrollados en todo organismo viviente"* 15. ¿Cómo se metaboliza el goce a través del significante? Podemos pensar dos procesos: por una parte, la primera operación metabólica sobre el goce reside lo que Lacan tempranamente referiría como *"la combinación de la vida con el átomo cero del signo"*16, que da lugar a la extracción de goce del cuerpo y el advenimiento del *parlêtre*, el hablante-ser.

Pero además, tiempo después, en el Seminario 18, Lacan señalará que *"La escritura, la letra, es en lo real, y el significante en lo simbólico"*. Esta distinción funda-mental le permitirá proponer una rearticulación del goce a través de la letra: *"La escritura da huesos a todos los goces que, por el discurso, resultan abrirse al ser hablante"* 17. Y más tarde: *"Si el significante [...] está desprovisto de sentido, es que el significante, todo lo que resta, viene a proponerse como interviniendo en ese goce."*18

## Los recursos del goce

*Saber que no se escribe para el otro, [...]*
*que es precisamente* ahí donde no estás:
*tal es el comienzo de la escritura.* 19

*R. Barthes*

Nos preguntamos: ¿toda escritura es *escritura de goce*? ¿Se escribe para los otros? ¿Se escribe para el Otro?

Si en la prosa de San Juan de la Cruz observamos el intento de ordenar, sistematizar, graduar y sobre todo "eclesializar" — esto es, socializar y en cierto modo *normalizar*— su experiencia remitiéndola a la fe y a la doctrina, la poesía parece operar de un modo diverso, casi antagónico. Allí el lector intuye la singularidad del goce, accediendo a un lugar privilegiado para la circunvalación de lo real, a través del juego de recursos literarios que permiten al místico presentificar, si bien oscuramente y como a contraluz, la dimensión de lo indecible.

Ya Roman Jakobson hacía referencia a la función poética del lenguaje en tanto atinente al mensaje que se alude a sí mismo; esta suerte de bucle, de retorno recursivo sobre sí, produce un efecto multiplicador de la resonancia metonímica de la palabra y de su poder evocativo.

Es admirable en San Juan el uso de recursos literarios, pensados en su dimensión de recursos de la *letra*, artificios del goce para insinuarse en los recovecos del sentido. Haremos brevemente referencia a dos de ellos.

1. Las **aliteraciones**, por una parte, se encuentran bellamente presentes en la poesía sanjuanina:

*"Un no sé qué que quedan balbuciendo."*

*"El silbo de los aires amorosos."*

¿No es aquí convocado el lector a experimentar él también la vacilación trepidante del murmullo o el sonido sibilante de la brisa? Lo que se hace escuchar es un real silencioso (*a-literado*) más allá de lo que se dice en el sentido, en los entresijos de la contigüidad metonímica.

Una mención particular merece, a mi entender y en este contexto, el empleo de la paradoja. Sin dudas, un tema caro a Lacan, quien en el seminario XV homologará la paradoja russelliana del catálogo de todos los catálogos, el "yo miento" de Epiménides y la no-relación sexual, señalando que son del mismo orden 20.

En *El Atolondradicho,* además, alude a las tres formas del equívoco como modalidad de interpretación: el equívoco homofónico, el gramatical y el lógico. Este último hace referencia justamente a las paradojas presentes en la lógica, en tanto índices *"de la sutura imposible del sujeto"* 21.

Sabemos que, clínicamente, la paradoja es uno de los modos de intervenir a través de lo simbólico en lo real, y que esto es así porque los *impasses* lógicos del discurso *"valen como reales"* 22.

Lacan lo enuncia en otras palabras cuando dice que *"Lo real no puede inscribirse sino como un impasse de la formalización"* 23. Un impasse es un atasco, un callejón sin salida, una *a-poría*. La paradoja se conforma entonces alrededor de ese punto de indecidibilidad o de inconsistencia que muestra la incompletud de la estructura: en torno de S(Ⱥ).

Volvemos entonces al comienzo: decir *"La mujer"* —y decir su goce— es una paradoja.

2. En la poesía, la paradoja aparece a menudo bajo la forma del **oxímoron**. Este, al producir un efecto de sinsentido y haciéndole al mismo tiempo de marco y de borde, permite que lo que no puede ser dicho sea

evocado, al dejar que algo de lo real del goce quede como "entre-dicho". Y esto, porque *"el goce" [...]* —señala Lacan— "*no puede decirse sino entre líneas"* [24].

Así, San Juan hablará de *"la música callada, la soledad sonora"* [25] y del *"cauterio suave"* y la *"regalada llaga"* [26] para intentar dar cuenta del desposorio místico entre el alma y el Esposo.

*"Y el resto...* —como dijera Hamlet antes de su encuentro definitivo con lo real, con lo imposible de la muerte propia— *es silencio."* [27]

**Notas**

1 Laurent, E., *La disparidad en el amor.*

2 Lacan, J., Sem. XX, *Encore*.

3 Lacan, J., Sem. XVIII, *De un discurso que no sería de apariencia.*

4 Cf. Juan 1, 14.

5 S. Juan de la Cruz, *Carta a M. Leonor de S. Gabriel.*

6 Laurent, E., *La disparidad en el amor.*

7 S. Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual* .

8 de Fiores, S; Goffi, T., *Nuevo diccionario de Espiritualidad*, Ed. Paulinas, 3a ed., 1983.

9 Lacan, J., Sem. XXIV, *Lo no sabido...*

10 S. Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*.

11 Lacan, J., *Seminario 3*.

12 Miller, J-A., "El escrito en la palabra", en *El lenguaje, aparato del goce.*

13 Cf. Miller, J-A., *Los signos del goce***,** p. 280.

14 Cf. Salamone, L. D., *Goce y escritura en San Juan de la Cruz.*

15 *Manual Sopena, Diccionario Enciclopédico Ilustrado*.

16 Lacan, *La dirección de la cura...*

17 Lacan, J., Sem. XVIII.

18 Lacan, J., Sem. XXII, *RSI.*

19 Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso,* pág. 122.

20 Lacan, J., Sem. XV, *El acto psicoanalítico.*

21 Soler, C., *El decir del analista*.

22 Soler, C., op. cit.

23 Lacan, J., Sem. XX, *Encore.*

24 Lacan, J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano,* pág. 801.

25 S. Juan de la Cruz, *Canciones entre el alma y el esposo.*

26 S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva.*

27 Shakespeare, W., *Hamlet*.

# A linguagem de órgão esquizofrênica e o problema da significação na metapsicologia freudiana

**Fatima Caropreso - Richard Theisen Simanke**

### *1. Introdução*

Pode-se dizer que a relação entre corpo e linguagem é um problema rigorosamente inaugural na psicanálise freudiana, a partir do momento em que Freud se pergunta como e por que um tratamento verbal pode ser efetivo na cura de sintomas somáticos tais como os que se apresentam na histeria. Na medida em que essa cura passa essencialmente pela elucidação do sentido desses sintomas, o problema da significação se acrescenta naturalmente àquele das relações entre corpo e linguagem na teoria freudiana. Talvez uma das expressões utilizadas por Freud que ilustre de forma mais exemplar essa relação é a de "linguagem de órgão" (**Organsprache**), empregada em 1915 para descrever uma das características mais chamativas da linguagem esquizofrênica, a saber, sua referência direta e imediata ao corpo e às sensações que dele provêm. De fato, no artigo metapsicológico **O Inconsciente** (Freud 1915), Freud apresenta a hipótese de que o "sistema inconsciente" é constituído pelas representações que nunca foram ou que, devido à repressão, deixaram de ser associadas a palavras. Tais representações são chamadas de "representações de coisa" (**Sachvorstellungen**). O pré-consciente seria constituído pelas "representações de objeto" (**Objektvorstellungen**), as quais consistiriam nas representações de coisa associadas às "representações de palavra" (**Wortvorstellungen**) correspondentes. Freud caracteriza, a partir disso, a linguagem esquizofrênica como uma linguagem em que o vínculo com as representações de coisa está ausente e, além disso, como uma linguagem que se refere predominantemente ao corporal. Nesse texto de 1915, no entanto, ele não esclarece qual seria a relação entre essas duas características da alteração de linguagem presente na esquizofrenia. O objetivo deste artigo é mostrar que algumas hipóteses apresentadas por Freud em dois de seus primeiros textos, **Sobre a concepção das afasias** (Freud 1891) *e* **Projeto de uma psicologia** (Freud 1895/1950), tornam mais compreensível essa relação e nos permitem compreender que, na verdade, a alteração da linguagem na esquizofrenia consiste em uma retomada do significado originário das palavras. A partir disso, pode-se verificar como certas concepções iniciais de Freud sobre o problema da significação em geral – e sobre as significações da linguagem em particular – se fazem presentes e estão pressupostas nas explicações das características de certos fenômenos patológicos fornecidas a partir de elaborações metapsicológicas mais tardias. Seria possível ilustrar, assim, o modo como, em Freud, a reflexão metapsicológica fundamenta a abordagem clínica e como esta última, por sua vez, pode justificar a primeira, na medida em que demonstra a sua aplicabilidade na elucidação de mecanismos psicológicos específicos.

### *2. A alteração da linguagem na esquizofrenia*

Ao longo dos artigos metapsicológicos de 1915, Freud se pergunta, em diversos momentos, sobre em que consistiria afinal a diferenciação entre uma representação consciente e uma inconsciente e sobre o que acontece efetivamente quando uma representação passa de um estado a outro; pergunta-se, enfim, se esta corresponderia a uma distinção "tópica" – isto é, se haveria duas inscrições de uma mesma representação em dois lugares psíquicos distintos – ou se corresponderia a uma distinção "funcional", o que significaria que tal diferenciação corresponde a dois modos de ocupação diferentes de uma mesma representação. Ele tende, em algumas passagens, a aderir a essa segunda hipótese, mas acaba optando definitivamente por uma terceira, na última seção do artigo metapsicológico sobre o inconsciente. Essa terceira hipótese, na verdade, não exclui a segunda – a da distinção funcional –, mas a complementa e especifica. Nesse texto, ele conclui, a partir da observação das neuroses narcísicas (2) , que, enquanto a representação de objeto consciente abrange a representação de coisa mais a representação de palavra correspondente, a representação inconsciente se restringe apenas à representação de coisa. Diz Freud:

> *"(...) acreditamos saber agora onde reside a diferença entre uma representação consciente e uma inconsciente. Elas não são, como acreditávamos, diversas transcrições do mesmo conteúdo em lugares psíquicos diferentes, nem diversos estados funcionais de ocupação no mesmo lugar; a representação consciente abrange a representação de coisa mais a representação de palavra correspondente, e a inconsciente é a representação de coisa somente. O sistema Icc contém as ocupações de coisa dos objetos, que são as ocupações de coisa primárias e genuínas; o sistema*

*Prcc nasce quando essa representação de coisa é sobre-ocupada pelo enlace com as representações de palavra que lhe correspondem". (Freud 1915, p.160)*

Segundo Freud, essa sobre-ocupação da representação de coisa, decorrente da associação desta última com a palavra, é que faria com que a excitação em estado livre fosse ligada, levando assim à substituição do processo primário pelo secundário. Por isso, as representações de coisa que não fossem associadas a palavras permaneceriam insuscetíveis de se tornarem conscientes e continuariam regidas pelo processo primário, enquanto aquelas que fossem associadas a palavras se tornariam suscetíveis de consciência e passariam a integrar os processos psíquicos secundários. As primeiras constituiriam o sistema inconsciente, e as segundas, junto com as palavras a elas associadas, constituiriam o sistema pré-consciente. A distinção entre representações pré-conscientes e inconscientes seria, portanto, uma distinção entre dois modos de ocupação de uma mesma representação, uma vez que a representação de coisa, ao ser sobre-ocupada pela palavra – ou seja, ao ter sua excitação ligada – passaria a fazer parte do pré-consciente. Mas ela não se limitaria a isso, pois a representação pré-consciente possuiria um componente a mais que a inconsciente: a representação de palavra. Essa hipótese de que é a associação com a palavra que torna possível a consciência de uma representação já estava presente no **Projeto de uma psicologia** (Freud 1895/1950) e no capítulo sétimo de **A interpretação dos sonhos** (Freud 1900). Desde aquele primeiro texto, já era possível inferir que as representações insuscetíveis de consciência são aquelas que não chegam a ser associadas a palavras ou que, devido à repressão, têm o seu vínculo com a palavra bloqueado. Em **O Inconsciente**, Freud estaria apenas reapresentando essa hipótese de forma mais explícita.

Com esses elementos, Freud formula uma explicação metapsicológica para a alteração da linguagem na esquizofrenia, na última parte do artigo metapsicológico sobre o inconsciente. Na fase inicial desta patologia, haveria uma retirada da ocupação tanto das representações de objeto conscientes e pré-conscientes como das representações de coisa inconscientes (ao contrário da repressão que atua na neurose, a qual atinge apenas o vínculo entre a representação de coisa e a representação de palavra). Os sistemas inconsciente e pré-consciente seriam ambos desocupados em tudo que dissesse respeito ao campo dos objetos, e a ocupação retirada seria direcionada ao eu, o que teria como conseqüência a restauração de um estado de narcisismo primitivo. Numa segunda etapa da doença, o eu se esforçaria em retomar as ocupações de objeto e o faria ocupando primeiramente as representações de palavra para, por meio destas, tentar alcançar novamente as representações de coisa. Quando se trata da esquizofrenia, nessa fase da doença em que as representações de palavra estariam ocupadas, mas as representações de coisa não, a referência aos órgãos e às inervações corporais viria para primeiro plano na expressão da linguagem. Esta passaria a se referir, de forma muito mais incisiva e direta, ao corpo, se tornaria uma "*linguagem de órgão*" ou uma "*linguagem hipocondríaca*", como diz Freud. Além disso, na esquizofrenia, em vez da linguagem ser regida pelo processo secundário, como ocorre no funcionamento psíquico normal, ela estaria submetida ao processo psíquico primário, comportando-se, portanto, como uma representação de coisa. Em suma, as duas principais alterações da linguagem que caracterizam a esquizofrenia seriam a referência ao corpo próprio e a submissão ao processo psíquico primário.

Freud menciona o exemplo de um caso de esquizofrenia que lhe havia sido relatado pelo médico vienense Victor Tausk, no qual se manifesta claramente essa peculiaridade da linguagem esquizofrênica. Uma paciente de Tausk, levada a sua clínica após uma desavença com seu amante, se queixa: "*Os olhos não estão direitos, estão torcidos (**verdreht**)"* (1915, p.156). Em seguida, a própria paciente esclarece essa sua afirmação, expondo uma série de reprovações contra o amante: ele é um hipócrita, um simulador (**Augenverdreher**, literalmente, um **torcedor de olhos**), ele torceu os seus olhos e, agora, ela tem os olhos torcidos; esses já não são mais seus olhos, ela vê o mundo agora com outros olhos, etc. Transparece aí a ausência da ocupação das representações de coisa e a referência da linguagem ao corporal: a rejeição do objeto de amor se exprime, na linguagem, por uma série de recriminações que, por sua vez, dão a razão de ser das sensações corporais que se impõem à paciente. Mas a relação entre esses dois fatos não pode ser compreendida a partir desse texto de 1915: embora Freud procure relacionar essas alterações de linguagem à regressão narcísica que constitui o mecanismo da esquizofrenia, ele não dá nenhuma indicação de por que essa regressão deveria fazer do corpo a referência essencial da linguagem esquizofrênica; dito de outro modo, resta por elucidar a questão de por que a desocupação das representações de coisa inconscientes (as ocupações de objeto "originários e genuínos", como Freud os designa) deve conduzir à "linguagem de órgão " própria dessa afecção. Restaria por explicar ainda a relação entre esta e a ocupação regressiva e narcísica do eu, que constitui o mecanismo básico de toda a classe das neuroses narcísicas. Estas questões, no entanto, como já

mencionamos, parecem poder ser esclarecidas a partir de dois textos inaugurais do pensamento freudiano: **Sobre a concepção das afasias**, de 1891, e **Projeto de uma psicologia**, de 1895. Vejamos, então, o que Freud desenvolve nesses textos que nos permite compreender melhor a perturbação da linguagem na esquizofrenia e os demais problemas a ela relacionados.

### *3. A origem dos conceitos de representação de palavra e representação de objeto*

Em **Sobre a concepção das afasias** (Freud 1891), os conceitos de "representação de palavra" e "representação de objeto" (3) aparecem pela primeira vez na obra freudiana. Em seus textos posteriores, esses conceitos são retomados várias vezes, mas Freud não os define com a mesma minúcia com que o faz nesse trabalho. Em 1891, ele é levado a formular um conceito de representação que se distancia em vários aspectos daquele que predominava na psicologia e na neurologia da época. Em suma, o que Freud realiza é uma revisão crítica de algumas das principais hipóteses vigentes sobre a neurologia e a patologia da linguagem, a qual acaba implicando também em uma crítica das concepções psicológicas a elas subjacentes e na formulação de um novo conceito de representação, com o qual ele passa a operar a partir de então (4).

Segundo o que Freud propõe em 1891, toda representação seria o correlato psíquico de um processo cortical associativo, o qual corresponderia ao último estágio da reorganização da informação sensorial proveniente do mundo externo. Com essa hipótese, ele recusa a idéia, então predominante, de acordo com a qual a representação seria o correlato de um engrama ou de um conjunto de engramas corticais, os quais estariam contidos cada um em uma célula nervosa singular e seriam constituídos passivamente, a partir da projeção sobre o córtex da excitação sensorial que alcançasse a periferia do sistema nervoso. Freud formula a hipótese de que a excitação sensorial sofre uma série de reordenações sucessivas, ao longo do percurso que a conduziria da medula ao córtex, reordenações estas que seriam determinadas por fatores funcionais do sistema nervoso. No córtex, elas dariam origem a um processo associativo, e este processo seria o correlato neural de uma representação. Portanto, em vez de ser algo estático, uma cópia do mundo, a representação seria sempre o correspondente dinâmico deste, que o recria segundo os princípios de organização próprios à função nervosa.

Nesse texto sobre as afasias, Freud mantém a identificação do psíquico com o consciente; ele sustenta que o fisiológico e o psíquico são "concomitantes dependentes" – noção esta formulada pelo neurologista inglês Hughlings Jackson – e que todo evento psíquico é consciente. Dessa forma, tanto a representação de palavra como a representação de objeto seriam sempre conscientes. Mas em que consistiriam tais representações?

Segundo Freud, a representação de palavra consistiria em um complexo associativo constituído por elementos acústicos, visuais, quirocinestésicos e glossocinestésicos. A primeira imagem a se constituir seria a acústica; em seguida, a imagem glossocinestésica (da fala); depois, a visual e, por último, a quirocinestésica (da escrita). Todas as imagens se associariam à imagem acústica; por isso, todas a atividades da linguagem dependeriam, ao menos inicialmente, dessa imagem, que desempenharia uma função organizadora na gênese da representação de palavra. Essa hipótese sobre a representação de palavra, esclarece Freud, foi desenvolvida a partir da observação das formas como a linguagem se desintegra em decorrência de lesões orgânicas que afetam a área da linguagem no cérebro e das indicações que estas podem fornecer sobre o processo de aquisição das capacidades lingüísticas.

A representação de objeto – que, como dissemos, corresponde ao que é chamado de "representação de coisa" no artigo metapsicológico sobre o inconsciente – consistiria também em um complexo associativo, mas este complexo não seria composto apenas por representações acústicas, visuais e cinestésicas, como a representação de palavra; outros tipos de imagens (olfativas, táteis, etc.) poderiam integrá-lo. Além de ser constituída por uma variedade maior de elementos sensoriais, a representação de objeto, ao contrário da representação de palavra, consistiria num complexo associativo aberto, isto é, um complexo sempre capaz de receber o acréscimo de novos elementos. Uma vez que as imagens acústicas, visuais e cinestésicas de uma determinada palavra se constituíssem e se associassem, não poderia, segundo Freud, haver novos elementos a serem acrescentados àquela representação; dito de outro modo, novas representações de palavra poderiam constituir-se e associar-se às anteriores, mas não seria possível que percepções diferentes da mesma palavra viessem a ser experienciadas: é nesse sentido que Freud afirma que a palavra, ao contrário do objeto, forma um "complexo fechado". Já com relação à representação de um objeto específico, sempre haveria a possibilidade de que, por exemplo, percepções visuais de

diferentes ângulos e perfis ou percepções tácteis de suas diferentes partes fossem experienciadas e, assim, acrescentassem novos elementos à representação. Essa possibilidade permanente de vir a ter novas impressões sensoriais de um mesmo objeto é o que, segundo Freud, nos levaria a crer que os objetos externos existem independentes de nós. Freud apóia essa última hipótese nas concepções de Stuart Mill. Em sua monografia sobre as afasias, ele diz:

> *"A própria representação de objeto é também um complexo de associações composto por representações visuais, acústicas, tácteis, cinestésicas e outras. Segundo o ensinamento da filosofia, a representação 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 desde um objeto, deixamos aberta a possibilidade de que uma larga série de novas impressões sensoriais se acrescente à cadeia de associações (J. S. Mill)". (Freud 1891, p. 122)*

A representação de palavra se associaria à representação de objeto sempre por meio do elemento acústico da primeira e, normalmente, a partir do elemento visual da segunda. Freud afirma que, ao menos no caso dos substantivos, é a representação de objeto que atribui significado à representação de palavra; contudo, em 1891, ele não chega a formular nenhuma hipótese sobre como as representações de objeto adquiririam seu significado. No entanto, no **Projeto de uma psicologia** – escrito em 1895, mas publicado postumamente em 1950 – essa questão começa a ser esclarecida. O passo seguinte, portanto, é verificar o que Freud diz aí sobre o surgimento do significado das representações de objeto.

### *4. O significado originário das palavras e dos objetos*

No **Projeto de uma psicologia** (1895/1950), Freud deixa de identificar o psíquico com o consciente. A consciência passa a ser pensada como algo restrito em relação ao campo da representação e como algo posterior em relação à constituição desta. Freud identifica o psíquico inconsciente com os processos nervosos que, em **Sobre a concepção das afasias**, eram considerados como sendo os concomitantes fisiológicos do psíquico e, assim, a representação, em vez de ser concebida como o concomitante psíquico de um processo cortical associativo, passa a corresponder ao próprio processo cortical. A consciência seria algo que acompanharia apenas uma pequena parte desse processo associativo que constituiria a representação.

Freud retoma a noção de representação de palavra, no **Projeto**..., para explicar a possibilidade da rememoração de uma representação. De acordo com o que ele propõe, antes da constituição das associações lingüísticas – tanto das associações que vinculam palavra e objeto quanto das que constituem a própria representação de palavra –, as representações de objeto não poderiam ser rememoradas: elas permaneceriam insuscetíveis de se tornarem conscientes pela via do pensamento normal. Com exceção da percepção, apenas por meio da alucinação os objetos poderiam se tornar conscientes. A associação com a palavra é que tornaria as representações de objeto suscetíveis de consciência pela via comum do pensamento. Freud argumenta que, uma vez que a consciência depende do despertar de "signos de qualidade", os quais surgiriam a partir das percepções – a partir das ocupações do aparelho por excitações exógenas –, para que uma representação ocupada desde o interior do aparelho pudesse se tornar consciente – isto é, para que ela pudesse ser rememorada – seria preciso que uma percepção fosse produzida junto com a sua ocupação. Ele, então, conclui que é a imagem cinestésica da representação de palavra que possibilita isso, pois a ocupação de tal imagem conduz a uma inervação motora, por mínima que seja, a qual, como todo movimento, produziria uma percepção. Quando a ocupação da representação de objeto seguisse para a imagem acústica da palavra e desta para sua imagem cinestésica, uma percepção seria produzida e, conseqüentemente, seria emitido um signo de qualidade associado à ocupação da totalidade desse complexo. Dessa forma, as representações de objeto poderiam ser rememoradas por intermédio das associações lingüísticas:

> *"(...) 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, então, a ocupação das imagens de recordação é acompanhada de notícias de eliminação, que são os signos de qualidade, e que, em conseqüência, também são signos de consciência da recordação". (Freud 1895/1950, p.456)*

Em **Sobre a concepção das afasias**, como vimos, Freud afirmara que as representações de objeto é que atribuem significado às palavras, aos substantivos pelo menos, mas ele não considera o problema de como as primeiras adquiririam significado. No **Projeto**..., essa questão é formulada e uma hipótese explicativa é proposta: a de que, originariamente, para compreender o sentido de uma representação de origem externa, é necessário rastreá-la até uma ocupação corporal. Na fase inicial do "juízo" – do processo de reconhecimento dos objetos pela comparação entre objetos percebidos e rememorados –, este se empenharia em rastrear as percepções de origem exógena até ocupações oriundas do próprio corpo. Tal processo consistiria, portanto, em uma tentativa de encontrar um caminho que levasse das representações de objeto, constituídas no sistema de memória do aparelho neuronal (o que Freud denomina o sistema psi do manto) a partir da excitação proveniente do sistema perceptivo (sistema phi), até ocupações originadas na parte do sistema de memória que estaria em contato direto com o interior do corpo (o chamado sistema psi do núcleo). Diz Freud:

> *"O julgar, mais tarde um meio para reconhecer o objeto que talvez tenha importância prática, é, assim, em sua origem, um processo associativo entre ocupações oriundas do exterior e ocupações provenientes do próprio corpo, uma identificação entre notícias ou ocupações de phi e de dentro". (Freud 1895/1950, p.429)*

Essa relação, proposta por Freud, entre uma representação de objeto e uma sensação corporal representada no núcleo do sistema psi, que lhe confere primariamente seu significado, se explica pelo papel que a teoria desenvolvida no **Projeto de uma psicologia** atribui às duas vivências fundamentais – a vivência de satisfação e a vivência de dor – na estruturação dos processos psíquicos, dos quais constituem as duas ordens de motivação fundamentais. Em outras palavras, todo processo de pensamento é, na origem, um processo voltado para o encontro (ou reencontro) do objeto de satisfação – o objeto cuja percepção assinalou o início da vivência de satisfação e cuja representação constitui-se desde então em objeto de desejo – e para a evitação do objeto hostil – aquele cuja percepção assinalou o início da vivência de dor e que se constituiu desde então em objeto da defesa psíquica. Deste modo, "objeto de desejo" e "objeto hostil" são as duas significações originárias de qualquer representação de objeto, das quais qualquer outra significação deve derivar (5). O critério para atribuir uma ou outra depende da sensação corporal, prazerosa ou desprazerosa, associada à percepção e, secundariamente, à rememoração da representação; mais precisamente, se o surgimento do objeto assinalou o fim ou o início de um estado percebido como desprazeroso. Na verdade, as coisas são um pouco mais complicadas, pois Freud reconhece que, de início, o pensamento não pode incluir representações desprazerosas (6): o encontro com uma representação pertencente à série que se origina na representação do objeto hostil ocasionaria uma liberação de afeto (desprazer) que apenas sinalizaria para o pensamento que aquele não é um caminho para reencontrar o objeto de desejo e que o processo associativo deve tomar outra direção. Esses desvios impostos ao pensar pelo cruzamento com as séries psíquicas derivadas da representação do objeto hostil configuram o que Freud chama de "perturbação do pensamento pelo afeto" que, quando se tratar dos derivados deste tipo específico de representação hostil que constitui o trauma psíquico, terá um papel importante na explicação da neurose que Freud extrai dessas considerações psicológicas gerais. Apenas o surgimento da linguagem e o surgimento do sistema de associações que a vincula às representações de objeto permitirá que o pensamento possa operar com representações que se remetem a experiências desprazerosas. Dito de outra maneira, apenas a linguagem irá permitir que o pensamento confira significado às representações hostis, concepção na qual podemos localizar um dos fundamentos metapsicológicos da cura psicanalítica e, talvez, as origens do conceito de elaboração (**Bearbeitung** ou **Durcharbeitung**) com que Freud trabalhará posteriormente.

Se, em sua origem, portanto, as representações de objeto adquirem significado a partir da sua associação com representações corporais (as representações dos estados internos do organismo, como Freud sustenta no **Projeto**...) e se as representações de palavra adquirem significado a partir da sua associação com os objetos (tal como consta no ensaio sobre as afasias), pode-se inferir que, na esquizofrenia, quando as palavras passam a se referir diretamente ao corporal, elas estão, na verdade, resgatando o sentido originário das palavras. E isso ocorre justamente devido à retirada da ocupação das representações de coisa. Na ausência do elo intermediário entre as palavras e as sensações corporais – isto é, das representações de coisa –, o vínculo entre as palavras e o corporal torna-se direto. As palavras passam a denotar diretamente as sensações corporais e, dessa forma, o sentido originário das palavras volta a transparecer.

O mecanismo da esquizofrenia é concebido por Freud como uma versão exacerbada da conversão histérica (Simanke 1994), mas, ao contrário dos sintomas histéricos, os sintomas esquizofrênicos não apresentam um caráter simbólico ou de formação substitutiva. Na histeria, as ocupações das representações de coisa persistem; é o vínculo destas com palavras que encontra-se inacessível. Os sintomas conversivos surgem, então, no lugar das palavras ausentes, isto é, surgem como símbolos das representações de coisa reprimidas, no sentido em que Freud, na segunda parte do **Projeto**..., fala de uma formação patológica de símbolos na neurose – do sintoma como um símbolo do trauma, mas um símbolo do qual o sujeito perdeu a referência da coisa que ele simboliza. É justamente essa intermediação da coisa que não existe na esquizofrenia e, nessas circunstâncias, as palavras passam a se referir diretamente ao corporal. Nesse caso, não há relação simbólica, as palavras manifestam diretamente o seu significado originário: encontram-se literalizadas, e o seu significado, fica claro então, está sempre, em última instância, relacionado ao corporal. Essa relação originária entre a linguagem e as sensações corporais é afirmada também por Gabbi Jr., que observa como ela se manifesta também nos sonhos. Após comentar a mesma passagem dos **Estudos sobre a histeria** mencionada abaixo, o autor acrescenta:

> *"Freud sugere, assim, um momento na constituição das palavras em que elas tinham um sentido literal, ou seja, correspondiam literalmente a uma sensação corporal. (...) No sonho, como há um retorno a um estado primitivo do aparelho psíquico, as noções de objeto e de palavra retomam sua correspondência mais direta. Durante a vigília, as noções de palavras são transcrições que se tornaram tão metafóricas das sensações corporais, que não nos damos conta dessas características". (Gabbi Jr. 2003, p. 99)* (7)

Observe-se que a descrição do sonho como fenômeno narcísico no **Complemento metapsicológico à teoria do sonho** (Freud 1917) reforça a idéia de que essas concepções estão pressupostas na explicação das alterações de linguagem esquizofrênicas. Freud explicita essa idéia ao discutir, nos **Estudos sobre a histeria**, o papel da linguagem na sintomatologia histérica, naquilo em que ela aí se assemelha, **mutatis mutandis**, ao que ocorre na esquizofrenia. Ele afirma, ao se referir ao caso de Cäcilie, apresentado no fim do relato do caso de Elizabeth von R.:

> *"Ao tomar literalmente a expressão lingüística, ao sentir o "espinho no coração" ou a "bofetada", após uma desfeita tomada como um evento real, a histérica não está tomando liberdades com palavras, mas voltando a animar as sensações às quais a expressão lingüística deve sua justificação (...) 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 figurada, 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". (Freud e Breuer 1895, p. 250-51)*

Então, ao passar a se referir ao corporal, a linguagem esquizofrênica estaria resgatando o significado originário das palavras, o qual permanece velado no funcionamento psíquico normal. Sendo assim, não é a patologia que atribui um sentido figurado às palavras; ao contrário, ela restabelece o sentido literal destas, o qual se encontra obscurecido nos processos psíquicos normais do estado de vigília. Estes sim acabam atribuindo um sentido figurado às palavras, na medida em que novos elos das séries associativas se intercalam e tornam cada vez mais distante a denotação originária da representação psíquica das sensações corporais.

### *5. O obscurecimento do significado originário das palavras no funcionamento psíquico normal*

A forma como Freud concebe o processo de constituição das representações, em **Sobre a concepção das afasias**, fornece-nos uma pista para compreendermos por que, no funcionamento psíquico normal, esse significado originário das palavras e dos objetos permanece oculto e sua relação com o corpo torna-se indireta. Freud formula sua hipótese sobre o processo de constituição da linguagem, nesse texto, em oposição a uma hipótese sustentada pelo neurologista alemão Theodor Meynert. Segundo Meynert, a aquisição da linguagem consistiria em um processo de expansão topográfica. Haveria no córtex "lacunas funcionais" – ou seja, áreas desprovidas de função – as quais iriam sendo preenchidas pelas imagens lingüísticas no decorrer da aquisição da linguagem. Dessa forma, os correlatos neurofisiológicos das palavras possuiriam cada um uma localização independente no córtex; com isso, os processos

associativos seriam secundários e dependeriam da localização. Freud mostra a insustentabilidade dessas hipóteses de Meynert, argumentando que o modo como a linguagem se desintegra nas patologias orgânicas do sistema nervoso (isto é, nas afasias) não é compatível com essa concepção sobre o processo de aprendizagem e aquisição da linguagem. Se a hipótese de Meynert fosse correta, seria possível, no caso de uma lesão na área da linguagem, que apenas as representações localizadas na região da lesão fossem prejudicadas enquanto todas as demais permanecessem intactas e, com elas, os processos dos quais participam; seria possível, por exemplo, que a língua materna fosse prejudicada e uma aprendida posteriormente permanecesse intacta ou que uma afasia sensorial (incapacidade de compreender a linguagem ouvida) ocorresse sem nenhum prejuízo da expressão pela fala. Mas isso nunca ocorre, observa Freud, como foi notado pelos próprios pesquisadores que sustentam essas idéias. A desintegração da linguagem, devido às alterações orgânicas do sistema nervoso, sempre produz uma "regressão funcional" que resulta num distúrbio global da atividade nervosa. Os elementos da linguagem sempre são prejudicados na ordem dos mais recentes para os mais antigos ou dos menos usados para os mais usados. Uma língua posteriormente aprendida sempre é afetada antes que a materna, a não ser que a primeira tenha sido mais utilizada que a segunda, exemplifica Freud.

Com base nessas observações e na crítica do modo como a noção de "lacunas funcionais" foi inferida, Freud conclui que a aquisição da linguagem deve consistir em um processo de "sobre-associação" (**Superassoziation**). Todas as representações de palavra se estabelecem na mesma área: na área da linguagem (**Sprachgebiet**), concebida como uma região cortical homogênea, onde tudo que ocorre é determinado pelas relações entre os processos, e não mais por diferenciações anatômicas. Essas representações associam-se umas às outras, ou melhor, se sobre-associam, na medida em que, segundo esse conceito, cada novo elemento acrescentado à cadeia associativa produz uma alteração na significação funcional do todo. Uma vez que as representações se sobre-associam, várias séries associativas se constituiriam, possuindo, como um todo, a mesma significação originária, a qual no entanto, seria progressivamente encoberta pelas reordenações posteriores. Dessa maneira, para chegarmos ao significado primordial das palavras, seria preciso percorrer a série associativa no sentido inverso ao de sua constituição, até se alcançar a representação de objeto que elas originariamente nomeiam e, a partir desta, a representação corporal que estaria na base de toda a cadeia associativa (8).

Freud se refere às representações de coisa do inconsciente, no artigo metapsicológico sobre o inconsciente, como as "*ocupações de objeto primárias e genuínas*" (Freud 1915, p.160). Essas ocupações primárias e genuínas talvez sejam aquelas correspondentes às representações de coisa primárias, mais diretamente ligadas ao corporal, as quais constituiriam a base das cadeias associativas. Podemos imaginar que, ao longo do processo de sobre-associação, o significado das palavras vai-se modificando, devido à influência dos novos vínculos associativos que se estabelecem, de maneira que esse significado originário, relacionado ao corporal, se dilui e permanece irreconhecível no processo psíquico normal, voltando à tona, de forma particularmente visível, nos sonhos e em algumas das patologias psíquicas, como a histeria e a esquizofrenia, destacadas especialmente por Freud.

### *6. Considerações finais*

Esses dois textos freudianos iniciais nos permitem, portanto, compreender por que, na esquizofrenia, a desocupação das representações-coisa tem como conseqüência que a linguagem torne-se "linguagem de órgão", como diz Freud em **O Inconsciente**. Esses textos esclarecem por que, na ausência das representações de coisa, as palavras passam a denotar sensações corporais e nos esclarecem também que essa referência ao corporal não é algo arbitrário ou acidental, mas sim uma retomada do sentido originário das palavras, o qual permanece oculto na normalidade, devido, provavelmente, à série de associações que vem a se sobrepor àquelas primordiais. Dessa forma, podemos compreender não apenas como a patologia retoma o significado originário das palavras, mas também por que esse significado originário é obscurecido no funcionamento psíquico normal.

Embora essas observações apontem para a permanência, em sua obra posterior, das concepções iniciais de Freud sobre a natureza e a significação da linguagem, uma série de questões ficam ainda em aberto sobre o sentido destas últimas e precisam ser mencionadas aqui, ainda que a título muito preliminar e como sugestão para desenvolvimentos futuros. Dois problemas se destacam: em primeiro lugar, o da relação entre essa regressão funcional da linguagem onírica e psicótica a uma denotação da representação psíquica de sensações corporais e o caráter narcísico do sonho e das psicoses; em

segundo, se a teoria da significação que podemos encontrar em Freud efetivamente se restringe a essa concepção denotativa e, nesse sentido, nominalista que se pôde constatar até agora.

O primeiro ponto coloca em questão o sentido do conceito de eu na metapsicologia freudiana, já que o narcisismo secundário do sono e da psicose significa um retorno das ocupações de objeto para o eu. A pergunta é por que esse retraimento deve-se fazer acompanhar de um retorno das significações originariamente corporais da linguagem. Pergunta cuja resposta não pode deixar de levar em conta que, para Freud, **o eu é, antes de tudo – e sobretudo talvez –, um eu corporal**. Sabemos que o conceito de eu, essencial desde os primórdios da teoria freudiana das neuroses no papel de pólo defensivo do conflito neurótico, recebe uma primeira (e extensa) formulação metapsicológica nas páginas do **Projeto de uma psicologia**, para depois desaparecer da tópica freudiana até o aparecimento da teoria estrutural do aparelho psíquico em **O eu e o isso**, impulsionado pelo desenvolvimento da teoria do narcisismo que o coloca de novo no centro da reflexão metapsicológica (9). Nessa sua formulação inicial, o eu é definido como se constituindo a partir da ocupação constante dos neurônios nucleares por quantidades endógenas resultantes das diversas operações metabólicas do organismo. Assim, quando Freud se pergunta quais fatores são necessários para modificar os processos primários da alucinação de desejo e da defesa reflexa, ele reconhece que é necessário postular uma organização psíquica ainda não descrita, mas pressuposta na abordagem anterior desses processos, daí concluindo:

> *"Essa organização chama-se o "eu" e pode facilmente ser apresentada pela consideração de que , com regularidade, se repete a recepção de Qn's endógenas em determinados neurônios (do núcleo) e de que o efeito de facilitação decorrente daí resulta em um grupo neuronal cuja ocupação é constante e correspondente, portanto, ao portador do armazenamento exigido pela função secundária". (Freud 1895/1950, p. 416)*

O eu do **Projeto**... é, assim, na origem, um eu corporal, resultante da representação psíquica dos processos somáticos no núcleo do sistema psi, que forma sua parte constante à qual vêm se acrescentar partes variáveis, a partir do momento em que o eu passa a incluir seletivamente em si certas representações de objeto de origem externa que se formam no manto desse mesmo sistema, com exclusão de outras – processos que, em 1923, Freud descreverá como a constituição do eu a partir do isso (**Es**) pelo contato com a realidade e como repressão, respectivamente. De fato, embora a reabilitação do conceito a partir da proposição da teoria do narcisismo não tenha feito referência explícita à natureza corpórea originária do eu, essa característica é explicitamente reconhecida no momento em que o eu é oficialmente reintegrado à tópica freudiana, em 1923. Quando, em **O eu e o isso**, Freud está empenhado em afirmar a origem do eu a partir da percepção – em outras palavras, a partir do contato entre o isso (**Es**) e a realidade – , ele observa como o corpo próprio é, ele mesmo, uma fonte de percepções internas e externas, participando por isso decisivamente da gênese do eu. Uma vez introduzido, esse fator complementar é imediatamente trazido para o primeiro plano: "*O eu é, antes de tudo, um eu corporal; ele não é apenas um ser de superfície, mas sim, ele mesmo, a projeção de uma superfície*" (Freud 1923, p. 294). E, a seguir, em uma nota de rodapé acrescentada à edição inglesa:

> *"Isto é, o eu é, em última instância, derivado de sensações corporais, principalmente daquelas provenientes da superfície do corpo. Ele deve ser considerado, então, como a projeção mental da superfície do corpo, além de representar, como vimos acima, a superfície do aparelho psíquico". (Freud 1923, p. 294, n. 2)* (10)

Daí que a retração narcísica das ocupações dos objetos para o eu resulte em que a linguagem torne a denotar diretamente as representações do corpo e de suas afecções, na medida em que é exatamente nisso que consiste o núcleo do eu para o qual as ocupações psíquicas são direcionadas nos estados narcísicos. Dessa maneira, seria possível conciliar e integrar numa formulação conceitual única as diversas características atribuídas por Freud à esquizofrenia em 1915: o abandono das ocupações objetais, a ocupação narcísica do eu e o ressurgimento das significações literalmente corporais na **Organsprache** esquizofrênica.

O segundo ponto – isto é, se a teoria freudiana se limita a pensar a origem das significações da linguagem numa operação denotativa de nomeação de objetos – requer uma elaboração mais extensa e será abordada muito preliminarmente aqui, com o único intuito de apontar algumas direções de reflexão. Gabbi Jr. (2003, p. 100), de fato, considera que, da teoria dos nomes de Stuart Mill, Freud teria retido tão

somente sua concepção sobre as funções denotativas da linguagem, desconsiderando a possibilidade de que as palavras possam também significar conotativamente, o que significaria uma recusa em incluir as propriedades dos objetos no elenco das coisas nomeáveis ou, em sentido inverso, uma recusa de que os adjetivos possam ser nomes. Seria esse o sentido da afirmação de Freud, em **Sobre a concepção das afasias**, de que a palavra adquire seu significado através de sua ligação com a representação de objeto, "pelo menos se limitamos nossa consideração aos substantivos" (Freud 1891, p. 122). Mas talvez essa afirmação possa ser interpretada numa outra direção, a saber, que a restrição colocada por Freud quer dizer que a relação da representação de objeto com a representação de palavra que a nomeia é apenas uma parte do problema da significação (o que se refere à significação dos substantivos), devendo os demais aspectos do problema ser resolvidos de outras maneiras, que não são explicitadas, mas que talvez possam ser inferidas do modo como a linguagem e a representação em geral são tratadas em outras partes da obra de Freud.

A idéia que propomos aqui – a título de conclusão e como um programa para futuras investigações – é que a operação pela qual a representação de palavra se vincula à representação de objeto (a nomeação propriamente dita) talvez seja apenas a parte mais visível do processo de constituição da significação, a "ponta do iceberg", por assim dizer. Ela pressuporia toda uma outra série de operações que aí permanecem implícitas, mas que poderiam ser explicitadas a partir de desenvolvimentos teóricos encontráveis nesse e em outros trabalhos de Freud. Essas operações seriam as seguintes:

1) **O processo de constituição da representação de palavra**, descrito por Freud em **Sobre a concepção das afasias**, quando analisa o processo de aquisição da linguagem tendo por eixo o conceito de sobre-associação, e no **Projeto de uma psicologia**, quando discorre sobre a função secundária de comunicação que adquire o choro reflexo do recém-nascido, a importância que a partir daí adquire a imitação da fala do próximo, entre outras questões.

2) **O processo de constituição da representação de objeto**, delineado já no ensaio sobre as afasias e desenvolvido, do **Projeto**... em diante, em quase todos os momentos em que o problema do objeto se coloca, aí incluído o modo como a representação adquire primariamente sua significação mediante a conexão com as sensações corporais e o que Freud depois chamará de representantes de pulsão.

3) **O estabelecimento das relações das representações de palavra entre si**, ou seja, o regime das relações formais da linguagem e da organização desta como um sistema, que talvez nunca tenha sido problematizado explicitamente por Freud, mas parece pressuposto no modo como explora as relações verbais em suas análises de lapsos, chistes, sintomas e sonhos (é claro que, para reconhecer a importância desse aspecto, não é necessário transformar Freud num proto-estruturalista, como já se ressalvou acima).

4) **O estabelecimento das relações das representações de objeto entre si**, em outras palavras, os princípios que presidem à formação das associações de objeto, já mencionadas em **Sobre a concepção das afasias**. De certa forma, todos os princípios associativos (simultaneidade, contigüidade, causalidade, etc.) que regem a formação dos diversos sistemas mnêmicos com que Freud opera de 1896 em diante podem ser considerados como modos de constituição das representações de objeto.

5) Finalmente, **a associação entre a representação de palavra e a representação de objeto**, ou seja, a operação descrita em 1891 no último capítulo do ensaio sobre as afasias. O surgimento desse nexo arrematariа todo esse processo, se consideramos a linguagem como princípio formal de organização do sistema pré-consciente e que Freud, em 1915, como vimos, passa a denominar representação de objeto ao complexo formado pela representação de coisa mais a representação de palavra (11).

Em suma, talvez a consideração das implicações de todas essas operações inter-relacionadas e do modo como concorrem para a constituição de um sistema psíquico capaz de linguagem possa dar um aspecto menos simplista à concepção freudiana da significação e tornar compreensível como, de um conjunto originário de significações corporais, pode-se derivar todas as complexidades do fenômeno lingüístico, além de fazer justiça ao uso criativo que a psicanálise freudiana faz da linguagem, tanto na prática terapêutica, quanto na explicação dos mais diversos acontecimentos psíquicos, individuais e sócio-culturais.

***Notas:***

1. Trabalho apoiado pelo CNPq sob a forma de Bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida a Richard T. Simanke para o desenvolvimento do projeto **Consciência e representação em psicanálise: alcance e limites da reflexão metapsicológica** e pela CAPES, sob a forma de Bolsa de Doutoramento concedida a Fátima Caropreso para o desenvolvimento do projeto **A natureza do psíquico e o sentido da metapsicologia na psicanálise freudiana**.

2. A expressão "neurose narcísica" foi introduzida correlativamente aos primeiros desenvolvimentos sobre o narcisismo e acabou por ser paulatinamente abandonada após a elaboração da segunda tópica, cujos desenvolvimentos permitiram a Freud pensar a patologia em termos de uma oposição entre neuroses e psicoses (esta última categoria incluindo quase tudo anteriormente descrito como neurose narcísica, com exceção da melancolia). Freud descreve quatro modalidades principais de neuroses narcísicas: a paranóia, a esquizofrenia, a melancolia e a confusão alucinatória (ver Simanke 1994, p. 132-64). Nelas, o processo narcísico de desocupação das representações de coisa faria com que as representações de palavra se comportassem como aquelas, explicando assim as peculiaridades da linguagem nessas afecções e evidenciando a importância dessa distinção no estabelecimento das relações entre o inconsciente e o pré-consciente-consciente.

3. O que Freud chama de representação de objeto em **Sobre a concepção das afasias** corresponde ao conceito de representação de coisa mencionado no texto **O Inconsciente**. Nesse texto, como vimos, Freud chama de representação de objeto o par constituído pela representação de palavra e a representação de coisa a ela associada.

4. Para uma visão mais detalhada da crítica que Freud empreende à teoria localizacionista das afasias e de suas conseqüências para a noção de representação, ver Caropreso (2003).

5. Esta é a forma específica como se apresenta em Freud a concepção empirista – que ele, como vimos, compartilha com a Stuart Mill – segundo a qual o que designamos como objeto só pode consistir num conjunto de sensações, cuja correspondência a uma existência real e externa s[o pode ser resultado de uma inferência ou crença (ver Gabbi Jr. 2003, p. 99).

6. Observe-se que isso diz respeito apenas ao funcionamento inicial do *pensamento* e, portanto, de um processo secundário, que pressupõe já a ligação da quantidade e a inibição do eu. O processo primário, por sua vez, no modo como as coisas estão colocadas no *Projeto*... e diferentemente da concepção que prevalecerá entre 1900 e 1920, não pode evitar ocupar as representações desprazerosas derivadas da vivência de dor (Caropreso 2005).

7. Deve ter ficado claro, pelo contexto, que nada disso tem qualquer relação com a conhecida tese lacaniana de que a linguagem psicótica se caracteriza por uma total incapacidade de metáfora (Lacan 1955-56, p. 91 e 247, por exemplo). Trata-se, em Lacan, de uma concepção totalmente diferente sobre a natureza da linguagem, na qual esta nada tem a ver, primariamente, com a significação, com a representação e, muito menos, com a nomeação de objetos e sensações corporais. É a linguagem como estrutura formal e como um sistema de operações combinatórias entre significantes "puros" que Lacan vê manifestar-se exemplarmente na literalidade do discurso psicótico.

8. É a esse trabalho que Freud denomina análise psíquica e, depois, psicanálise. O termo ideal dessa análise, mesmo que nunca atingido na prática, seriam as representações corporais que, nos artigos metapsicológicos de 1915, Freud passa a designar como "representantes de pulsão" (**Triebrepräsentanzen**).

9. As razões para esse ostracismo provisório do conceito de eu são várias. Podemos apontar, em primeiro lugar, as dificuldades, à época do **Projeto**..., em formular uma teoria da gênese do eu, que só começaria a tomar sua forma definitiva com o introdução do conceito de narcisismo. Mas também, como se verá a seguir, o eu do **Projeto**... está estreitamente vinculado à dimensão pulsional do psiquismo – à representação psíquica das excitações somáticas no núcleo do sistema psi – a qual também deixa de ser representada no esquema da tópica a partir de **A interpretação dos sonhos**, para retornar apenas em 1923, com o conceito de **isso** (**das Es**).

10. Mais adiante ainda, Freud acrescenta: "É como se, deste modo, nos fosse demonstrado o que dissemos há pouco sobre o eu consciente: que ele é, antes de tudo, um eu-corpo (*ein Körper-Ich*)" (Freud 1923, p. 295). Essa afirmação abre uma via para que se possa pensar a relação entre a natureza originariamente corporal do eu e o surgimento da consciência. Um ponto de vista semelhante, embora desenvolvido sem nenhuma referência a Freud, pode ser encontrado no livro de António Damásio sobre o problema da consciência: "Cheguei à conclusão de que o organismo, conforme representado no interior do cérebro, é um provável precursor biológico daquilo que finalmente se torna o elusivo sentido do self. As raízes profundas do self complexo que abrange a identidade e a individualidade, encontram-se no conjunto de mecanismos cerebrais que, de modo contínuo e ***inconsciente*** mantém o estado corporal dentro dos limites estreitos e na relativa estabilidade requeridos para a sobrevivência. Esses mecanismos representam continuamente, de modo inconsciente, o estado do corpo vivo, em suas numerosas dimensões. Denomino ***proto-self*** o estado de atividade no conjunto desses mecanismos, o precursor inconsciente dos níveis do self que aparecem em nossa mente como os protagonistas conscientes da consciência: self central e self autobiográfico" (Damásio 2000, p. 41-42, grifos dos autor).

11. Observemos que, para Freud, o problema da significação e o problema da consciência (pelo menos da consciência mediata dos processos internos) são rigorosamente simétricos, se não dois lados de um mesmo problema: se, em *Sobre a concepção das afasias*, Freud estabelece que o significado depende da relação entre a representação de palavra e a representação de objeto, desde o *Projeto*... em diante, irá defender a idéia de que a consciência do pensamento e a rememoração dependem da relação da representação de objeto com as representações de palavra. Não é impossível que considerar significação e consciência como dois aspectos de um mesmo processo ou de uma mesma relação possa se constituir no ponto de partida para uma teoria mais geral da consciência, fundamentada em certas concepções da metapsicologia freudiana.

**Referências bibliográficas:**

Caropreso, F. (2003). O conceito freudiano de representação em 'Sobre a concepção das afasias'. **Paidéia: cadernos de psicologia e educação (FFCLRP-USP)**. V. 13, no. 25. p. 13-26.

Caropreso, F. (2005). Compulsão à repetição: do "Projeto..." ao "Além do princípio do prazer". **Atas do Io. Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise,** São Paulo (no prelo).

DAMASIO, António (2000). **O mistério da consciência**. São Paulo: Companhia das Letras.

FREUD, S. e BREUER, J. (1895). Studien über Hysterie. In: Sigmund Freud. **Gesammelte Werke**. Ersten Band. London: Imago, 1952. p. 75-312.

Freud, S. (1891). **Zur Auffassung der Aphasien**: eine kritische Studie. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.

FREUD, S. (1895/1950). Entwurf einer Psychologie. In: **Gesammelte Werke. Nachtragsband.** Frankfurt am Main: Fischer, 1987. p. 387-477.

FREUD, S. (1900). Die Traumdeutung. In: **Studienausgabe. Band II.** Frankfurt am Main: Fischer, 1982.

FREUD, S. (1915). Das Unbewusste. In: **Studienausgabe**. **Band III: Psychologie de Unbewussten.** Frankfurt am Main: Fischer, 1982. p. 119-173.

FREUD, S. (1917). Metapsychogische Ergänzung zur Traumlehre. In: **Studienausgabe. Band III: Psychologie de Unbewussten**. Frankfurt am Main: Fischer, 1982. p. 175-192.

FREUD, S. (1923). Das Ich und das Es. **Studienausgabe. Band III: Psychologie de Unbewussten**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. p. 273-330.

GABBI Jr., O. F. (2003). **Notas a 'Projeto de uma psicologia'**: as origens utilitaristas da psicanálise. Rio de Janeiro: Imago.

LACAN, J. (1955-56). **Les psychoses. Le Séminaire, livre III**. Paris: Seuil, 1981.

SIMANKE, R. T. (1994). **A formação da teoria freudiana das psicoses***.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

# A linguagem dos órgãos e o órgão da linguagem a sinfonia do pulsional

**Maria Helena Costa**

*A convivência interdisciplinar não é um charme de boa vizinhança,*
*mas condição de sobrevivência das teorias.*
*(Waldir Beividas, 2002, p. 16)*

A descoberta do inconsciente como saber, operando sem que o sujeito ali possa reconhecer-se, conduz-nos à formulação freudiana de um pensamento que se torna, pelos seus efeitos, observável nos comportamentos através dos sintomas, sonhos, atos falhos, chistes, entre outros. Os efeitos dessas manifestações do inconsciente testemunham a presença de uma ausência, cujos determinantes psíquicos inscrevem a psicanálise no domínio da linguagem e do sentido.

Esses efeitos são apontados por uma teoria em que o sujeito aparece no recorte entre a substituição engendrada pelo efeito do recalque e a vivência infantil, primária e edipiana, que se reporta sempre ao singular, advinda do universal constituinte e estruturador do psiquismo humano. Freud nos esclarece que o recalque não é um conceito, mas uma descoberta, que esclarece essa vivência.

Para a psicanálise, há transmissão do Saber Inconsciente. Um saber literal, descrito e demonstrado nas derivações do inconsciente. Freud os afirma pela sua negatividade "[...] o não saber dos histéricos, era em verdade um ... não querer saber, mais ou menos consciente [...]" (Freud, 1997, v. II:276), um saber dialetizante. Embora se configure como um processo mental, portanto operante no psiquismo, permanece como pensamento inconsciente, enunciando uma ausência através da qual se pode correlacionar inconsciente, linguagem e o real.

Ao apontar a dimensão inconsciente da palavra, onde a relação entre o dizer e o dito denuncia as posições que o sujeito ocupa no discurso, Freud mostra que o funcionamento do inconsciente engendra pelo funcionamento da linguagem o novo, o surpreendente, o inesperado. Um efeito de sentido é assim produzido justamente por fazer advir o que antes não estava lá, o que não existia; nesse sentido, o puro devir. Assim, no discurso psicanalítico, desde a sua origem, a noção do inconsciente encontra-se inextrincável e indissociavelmente articulada à noção de linguagem.

A Psicanálise, ao produzir uma mudança da nossa compreensão sobre a subjetividade, possibilitou o desenvolvimento não somente de uma teoria nova, mas uma transformação de nossa visão do próprio conhecimento e das limitações da capacidade humana de conhecer.Freud demonstra o Inconsciente como Saber . Há um saber inconsciente que se revela na fala do sujeito e é a linguagem, em suas múltiplas manifestações, que permite o acesso a este saber. Esta descoberta se fez possível por meio da escuta freudiana da palavra, considerada portadora de uma mensagem que a linguagem deixara à mostra.

Por ser um discurso que toca o real em ato, o campo desta práxis conjugou a clínica e a pesquisa, fornecendo um novo paradigma que revela haver um saber que não se esgota; portanto, uma estrutura em aberto e avessa a qualquer fechamento devido ao caráter de singularidade que torna cada caso novo e único. O que a psicanálise funda no campo teórico representou uma ruptura epistemológica quanto à psicologia e à medicina de seu tempo, tanto em relação ao sujeito como objeto de investigação quanto a seu tratamento. A teoria do sujeito formulada não se refere ao sujeito psicológico ou existencial, mas a um sujeito que surge como devir. Justamente por essa razão, Freud faz questão de ressaltar que "o analista é capaz de muito, porém não pode determinar com exatidão o que vai conseguir", exatamente porque ali o sujeito advém não como síntese e sim como criação.

O movimento de escuta de Freud, aceitando e seguindo o ponto de vista do sujeito sobre o objeto que lhe dizia respeito, propiciou-lhe constatar uma intertextualidade. Era a linguagem dos sintomas que ele aprendera a ler, esta que legitimava a descoberta do Inconsciente, quando o enredo oferecido pelo paciente deixava entrever processos psíquicos presentes e operantes, ainda que inconscientes, afetando o sujeito.

Navegar nesta descoberta exige a compreensão do funcionamento do psiquismo recoberto por uma dualidade não disjuntiva entre o somático e o psíquico. O conceito de Pulsão explicita uma divisão estrutural que articula a linguagem e o pensamento, razão pela qual a palavra ganha estatuto por mostrar a relação do sujeito com a verdade, que a Fantasia veio desvelar. Este golpe de mestre nos faz declinar, a todos, de qualquer saber apriorístico sobre o outro, uma vez este modo operante demonstrar, por sua relação com a linguagem, que o homem está nu. Sua condição originária de estar apenso à linguagem lhe solta pela pele, pelos poros, pelas letras. Lugar indomado, o Inconsciente representa a cena, onde à revelia do sujeito, a língua desanda, deixando deslizar a carne e o verbo. A pulsão convoca a representação a tocar a relação da espécie humana com a linguagem e o afeto a tocar a sua natureza orgânica, compondo uma sinfonia desafinada, cujas dissonâncias nos tornam a todos iguais e cidadãos de um mesmo mundo, o pulsional.

Esta condição humana, presente como mal-estar na civilização, relaciona-se em última instância à relação do homem com a linguagem (haverá sempre um mal entendido), que representa o assentamento perpÿtuo do humano na necessidade de reconhecimento de outrem. A Neurose de Transferência foi o artifício freudiano que melhor encaminhou a "coisa" a uma possível verbalização.

E pela ação do outro e através da linguagem que as pulsões parciais se conjugam e se unificam, formando no organismo humano o que Freud denomina a primazia do genital. Para Freud, a pulsão sexual recalcada provoca uma cisão no psiquismo, pois separa a representação rejeitada do afeto que lhe ÿ compatível; princípio constitutivo da natureza humana. Esta cisão possibilita a via colateral de escoamento da energia pulsional e permite os desvios necessários, nem sempre defensivos (angústia, repressão e sublimação), que formarão os rearranjos na economia libidinal do sujeito, por sofrerem os instintos o contorno da linguagem.

Ao perceber o ordenamento do gozo pela linguagem, Freud privilegia a fala de seus pacientes e explicita no amor a expressão mental da sexualidade. Ao não se esquivar do encontro entre os corpos e ao fechar-se entre quatro paredes, Freud sustentou um desvio, justamente aquele que o impelia a suspender a vaidade, pois descobrira que o Amor Transferencial (o que se faz corpo através da linguagem) dizia da cena originária, onde a fantasia tecia uma rede intrincada de pensamentos inconscientes.

Mas... todo o seu mérito reside aí – há uma ultrapassagem ofertada pela linguagem –, há no horizonte um sujeito e um sentido, portanto, um devir, a ser produzido na relação do sujeito com a linguagem, eis a questão e o fundamento do discurso psicanalítico. À afirmação: "a existência de uma pulsão sexual na infância possui o caráter de uma lei" (AE, p. 157, v. 7), e acrescentamos que seja *de uma lei que sofre o contorno e o entorno da linguagem*. O pensamento Inconsciente, traduzido e cifrado como hieróglifo no corpo, sustenta como pura potência uma linguagem que aponta para um sentido e para um sujeito produzidos num ato discursivo. No cerne da descoberta freudiana do Inconsciente, um processo linguageiro e alteritário funda o sujeito como dividido.

O Inconsciente se relaciona à pulsão pela convocação e pelo recobrimento que o objeto parcial recebe da linguagem, elevando o gozo da ordem do instintual para a ordem do pulsional, quando e onde vemos em jogo o laço Inconsciente e Linguagem. Este processo é introduzido pelo Complexo Perceptivo que parte do nomeado por Freud de "Complexo do Próximo" ou "Complexo do Semelhante".

A Neurose Transferencial é, ao mesmo tempo, artifício e palco onde a "Outra Cena" poderá vir a ser encenada; descortinando o lugar onde o sintoma revestido de sua relação fantasmática se traveste de erotismo e destrutividade, deslocando a fase simbólica que a encobre. Neste sentido, a alteridade e a linguagem cumprem neste processo um papel essencial, qual seja, o de emprestar o corpo da linguagem para se fazer o corpo próprio. Desse modo, sexualização e identificação representam as vias de acesso à subjetividade, quando a singularidade se remete ao pulsional que, perverso em seu caminho, torna e revela ser o sexual "originário", e infinitamente renovado em sua repetição. Mesmo quando não se liga a qualquer representação, apresenta-se em todas as ações e reações do sujeito, sejam elas manifestações físicas ou psíquicas. É a partir dessa dimensão transferencial, estruturada e constituída pelo pulsional, que a clínica opera na investigação e tratamentos dos casos, uma vez que o *Sexual* não oferece qualquer resistência.

A divisão da subjetividade, sob o império do pulsional, produz através da intersubjetividade (experiência primária infantil e edipiana) um pólo marcado pelo conflito, através do qual vemos o sujeito exteriorizar-se, algumas vezes sob duras penas, quando o movimento toma a forma de uma esquizofrenia, de uma demência, de um ato criminoso, ações violentas, delinqüentes ou toxicomaníacas, e/ou de inumeráveis outras formas que adquirem manifestações comportamentais que escapam à situação circunstancial e/ou ocasional. Nesse sentido é que podemos entender o significado da descoberta freudiana da sexualidade como traumática, retirando decisivamente o tratamento da idéia de cura e de uma resolução sintomatológica.

Quando Freud nomeia a Psicanálise de "Psicologia do Profundo", refere-se ao processo denegatório e estrutural na constituição do psiquismo, que constitui isso que não é reconhecido pelo sujeito como lhe pertencendo. Nos "Estudos", esta descoberta subversiva e original deixava entrever, no sintoma, estruturas simbólicas e substitutivas de uma realidade incompatível com o sujeito e, por isso mesmo, por ele rejeitada. O discurso analítico revela que o sentido do sintoma está ligado à experiência individual do sujeito, portanto todo o sintoma tem um sentido, um propósito e uma intenção.

Enquanto fenomenologia, o sintoma é uma estrutura simbólica. Por isso os pensamentos inconscientes podem ser desvelados ao serem observados na conversão somática dos histéricos e/ou nos pensamentos compulsivos dos obsessivos. No caso dos obsessivos, estes pensamentos retornam, por exemplo, no ato repetitivo de lavar as mãos, que vem como substituição de um pensamento rejeitado pelo "Eu". Por possuírem uma significação inconscientemente latente, um sentido, apresentam susceptibilidade de se tornarem conscientes e inteligíveis, o que para a psicanálise quer dizer tornar consciente o inconsciente.

A importância do Saber Inconsciente, ambos enunciados desde os casos clínicos sobre a histeria e os estudos sobre as afasias, reside na demonstração de uma modalidade de lesão relacionada à representação. Trata-se de uma realidade que revela o sujeito em relação ao seu inconsciente não como o subjetivo ou o individual, mas sim manifestado no efeito de uma produção discursiva, operacionalizada no ato de sua enunciação. O sujeito do inconsciente advém como efeito de um discurso que supõe interlocução e alteridade. Estes aspectos são assim relevantes para legitimar, na descoberta freudiana, essa estrutura sempre aberta na qual se forma esse efeito de sujeito, dando significado à existência de um processo mental, que traria em seu bojo um pensamento engendrado no ato da fala como novidade.

Tais descobertas são importantes por trazerem a idéia de um sujeito que só aparece representado pelos efeitos enunciativos impostos por uma realidade discursiva que é inconsciente, sendo nesse aspecto nitidamente diferenciado da idéia de uma teoria da personalidade e da dupla consciência, que daria ao "Eu" a função de síntese. Na Interpretação dos Sonhos, surge um traçado de como esta "memória inconsciente" retorna nas lembranças, o que nos é mostrado através do sonho "da Injeção de Irma". O assunto é discutido também no caso do Homem dos Lobos, no do Homem dos Ratos e em textos teóricos como Os Chistes e Suas Relações com o Inconsciente e Psicopatologia da Vida Cotidiana, entre outros. Nesses textos, demonstra-se que o Saber Inconsciente gira em torno de elementos literais que se repetem, portanto, um saber que nos orienta e que assim se constitui.

No caso Elizabeth, discutido nos estudos sobre a Psicoterapia da Histeria, explicita-se que, quando cada lembrança capturada da paciente tornava-se consciente, esse funcionamento fazia desaparecer simultaneamente a *dor* e o *sintoma*; os símbolos mnêmicos deslocando-se nas representações. A análise do caso Elizabeth vem evidenciar que no pensamento freudiano o "orgânico" não se opõe ao psíquico, mas leva a uma compreensão desse dualismo numa dinâmica em que o conceito de Pulsão funda o Inconsciente fora das categorias do "biológico" e do "psicológico".

Freud inova o pensamento de sua época, procurando demonstrar que se observa no corpo manifestações de natureza inconsciente do psiquismo. Para ele, o corpo não deveria ser estudado do ponto de vista exclusivamente biológico, mas como um organismo atravessado por manifestações psíquicas. Seríamos, pois, dotados de um aparelho corporal, no qual as manifestações do inconsciente encontrariam expressão. Estas representações, assim constituídas, não se tornam necessariamente patologias, uma vez o sentido do sintoma encontrar seu habitat na experiência do sujeito, o que inscreve um campo de sentido subscrito no ato da fala e adscrito ao campo pulsional perverso e polimorfo. Apreender a dimensão da descoberta freudiana, que postula a existência de processos psíquicos inconscientes, requer a compreensão da questão da afetividade e do efeito da linguagem no pensamento humano como realidades indissociáveis.

Elaboramos dois gráficos para facilitar a discussão de conceitos cuja correlação no campo da psicanálise é essencial para a compreensão do funcionamento do psiquismo e da relação entre Inconsciente e real. Na Figura 1, queremos salientar, através da seta que liga Recalque ao Inconsciente e à Pulsão Sexual, que o circuito ininterrupto dos processos excitatórios não encontra resistência ou não passa pela censura entre os sistemas *Icc* e *Prcc* e por isso representa o inconsciente latente, e não o reprimido.

Figura 1

Na Figura 2, ao retirarmos o termo *Sexual* que define a Pulsão, queremos fazer notar que Freud demonstrou, ao longo da sua exposição das três teorias pulsionais, que os processos excitatórios dos atos psíquicos têm como fonte o somático, como força o seu impulso, como objetivo a satisfação, sendo seu objeto o que há de mais variável, devido à característica perversa e polimorfa da pulsão. Dessa forma, não seria mais necessário distinguir as pulsões entre Pulsões Sexuais e Pulsões do Eu (1ª teoria), Pulsões Libidinais do Eu e Pulsões Libidinais do Objeto (2ª teoria) e Pulsões de Vida e Pulsões de Morte (3ª teoria), uma vez que a pulsão, qualquer que seja a sua natureza, permite por seu funcionamento a observação, descrição e análise de seus efeitos.

Figura 2

Portanto, o funcionamento do recalque opera sob três possibilidades. Originalmente, o psiquismo pode não se submeter a qualquer censura e por isso os seus efeitos se exteriorizam e se manifestam sem que o sujeito possa se reconhecer ali. A segunda possibilidade é a censura ocorrer e produzir por esse motivo as chamadas derivações do inconsciente, substitutos do sexual que se exteriorizam representados nos sonhos, nos atos falhos, nos chistes, nos sintomas e em toda e qualquer ação e ou reação. Essas manifestações do inconsciente tanto se apresentam através das condutas e dos comportamentos, como da produção de doenças orgânicas, sendo ou não suscetíveis de consciência. Finalmente então, podemos considerar as que são suscetíveis, que podem retornar como produções que se operam em ato, quando a interpretação engendra ali o tornar-se consciente, o que significa dizer que esse efeito emerge como novidade e não como mera repetição. O que retorna é Original e nunca sem conflito, por estar remetido à realidade sexual como inconsciente e traumática.

Freud elucida, em sua Metapsicologia, a correlação das suas duas tópicas *Icc/Prcc/Cc* e *Isso/Eu/Supereu*. Na primeira, teoriza sobre o funcionamento e o movimento das representações no psiquismo. Na segunda, teoriza sobre o funcionamento e o ordenamento do afeto que se apresenta de modo ininterrupto no psiquismo, onde o sentido dos efeitos pulsionais são manifestados representacionalmente. O Isso é relacionado ao "originário", sede das funções e das manifestações somáticas e o ponto de confluência do Estranho e do desamparo que se expressa na nossa humanidade. O Eu é relacionado ao recalque primário, momento de inscrição da Fantasia e o início do desenvolvimento do Eu, onde a força de atração

e a força de repulsão representam o ponto tensional e conflituoso gerado pelo circuito incessante das pulsões. E o Supereu, é lugar das identificações culturais, sejam elas advindas do grupo primário ou secundário de socialização.

Tal funcionamento revela que a sexualidade subverte o biológico e essa transmutação representa o núcleo traumático e a dramaticidade da nossa humanidade. Assim, toda representação, seja de que natureza for, não se acha referida a uma teoria desenvolvimentista, não cabendo qualquer critério de descrição do sexual enquanto função biológica e reprodutiva, nem aos gêneros masculino e feminino apontados pelos fundamentos culturais e ou sociais, regulados pelos códigos e/ou as formas do Direito.

Os processos excitatórios que percorrem as representações em todas as suas variadas e múltiplas linguagens verbais e não verbais estão a engendrar processos de subjetivação em que o afeto e a representação convergem na explicitação do objeto pulsional. Na coincidência e encontro do sujeito com esse objeto, a interpretação é sempre da ordem do sujeito em seu devir, não havendo, portanto, nenhum saber apriorístico, nem da parte do analista nem da do próprio sujeito. É preciso ir além do terapêutico e/ou normativo, ou seja, ouvir o sujeito em sua singularidade e sobretudo não distorcer o sentido do sintoma apontado pelo sujeito. Se o analista não sustenta a experiência do inconsciente, a possibilidade de constituição de algo da ordem do analisável dificilmente se estabelecerá.

Resta ainda salientar, como ponto nodal, passível de análise e discussão, uma certa distorção e/ou não compreensibilidade que se estabeleceu em relação aos campos da psicanálise, psicologia e psiquiatria que, incluídas em uma mesma série , geraram equívocos. Referimo-nos a uma leitura psicanalítica que se encaminhou na tentativa de apropriação de elementos da teoria freudiana para fazer do desejo uma questão de representação. O procedimento deu margem a equívocos grosseiros, como o de extrair do campo freudiano a dimensão essencial da fala referida ao gozo, o que é o fundamento e a sua criação, ou seja, sua exclusão do terreno do pulsional, que é o seu campo de investigação e tratamento.

Essa leitura representa uma distorção dos postulados originalmente formulados por Freud, pois desconsidera o desejo como intrínseco à descoberta do inconsciente, estacionando-se na idéia de um gozo recalcado e esvaziado no simples extravasamento das funções biológicas. E o que é pior ainda, interpretando-se equivocadamente a sexualidade, fazendo-a corresponder à genitalidade, resultando na exclusão da psicanálise decididamente do próprio campo que inaugurara como descoberta: o pulsional.

## CONCLUSÃO

Concluímos salientando o quão estarrecedor é o repúdio da civilização a essas novas formulações teóricas, ao vermos que não se modificou ainda em quase nada a realidade dos preconceitos relativos, por exemplo, à homossexualidade, nem a abordagem e o tratamento das doenças na área da medicina, que se inscrevem quase que na mesma ordem dos preconceitos, tornando-se ambos a expressão máxima das conseqüências do desprezo ou rejeição dos novos conhecimentos na contemporaneidade. A partir da teoria freudiana podemos pensar o pulsional conceitualmente, elevando o corpo e o sintoma a uma "categorização" que não desconsidera o corpo e o biológico; antes os relaciona e revela os efeitos do sexual em si mesmo e o Inconsciente como o psíquico.

Consideramos, portanto, que esforços para divulgação desses conhecimentos devem ser empreendidos para que seja conquistada sua compreensão adequada e assim o entendimento exato de sua importância na solução de variados problemas que afligem a humanidade. Freud nos alerta para a infinidade de razões pelas quais as pessoas deviam se tratar, afirmando que "*Não há na vida nada mais custoso que a enfermidade e... a estupidez*" (FREUD, 1998, v. XII:134). Além de salientar os males causados pela enfermidade e devido à ignorância, prevê que suas hipóteses causariam impressões sobre as pessoas e ainda que deveriam ser buscadas expressões mais simples e intuitivas, para que esse saber pudesse alcançá-las em maior número.

Por esse motivo, pode-se afirmar que a existência e disponibilidade do conhecimento geram responsabilidade de contribuição social do psicanalista, principalmente quando surge um contingente cada vez maior de tratamentos e práticas alternativas. São oferecidas pílulas, receitas e soluções miraculosas que, em sua maioria, respondem apenas ao alívio imediato das tensões e dos sintomas, configurando-se muitas vezes como "objetos" que pretendem ser capazes de preencher qualquer vazio existencial.

Tais práticas, que se imbuem do intento de eliminar conflitos e dificuldades inerentes à existência humana, geralmente não os apresentam como constituintes e necessários à condição de crescimento, muito menos que por essa razão não devem ser eliminados, mas analisados e enfrentados. Nesse sentido, é uma importante contribuição da psicanálise mostrar a possibilidade de se perceber e compreendê-los e, nesse movimento, produzir efeitos de mudança quando demonstrada a causalidade psíquica deflagradora dos conflitos.

O posicionamento de Freud não foi excludente ao salientar o enfrentamento de tais dificuldades, porque fez questão de ressaltar também que não deveria nem poderia ser desprezado todo o avanço, evolução e contribuição relativos aos conhecimentos sobre o cérebro e seu funcionamento, nem ignorada a eficácia da ação dos medicamentos em alguns casos e circunstâncias. Ele assinalou que *"o nosso interesse psíquico não deveria excluir nem as enfermidades inequivocadamente orgânicas"* (Freud,1998, v. XII:131). Portanto, é imprescindível para o psicanalista discernir as diferentes situações em que o tratamento dos enfermos exigirá ou não a utilização desses recursos, pois é sempre a partir de conhecimento e diligente análise que se determinam as possibilidades de tratamento.

**REFERÊNCIAS**

BEIVIDAS, Waldir. Inconsciente et verbum: psicanálise, semiótica, ciência, estrutura. 2ª edição. São Paulo: Humanitas/USP. 2002.

COSTA, Maria Helena. **O inconsciente freudiano**: Uma teoria do sujeito e a subversão do biológico. Dissertação de Mestrado. Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora – CES/JF, 2003.

FREUD, Sigmund. Doctrina de las pulsiones. In: **Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras**. 5ª. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1997. p. 146-149 (Obras Completas, XXIII).

_____. El chiste y su relación con lo inconciente. In: **El chiste y su relación con lo inconciente.** 4ª. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1997. p. 1-237 (Obras Completas, VIII).

_____. El desarrollo de la función sexual. In: **Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras**. 5ª. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1997. p. 150-154 (Obras Completas, XXIII).

_____. El sentido de los sintomas. In: **Conferencias de introducción al psicoanálisis.** Conferencia 17. 7ª. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p. 235-249 (Obras Completas, XVI).

_____. El yo y el ello. In: **El yo y el ello y otras obras**. 7a. Buenos Aires: Amorrortu, 1997. p. 1-66 (Obras Completas, XIX).

_____. Estudios sobre la histeria: 5. Señorita Elisabeth von R. (Freu d). In: **Estudios sobre la histeria (J. Breuer y S. Freud)**. 6a. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1997. p. 151-194 (Obras Completas, II).

_____. Estudios sobre la histeria: IV. Sobre la psicoterapia de la histeria (Freud). **Estudios sobre la histeria (J. Breuer y S. Freud)**. 6a. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1997. p. 261-310 (Obras Completas, II).

_____. La interpretación de los sueños. In: **La interpretación de los sueños (primeira parte)** e **La interpretación de los sueños (segunda parte), Sobre el sueño (1900-1901)**. 8a. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998 (Obras Completas, IV e V).

_____. La negación. In: **El yo el ello y otras obras.** 7ª. ed. Buenos Aires, 1997. p. 249-257 (Obras Completas, XIX).

_____. La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis In: **Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber), Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras**. 7a. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p. 329-345 (Obras Completas, XII).

_____. La represión. In: **Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras**. 8ª ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p. 135-152 (Obras Completas, XIV).

_____. La trasferencia. In: **Conferencias de introducción al psicoanálisis.** Conferencia 27. 7ª. ed. Buenos Aires, 1998. p. 392-406 (Obras Completas, XVI).

_____. Lo inconciente. In: **Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras**. 8ª ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p. 153-214 (Obras Completas, XIV).

_____. Lo ominoso. In: **De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos" ) y otras obras.** 5ª. ed. Buenos Aires, 1997. p. 215-251 (Obras Completas, XVII).

_____. Psicopatologia de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastrocar las cosas confundindo, la superstición y el error ). In: **Psicopatología de la vida cotidiana.** 5ª. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1997. p.1-292 ( Obras Completas, VI).

_____. Pulsiones y destinos de pulsión. In: **Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras**. 8ª ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p. 105-134 (Obras Completas, XIV).

_____. Recordar, repetir y reelaborar (Novos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I). In: **Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber), Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras**. 7a. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p.145-157 (Obras Completas, XII).

_____. Sobre la iniciación del tratamiento (nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I). In: **Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber), Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras**. 7a. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p. 121-144 (Obras Completas, XII).

_____. Tres ensayos de teoría sexual. In: **Fragmento de análisis de un caso de histeria, Tres ensayos de teoría sexual y otras obras**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p. 109-224 (Obras Completas, VII).

# Los restos del "Templo de Dios"

## Ricardo Diaz Romero

**I: Propósitos:**

Quisiera compartir algunas reflexiones a propósito de lo que, la práctica del psicoanálisis, me ha hecho escuchar acerca de: el **cuerpo**... de **este tiempo**. Y, a partir de estas reflexiones, plantear al menos la siguiente pregunta: ¿Si el discurso actual, sobre el cuerpo, en nuestra práctica, constituiría una ruptura del lazo del síntoma o del lazo de la transferencia; o, si sería ocasión de "avances y aperturas en el campo nuevo donde el bisturí de la ciencia crea nuevas oportunidades para la obra de subjetivación"? (3)

**II: Historias del cuerpo**

Para introducirnos, podemos preguntarnos: ¿Qué decimos cuando decimos "cuerpo"? En este punto no he podido dejar de recordar las referencias que, al respecto, diera San Pablo Tarso en sus dos *Epístolas a los Corintios*, y que toman su importancia por haberse plasmado, paradigmáticamente, en lo que "era" el cuerpo en todo el ámbito de influencia cultural del cristianismo. En dichas *Epístolas*, Pablo Tarso escribía: "***El cuerpo es el Templo de Dios***" (4).

Esta referencia no es sino para la ilustración de una constante en el modo en que se ha hecho presente "el cuerpo" en el discurso de las religiones monoteístas. Evidenciando que **las mismas siempre se han encargado de regimentar la relación del sujeto con eso que le es tan propio y tan ajeno a la vez: el cuerpo**. En el discurso de las religiones monoteístas se indicaba, muy precisamente, como cuidarlo, limpiarlo, vestirlo, alimentarlo y, además, cómo satisfacerlo y con qué satisfacerlo. (5)

Dentro de estas últimas indicaciones, es destacable constatar un estatuto netamente diferencial entre las satisfacciones que incluyen a esos objetos "parlantes", tan particulares, que son los semejantes; y las que incluyen cualquier otro tipo de objetos animados o inanimados.

La característica de estos cuidados es que se encuentran dentro de lo que hoy llamaríamos "cosmética" (6): es decir adornar, vestir, pintar, teñir, suplementar la superficie de ese sagrado cuerpo, hecho "*a imagen y semejanza de Dios*". Y, además, la característica de esas intervenciones que podemos poner sin dudas dentro de lo que se llama: *per vía de porre*, es que nunca llegaron a constituirse como una preocupación o un interrogante para los psicoanalistas, con la excepción, quizás, hecha por Lacan cuando interroga "la mascarada", el camouflage, el simulacro, y que fueran desarrolladas por Severo Sarduy en sus "*Ensayos generales sobre el barroco*", y en referencia al campo de las perversiones. (7)

Por el contrario, hoy se sí hacen escuchar las preocupaciones e interrogantes de los analistas - y no solo en los trabajos presentados en este Congreso -, ante esas intervenciones sobre el cuerpo que podríamos, siguiendo la metáfora de las Bellas Artes, nombrar como: *per vía de levare*, es decir incidiendo en la materia, en la cosa y en la química de un cuerpo, "cuerpo", este, que ya no tendría el estatuto del sagrado Templo de Dios, hecho a su imagen y semejanza, sino eso que llamé sus restos : un cuerpo como resto.

A partir de esto, encuentro que se haría insoslayable, entonces, que para hablar de cuerpo, deberíamos acompañar a la palabra "cuerpo", con alguna otra palabra que intente especificarlo, situarlo.

**III: Los cuerpos de Freud y los de Lacan**

Con Freud, respecto al estatuto del cuerpo, nos encontraremos, sucesivamente, con el cuerpo libidinal, con el cuerpo de los agujeros erogeneizados, con el cuerpo de los agujeros pulsionales, con el cuerpo de la superficie, es decir el del placer y, ya **desde las postrimerías de la Primera Guerra, con un cuerpo enmarcado en los enigmas de lo que Freud solo pudo nombrar con un adverbio de lugar, como "*Más allá del principio del placer*" y con los enigmas de su propuesta de la "pulsión de muerte"**.

Estos pasos freudianos relativos al cuerpo, con la relectura que nos ofreció Lacan, podrían encontrarse formalizados como:

1 - **Lo Imaginario del cuerpo**, es decir:

- a) el cuerpo como **imagen** del **semejante**;
- b) en relación con el **amor** estableciendo una **alteridad homogénea**,
- c) que se regimenta, en sus satisfacciones y sufrimientos, con las indicaciones del **Principio del placer**.

2 - **Lo Simbólico del cuerpo,** es decir:

- a) el cuerpo **afectado por el lenguaje**
- b) y **la división de los sexos** certificando la **alteridad simbólica heterogénea,** y
- c) que refiriere satisfacciones y sufrimientos a los avatares del **deseo** .

3 - **Lo Real del cuerpo,** es decir:

- a) el cuerpo en referencia a los **goces y** (8)
- b) **a su condición de resto** (9).
- c) Como pueden apreciar, a este nivel de lo real del cuerpo, ya se presentan más dificultades para cualquier planteo acerca de los sufrimientos y de las satisfacciones. Y, no solo en las teorizaciones, sino, y fundamentalmente, en la clínica.

A partir de esto, comenzamos a contar con palabras para especificar de qué cuerpo se está hablando, en nuestra práctica, y en cada ocasión; y para nombrar los pasajes de uno a otro cuerpo en los diferentes momentos de una cura y de cada cura.

Y será solo en este contexto que tendrá asidero lo que estoy intentando proponer, es decir que : **la clínica nos ofrecerá el discurso sobre un cuerpo, donde se nos harán presente, siempre, los tres, y trenzados**. **Dicho en otras palabras, es condición necesaria para hablar del cuerpo, en el psicoanálisis, como yo lo entiendo, que estén los cuatro: vale decir: R, S, I, y, además, los interrogantes acerca de aquello que se produce por su trenzado, es decir eso que Lacan escribió como el objeto ´a´** (10).

**IV: Un real del cuerpo en el discurso de "este tiempo":**

Aquí, en esta trenza de seis movimientos, que conocemos como nudo borromeo, intentaría situar lo que sería propio y singular de la discursividad de este tiempo en lo que hace al estatuto del cuerpo, sus satisfacciones y sus sufrimientos: **se trataría de las consecuencias discursivas de las incidencias de un real del cuerpo; incidencias disyuntivas que jaquean a lo imaginario del cuerpo y a lo simbólico del cuerpo constreñidos, al mismo tiempo, y de un modo necesario, a coexistir en ese trenzado**.

Ahora, unas palabras acerca de este: "**un real del cuerpo**" que estoy intentando acotar diciendo: "**de este tiempo**". Cuando digo **"de este tiempo"** estoy hablando del tiempo de esta generación – al menos de la mía –, una generación a la cual le fuera servido, como desayuno de la vida, la evidencia de los campos de exterminio del nazismo, la evidencia de la *Shoa* ; y dentro de esto, **algo muy específico**, **en el hecho de que el cuerpo, como ese real, como ese resto**, **viniera a obstaculizar el éxito de la llamada "solución final" ; y, más específicamente, aún, en el tratamiento que se le diera a este obstáculo constituido por el cuerpo como resto**.

Intento transmitir que esto es algo que tiene una dimensión que va mucho más allá de lo que Freud escribiera en "*Él malestar en la cultura*" en referencia a lo que se le podría hacer al prójimo (11)– o el prójimo podría hacernos - en lo Imaginario del cuerpo y en lo Simbólico del cuerpo, y que cito a continuación:

"... *ni hace falta que le reporte utilidad; con que solo satisfaga su placer* (Freud se mueve aún en el registro del placer)*, no se priva de burlarse de mí, de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder; y mientras más seguro se sienta de su poder y más desvalido me encuentre yo, con certeza tanto mayor puedo esperar ese comportamiento suyo hacia mí. (...) ... el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar sus fuerzas de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infringirle dolores, martirizarlo y asesinarlo*." (12)

**Pero esto, que estoy intentando transmitir, es otra cosa : ya que se trata de la traumática presentación de un real del cuerpo como ese resto que obstaculizó la solución final y que llevó a derivar, para el tratamiento de dicho obstáculo toda la tecnología y la ciencia, toda la maquinaria del III Reich, incluso en detrimento de las necesidades propiamente bélicas.**

Saben que en ese momento se había podido conseguir una cierta anuencia colectiva para el exterminio con el mero recurso de quitar la condición de "semejante" a quienes se quería eliminar, es decir quitando el estatuto imaginario del cuerpo – hasta hubo, por ejemplo, una ley decretando que los judíos eran "no-persona" -; se pudo, asimismo, quitar todos los rasgos de lo que simbólicamente hace a un cuerpo; y, también se pudo quitarles, incluso, la condición de seres vivos.

**Pero, allí se hizo presente – y de un modo eficaz - lo real del cuerpo en sus restos, esos restos que hacían obstáculo, y es allí, en ese punto, que el horror del asesinato es sobrepasado por el horror de los detalles del tratamiento al que fuera sometido ese real como resto del cuerpo**. En otras palabras, lo que se le impone a nuestra cultura y que, eficazmente, incide en la discursividad, es la noticia de que el cuerpo ha sido tratado meramente como **cosa**, meramente como **materia** (13), meramente como un conjunto de reacciones químicas, así, sin atenuantes. (14)

Y, este real del cuerpo, como resto; **este real del cuerpo habría entrado en el discurso de la cultura arrastrando consigo, al menos, dos órdenes de consecuencias.** Y esta es la principal hipótesis que traigo para la discusión: que ha traído dos órdenes de consecuencias en la discursividad en la medida en que ya no ha podido ser ignorado en su condición de tal.

1 – Primera: que **en el discurso actual se dice un intento de simbolizar e imaginarizar algo que venga a sostener este trenzado que es un cuerpo, ante tanta pregnancia de real de cuerpo, como resto, y del goce – supuesto - que de ello devendría**. Y así, invito a leer este intento desmesurado que, en las reflexiones de algunos psicoanalistas, se califica como falta de simbólico o de exceso de imaginario o de apología del objeto, evidenciando que a esa fenomenología se le escapa dicha pregnancia de real.

2 - El segundo orden de consecuencias es: que el discurrir actual porta un tal saber del cuerpo y una imaginarización del cuerpo que se nos hacen presentes en los decires y en los actos de este cuerpo, que es el de nuestros días, a saber: **un cuerpo que puede substituirse, donarse ; un cuerpo que se puede reformar, adaptar, adoptar, ceder, alquilar para concebir; un cuerpo que se puede transformar, "transplantar", "transexuar", "robocopisar", "clonar"**. Y este es el discurrir que se nos ofrece, insisto, para un intento de avances o aperturas, en el campo nuevo donde el bisturí de la ciencia crea nuevas oportunidades para la obra de subjetivación de un psicoanálisis.

El discurrir actual porta un saber y una imaginarización tales, cuando toma la forma del interrogante de una mujer - ante la escucha de un psicoanalista, que soporta abstenerse de responder – acerca de que si su embarazo, logrado con un óvulo ajeno, ha desafiado, renegatoriamente, a la castración, si es que ella ha enloquecido o si se está ante intento creacionista. (15)

El discurrir actual porta un saber y una imaginarización tales, que permite que la joven embarazada hable de un portarretratos en el que exhibe, en su sala, muy oronda, una fotografía, enmarcada, de la ecografía de una cosa que no se asemeja en absoluto a la imagen humana, un ameboide pleno de latidos, pero que ella presenta como "mi bebé", sanito y relativamente protegido del albur de las malformaciones y taras genéticas. **¿No encuentran allí algo de esa inmensa tentativa simbólica e imaginaria que les mencionaba? ¿Es que ustedes, psicoanalistas, consideran que eso pudiera constituir una tentativa renegatoria o pueden escuchar, allí, que se trata de esa posibilidad creacionista del discurso actual,**

**de la que intento hablarles?** Digo "creacionista" en los términos de Lacan: hacer, con lo simbólico o lo imaginario, algo que destaque, que soporte una punta de real.

Evidentemente, solo podremos aportar respuesta a estas preguntas escuchando, caso por caso, los avatares azarosos de cada intento creacionista.

Por mi parte, creo que hay al menos algunas situaciones que me permiten decir que más que constituir alguna resistencia a la efectuación de un análisis, este discurso nos enfrenta con un campo tan extraño como promisorio.-

**Notas**

1 Presentado en el 1º Congreso Argentino de Convergencia : *Psicoanálisis, Lazo Social y Adversidad* – 13, 14 y 15 de Diciembre de 2002 – Buenos Aires.

2 Analista Miembro de la Escuela – EPSFRos – 00-341-425.0805 / 424.3625 - <diazromero@infovia.com.ar>

3 La frase entrecomillada fue extraída de la carta con la que, mi amigo Jacques Nassif, respondiera a mi solicitud de leer el borrador del presente texto.

4 1era Epístola a los Corintios, 3, 16 – 6, 12 a 20 [especialmente 19] y 2da Epístola, 6, 16.

5 Invito al lector que se interesara en esto, a la lectura de "*Las Tablas de la Ley*", de Tohmas Mann.

6 Cosmética y Cosmos comparten su raíz de acomodo, arreglo, ordenamiento, etc.

7 S. Sarduy – *Ensayos generales sobre el barroco* – Fondo de Cultura económica – Buenos Aires – 1987.

8 Podría agregarse aquí al "prójimo" de la inquietante extrañeza, el caracterizado por Lacan como : La proximidad inminente del goce.

9 Evoco aquí a ese resto que, se produce como caída y que afectúa al sujeto del corte. Ese resto del que Lacan se pregunta cómo hacerlo pasar desde desecho a objeto causa.

10 J. Lacan – Escrito para el Catálogo de la Exposición François Rouan, en el Museo Cantini - Marsella – 1978.

11 Se remite a la lectura de *El amor al prójimo (o el complejo del semejante)*, de Ricardo Díaz Romero, trabajo presentado en la EFBA, en septiembre de 1996 y reescrito para su publicación en *Argumentos Nº 5*, EPSFRos, en 1999, páginas 23 a 38. En ese texto se trabajan los conceptos freudianos de *Nebenmensch, Nächte, Mitmensch, änlich, anderen, Anderer*, inscriptos en la trenza de R, S, I.

12 S. Freud – *El malestar en la cultura* – O.C. – T: XXI – Amorrortu – Bs. As. – 1979 – ps. 107 y 108.

13 [Nota agregada el 12 de abril de 2005] Remito al modo en que la palabra "materia" es tratada por Pere Salabert en sus libros : *La redención de la carne (Hastío del alma y elogio de la pudrición)* – Ed. CendeaC – Murcia – 2004; y *Pintura anémica, cuerpo suculento* – Idem – 2002.

14 Agradezco a Griselda Robles el envío de un artículo de Carmen Gallano, publicado por la revista Colofón, en Madrid, en cuya página 33, la autora plantea una tesis en términos similares a estos.

15 Agradezco este comentario a Hugo Levin.

# Do corpo como suporte da mensagem inconsciente ao corpo como real do sintoma

**Márcia Zucchi**

**O corpo entre a psicanálise e a cultura.**

Numa olhada panorâmica, vemos que no início da história da psicanálise, as queixas dos pacientes que a ela recorriam – não sem antes haver percorrido, sem sucesso, o circuito dos gabinetes médicos – eram queixas referidas especialmente a afecções no corpo. A hipótese da conversão foi um dos fundamentos da teoria analítica e recobria grande parte dos casos iniciais relatados por Freud na década final do século XIX e início do século XX. A Psicanálise nasce dos limites da medicina anatomo-patológica frente a certos quadros, especialmente histéricos, cujo predomínio eram os sintomas físicos: dores, paralisias, cegueiras etc..., para os quais aquela medicina não encontrava respostas eficazes. Entre os anos 50 e 80 aproximadamente, as queixas parecem ter se deslocado para um campo que chamaremos o das *emoções* (mente, psiquismo). A psicanálise afasta-se da medicina e se aproxima mais de uma prática da psicologia propriamente dita. Paralelo ao fato de ser uma técnica terapêutica, se torna um método de "autoconhecimento". Dos anos 90 para cá, no entanto, parece ter havido um retorno da prevalência das queixas quanto ao corpo. Dores crônicas, falta de força para realizar os desafios que a vida contemporânea impõe - especialmente quanto ao trabalho-, compulsões as mais variadas, obesidade, anorexia, etc..., são os motivos mais diretos daqueles que buscam um psicanalista hoje. Paralelamente, proliferam na cultura os "regimes" de fortalecimento deste corpo afetado pela ameaça da debilidade, o que pode facilmente mascarar práticas de suplência sob a égide do "cuidado".

É preciso esclarecer em que diferem estes dois tempos da apresentação do corpo no dispositivo analítico. Por mais que a descrição dos fenômenos seja aparentemente a mesma, por mais que ao tomarmos a descrição freudiana das neurastenias e da neurose de angústia, elas pareçam descrever a maioria de nossos pacientes atuais com suas "depressões" e "pânicos", por mais que reconheçamos as reivindicações histéricas nas queixas atuais de fracasso ou impotência, ou, ainda que encontremos as marcas da obsessividade nas compulsões atuais, há diferenças clínicas importantes pois os sintomas do início da psicanálise e os de hoje se organizam em referência a um Outro de consistência bastante diversa.

A forma *princeps* de apresentação do sujeito hoje é através do *corpo astênico*. Nossa hipótese é de que a astenia é efeito da conjunção entre a inconsistência do Outro e a falta de referências fálicas capazes de ancorar os sujeitos em significações que o amparem frente ao "tudo é possível" vigente na cultura ocidental hipermoderna 2. Hipótese que se aproxima à de Ehrenberg quando afirma que o sujeito da contemporaneidade se vê compelido à responsabilidade e à iniciativa numa sociedade onde não vige mais a disciplina nem a hierarquia de pensamento, o que o leva à patologia da insuficiência.( EHRENBERG 2000)3.

Os excessos de investimentos sobre o corpo (tatuagem, piercing, plásticas, ginásticas, etc...) parecem ser para muitos, arranjos imaginários onde a sustentação simbólica é vacilante. Há como que um paroxismo do imaginário, e aqui se torna necessário distinguir a mera inflação imaginária, porém ainda balizada pelo simbólico, da tentativa de dar ao imaginário um estatuto simbólico. Neste último caso os arranjos com o corpo são suplências à falta do Nome-do-pai, enquanto que no caso anterior tratam-se de máscaras de elisão da castração.

A construção freudiana acerca do Édipo e da estruturação do sintoma neurótico, enquanto forma de apelo ao pai, demonstrava a tentativa de reação ao declínio desta função na cultura. Na contemporaneidade o Outro não é mais garantia de ideais coletivos. A face multifária do Outro se constitui como problema para os sujeitos que não encontram mais referências estáveis e de amplo espectro de validade (COELHO DOS SANTOS, 2001a, pp. 303-333). O Outro é local é ad hoc. Porém, como destacou Lacan no seminário *O avesso da Psicanálise* (LACAN, 1992, p.107), o grande risco da sobrevalorização dos ideais locais, o que rege as *fratrias*, é que estes aumentam as possibilidades de segregação. Uma conseqüência daí dedutível é a maior possibilidade de solidão e de desancoramento social dos sujeitos. Daí, mais uma vez, a necessidade do psicanalista ter instrumentos que lhe permitam uma clara distinção entre um *desancoramento social* e um *desancoramento psicótico.*

Embora o trabalho analítico se construa sobre o singular da subjetividade e não sobre o universal das práticas sociais, os significantes-mestres de cada um, os articulam, incluindo-os necessariamente ou na ordem neurótica ou psicótica. As subjetividades são sempre relativas a seu tempo, servem-se dos elementos da cultura e os arranjam conforme a estrutura.

Quanto ao corpo, o que estamos experimentando hoje é como um retorno do corpo ao dispositivo clínico do psicanalista. Tal retorno, porém, se faz numa certa descrença no poder da palavra. O corpo retorna aos nossos consultórios aparentemente mais mudo. Além disso, neste retorno, os analistas têm que se haver com um conjunto de saberes que se produziu na esteira deste processo cultural e que transformou o corpo na principal sede de consumo, na cultura ocidental pós-moderna. A satisfação no plano do corpo se transforma em mercadoria. Para seu desfrute se produzem desde os produtos de beleza até os de saúde. Porém como aprendemos com Freud e Lacan, nada mais familiar e mais estranho do que a experiência do próprio corpo. Sua natureza de imagem, de significante e de substância gozante, outra forma de dizer respectivamente da condição imaginária, simbólica e real do corpo, impedem que o abordemos de uma forma unívoca, a não ser pelo sintoma.

De qualquer modo, a psicanálise parece estar na contingência de fazer barreira às promessas de satisfação oriundas dessas práticas cuja finalidade parece ser a de dar sempre mais consistência imaginária ao corpo. As concepções psicanalíticas, sejam as da determinação simbólica do sujeito, sejam as da determinação real do falante, são antinômicas ao individualismo que impera na cultura ocidental .

Quando falamos hoje em "novos sintomas, parece que novos não são nem os sintomas, nem o sujeito. Novas são as faces do Outro. Sua característica de fluidez e inconsistência. Se por um lado, hoje, quase qualquer forma de gozo tem seu *lócus* de reconhecimento no Outro social, por outro, está aumentada a responsabilidade individual por cada modalidade de gozo. A responsabilidade e a solidão do sujeito em seu modo de gozo é hoje muito acentuada. Com isso é alto o risco de haver uma certa confusão entre a astenia frente ao imperativo de gozo e o desligamento psicótico do Outro. Daí a extrema dificuldade para se estabelecer a diferença entre depressões ou inibições neuróticas e as psicóticas. Uma das conseqüências dessa lógica segregativa é a criação das chamadas comunidades "monossintomáticas" [4], com a conseqüente transformação do sintoma de traço que particulariza ao traço que uniformiza e segrega.

**O Corpo e o Sintoma**

Jacques Alain Miller, em seu processo de leitura e transmissão da obra lacaniana, vem propondo a divisão de seu ensino em três grandes períodos. Um primeiro correspondendo à estrita retomada da obra freudiana sob a égide da lógica do significante, onde a palavra e a linguagem como material e método psicanalíticos são retomadas com todo vigor. Ali, a substituição significante corresponde à passagem do sujeito como objeto de desejo da mãe ao sujeito como metáfora do desejo paterno. Num segundo período Lacan formaliza sua teoria do *objeto a* homologando inconsciente e zona erógena (Seminário 11). Ali o estatuto da pulsão se modifica e a libido passa a exigir algo do corpo. Quando Lacan destaca a lógica do fantasma, o que nela se apresenta é a articulação interna entre significante e corpo, entre corpo mortificado pelo significante ($) e um resto de libido que escapa ao significante (a). Todavia Miller aponta um terceiro ensino que se abre com o Seminário 20, onde Lacan postula que o efeito do significante não é primariamente de mortificação do corpo, mas sim de causa de gozo.*"A mortificação tem como reverso a intensificação do gozo"* . Sintoma (sinthome) é o aporte de gozo sobre o corpo, que traz o significante. E o que Miller enfatiza é que, nesta perspectiva, o sintoma é a conexão real entre significante e corpo. (MILLER 2001).

No primeiro ensino de Lacan o sintoma era entendido em sua natureza simbólica por excelência. Tanto se produz quanto se transforma obedecendo a leis de linguagem. Aquelas mesmas que Freud destacou quanto ao Inconsciente – deslocamento e condensação – que mais tarde, Lacan fará equivaler às operações lingüísticas da metonímia e da metáfora, respectivamente. A lógica subjacente à formação dos sintomas era compreendida como a de um compromisso entre o desejo sexual recalcado e sua possível satisfação. Assim, o sentido do sintoma seria sempre sexual. Seu conteúdo sempre simbólico. Nesses termos, os sintomas corporais nas neuroses, especialmente na histeria, mostravam como a anatomia podia submeter-se à lógica do sentido. A própria fisiologia, por vezes, poderia prestar-se à expressão de um sentido sexual. Todavia, quando Freud destaca da *neurastenia* a *neurose de angustia* - conjunto que

compunha o que chamou de *neuroses atuais* – fez ver um corpo cujas afecções 5 embora ainda ligadas a conteudos sexuais, não estavam referidas a eventos passados, mas atuais. Um corpo, em princípio, não tratável pelo método psicanalítico vez que tais sintomas não procediam de nenhuma significação infantil a elucidar, mas de uma fonte somática e de um impedimento presente, real, atual, de sua satisfação. Freud destacou, porém, que "*um sintoma da neurose atual é frequentemente o núcleo e o primeiro estádio de um sintoma psiconeurótico"*(FREUD 1976 b, p.455)*.* Parece importante retomar esta discussão já que o que se vem denominando como sintomas contemporâneos parecem implicar uma dinâmica semelhante à das neuroses atuais, isto é, um curto-circuito do plano simbólico, e uma exacerbação das relações entre os plano imaginário (imagem do corpo) e o real (gozo). Porém aqui, compreender esses sintomas requer a visada do último ensino onde o sintoma é pensado como resposta real do falante à inexistência da relação sexual. Dito de outro modo: como amarração singular dos registros imaginário, simbólico e real, menos apoiada no Nome do pai como signo de uma tradição e mais como tratamento possível da inconsistência do Outro.

Retornando à noção de sintoma em Lacan, vê-se que em grande parte de seu ensino, esta concepção esteve ligada à prevalência do simbólico, à primazia do significante. A linguagem prévia ao sujeito conformava toda experiência corporal ao que pudesse ser recoberto pelo significante. A experiência do corpo ou era tomada em sua vertente de imagem, ou como significante. O sintoma como produção de linguagem teria primazia sobre a satisfação pulsional (corpo) que ele representava. A satisfação buscada pelo sintoma estaria, primeiro, no deciframento das moções corporais bem como no seu reconhecimento pelo Outro, e, mais tarde, na cifragem do excedente pulsional, restringindo-o ou inscrevendo-o no plano do significante. É o que se pode ver nos dois termos da formulação lacaniana do fantasma, o vivo humano nas duas faces em que pode se apreende-lo: como sujeito do significante e como objeto mais-de-gozar (COELHO DOS SANTOS, 2002 a, pp. 158-160). Porém, como lembra Miller o sujeito barrado, sujeito de pura lógica se mantém perfeitamente fora do corpo vivo, o que implica dizer que o sujeito afetado pelo inconsciente é mais do que só um sujeito do significante. É necessário tomar o significante em uma dupla vertente para que se possa captar simultaneamente sua potência simbólica de substituir o experienciado pelo símbolo, como também de engendrar a própria experiência. O significante tem efeito de significado mas também "afeta" o corpo. *" É preciso dar a esse termo "afetar" toda sua generalidade. Trata-se do que vem perturbar, deixar traços no corpo. O efeito de "afetar" inclui, também, o efeito do sintoma, o efeito de gozo, e mesmo o efeito de sujeito, mas efeito de sujeito situado num corpo, e não puro efeito de lógica"* (MILLER 2000 a, p. 46).

A partir do seminário 20, *Mais, ainda*, de 1972-73, Lacan muda a perspectiva de sua construção conceitual, passando a tratar a linguagem não mais como primária, precedente, mortificadora do vivo, mas secundária à *lalangue* – alingua- que é o gozo da língua materna ( LACAN 1985 b, p. 188), gozo da palavra antes de seu ordenamento gramatical e lexicográfico (MILLER 2000 a, pp.24-25). Nesta reversão, Lacan privilegia o gozo da marca do vivo que o significante promove. *"Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica? – a substancia do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza* (substância gozante). *Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso goza. Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significante*"(LACAN,1985b, p.35).

Nesta concepção a função do sintoma que antes seria a de tentar reintegrar por via da linguagem, algo do vivo (objeto a), perdido a priori para o sujeito, passa a ser a de *identificar o ser do falante a seu modo particular de gozo*. Como salienta Coelho dos Santos, nesta perspectiva *sintoma* e *estrutura* são idênticos, o que tem como conseqüência clínica que a direção da cura leve em conta não mais o desinvestimento libidinal do sintoma, mas o *saber fazer com o sintoma*, a reintegração da satisfação obtida com o desprazer do sintoma, da qual o sujeito se esquiva pelo não-querer-saber (COELHO DOS SANTOS 2002 a, p.162).

Outra conseqüência desta nova abordagem de Lacan quanto ao sintoma é que este é tomado mais claramente como "acontecimento de corpo" (LACAN, 2003, p.565). Segundo Miller "*Percebemos, por curto circuito, que o sintoma analítico diz respeito, eminentemente, ao corpo(...) Por isso, adotarei como definição do sintoma essa expressão encontrada uma vez em Lacan e que faz do sintoma um "acontecimento de corpo"* (MILLER, 1999 b, p.69).

No texto *Biologie Lacanienne et evenement de Corps,* Miller afirma que quando o sintoma é tomado como gozo, no sentido de satisfação de uma pulsão, inegavelmente trata-se de um "*acontecimento de corpo*". O corpo vivo é o suporte do gozo (MILLER 2000 a, p.24-25). Ressalta , porém, que esta concepção do

sintoma ficou muito tempo eclipsada, na obra de Lacan, pela ênfase dada ao sintoma como "acontecimento de significação", graças a associação entre sintoma e metáfora.

**Do sintoma ao sinthome**

Em sua definição clássica, o Sintoma é uma significação inconsciente, relativa ao sujeito, passível de interpretação. Nos termos de Lacan o sintoma é uma mensagem que advém ao sujeito invertida, à partir do Outro. Entretanto, quando no Seminário 20 postula o sintoma como "o que não cessa de se escrever", isto é como *necessário* (LACAN 1985 b, pp80-81), promove uma mudança em sua concepção anterior. Em sua acepção primeira, uma característica do sintoma era a variabilidade, já que dependia do significante que lhe fornecia sentido, ou seja, o sentido do sintoma variava segundo quem o escutava. Nesta nova conceituação, quando Lacan grafa o sintoma como *sinthome*, este é tratado como um *composto* entre o sintoma e a fantasia, o que quer dizer que o gozo e a gramática que o definem estão unidos. Gozo e significante absolutamente imbricados. Nas palavras de Miller: "(...) *inclui na definição mesma de sintoma o gozo que implica. Nesse sentido, faz do sintoma –heis aqui a novidade – um modo pelo qual cada um goza de seu inconsciente. E por isso* [Lacan] *pode dizer que o sintoma não cessa de se escreve*r" (MILLER 1998 c, p. 235). Nesse sentido o sintoma é um necessário.

Miller ressalta, porém, que embora a definição de inconsciente determine a definição de sintoma, Lacan não diz que o sintoma se estrutura como linguagem, pois faltaria aí o corpo. Através do grafo do desejo demonstra como a demanda (D) dirigida ao Outro (A), tem como efeitos tanto uma significação, como um fantasma. O circuito da significação mascara a relação com a pulsão. Assim, o sintoma seria um composto formado por uma significação e um fantasma, dito de outro modo, por um efeito de verdade promovido pelo significante e por um efeito de gozo. Agora, tanto a significação quanto o fantasma são predominantemente imaginários. Sua desimaginarização viria pela interpretação que reduz o fantasma à pulsão.[6]

Miller insiste que no grafo do desejo já se pode ver a nodulação sintomática enlaçando significação e gozo, ainda que o *objeto a* alí só apareça localizado no fantasma. Se o objeto do fantasma inicialmente era tomado por sua vertente imaginária, isto é, como o outro imaginário da cena fantasmática, Lacan irá progressivamente valorizar o objeto como *mais de gozo*. De qualquer modo resta explicar como o sintoma, articulado em uma estrutura significante, captura o gozo.

Aqui Miller retoma o Seminário ...*ou pire,* onde Lacan está prestes a formular o conceito de sinthome, já que alí ao trabalhar questões relativas ao passe, trata do resto de gozo ininterpretável que porta o sintoma. Essa questão havia sido abordada por Freud através da noção de *"reação terapêutica negativa".*

> *" Ainda que interpretado há no sintoma um gozo que resiste. E isto é o que Freud descobriu sob a forma de reação terapêutica negativa. Se se põe o acento no gozo, então a distinção entre fantasma e sintoma pode ser questionada e superada. Estes dois termos podem ser contidos por um terceiro. Ao final de seu ensino Lacan propos o termo 'sinthome', que engloba sintoma e fantasma"* (MILLER 1998C, p. 252).

Miller conclui sua análise da lógica da passagem da noção de sintoma à de sinthome mostrando que entre os seminários ...*ou pire e RSI*, Lacan parece estar buscando como articular os efeitos provenientes da lógica significante que estrutura o sintoma. O efeito de verdade, com sua face resistente de gozo. Afirma ser esta a última grande problemática que Lacan enfrentou. Lembra que em RSI o sintoma é definido como o modo em que cada um goza de seu inconsciente tanto quanto o inconsciente o determina. A determinação se refere a S1, ao imperativo do dito primeiro. Nessa trilha, o sintoma é um modo de gozar do inconsciente, isto é, gozar deste imperativo. Nesse sentido, quando Lacan passa a falar de signo, à partir de *Televisión*, parece tratar-se da busca de um termo que defina ao mesmo tempo o significante e o gozo. Então, o que faz insignia, ou o que faz signo, é o sinthoma.

O fato de que o sintoma responda a uma estrutura idêntica à da linguagem não implica em que esta o possa absorver por inteiro. No sintoma, significante e significado estão disjuntos, diferentemente do campo estrito da palavra onde o sentido domina. Por esta razão Lacan vinculou o sintoma à escritura e não à palavra . (MILLER 1998c, p. 256). Embora a passagem entre sintoma como mensagem e sintoma como escritura pareça ser tardia na obra de Lacan, Miller demonstra seu rastro em trabalhos de Lacan dos anos

50(MILLER 1998c, p. 277) O que parece fundamental é o destacamento de que se o sintoma se estrutura como linguagem, sua estrutura não é a da palavra, onde significante e significado estão acoplados, mas a da escritura onde o significante é independente da significação. O que significa que o significante pode ter puro valor de letra. Miller acrescenta que quando Lacan afirma que o que determina o sintoma é a estrutura significante, não esta se referindo simplesmente ao lugar do Outro como ponto de onde retorna a significação, mas ao circuito completo que implica bem mais o que nessa significação vale como resposta do real, isto é, seu efeito de gozo. O sintoma como escritura se articula ao Outro como inexistente. Não há relação do sintoma ao Outro enquanto código. A escritura do sintoma é um ato em si. Ato que dispensa o Outro. Fazer existir o Outro depende de que se busque dar significado a essa escrita. Nos termos de Miller: " (...) *se se fala ao Outro, não se escreve mais que para si mesmo."* (MILLER 1998c, p. 295).

Assim, a doutrina do sintoma aponta que o que há nas cadeias significantes, na própria comunicação, é, antes de tudo, um "autismo de gozo" (MILLER 1998c, p. 296).

Todavia, a teoria subseqüente de Miller, isto é a teoria do *Parceiro Sintoma* , parece conduzir-nos a uma outra possibilidade que vem sendo desenvolvida por COELHO DOS SANTOS (2006). A inexistência da relação sexual não impede, ao contrário, condiciona, que o sintoma seja a tentativa de fazê-la existir. Assim sendo, não estaria o sinthoma articulado ao tratamento que um sujeito em análise pode dar à diferença sexual? Nesse sentido, não seria a diferença anatômica um dos nomes do real?

**Notas**

1 Este trabalho faz parte da pesquisa de doutoramento no curso de Pós-graduação em teoria Psicanalítica da UFRJ, orientado pela prof. Dra. Tânia Coelho dos Santos e financiado pelo CNPq.

2 O termo "hipermoderno" foi cunhado por Miller em sua Conferência em Comandatuba , no Congresso da Associação Mundial de Psicanálise em agosto de 2004.

3 "*A depressão nos instrui sobre a nossa própria experiência atual da pessoa, pois ela é a patologia de uma sociedade na qual a norma não é mais fundada na culpa e na disciplina, mas na responsabilidade e iniciativa. Ontem, as regras sociais comandavam conformismos de pensamento, ou até automatismos de conduta; hoje, elas exigem iniciativa e aptidões mentais. O indivíduo é confrontado com uma patologia da insuficiência, mais do que com uma doença da falta, ao universo do disfuncionamento, mais do que ao da lei*" (EHRENBERG 2000,p.16).

4 "*Os grupos monossintomáticos, reunidos em Associações que utilizam a insígnia identificatória constituída pelo sintoma como critério de admissão do socius (associações dos depressivos, dos doentes de aids, dos DAP - Desordens de Ataques de Pânico - das anorexias-bulimias), assinalando uma transformação no estatuto mesmo do sintoma: o sintoma é aqui tomado em sua versão metafórica de significante de um significado reprimido, não na versão libidinal de lugar de gozo do sujeito, mas como a realização de uma insígnia identificatória que consente com a constituição de uma nova comunidade neo-segregativa."(*RECALCATI, 2005)

5 Vertigem, dispnéia, perturbações no ritmo cardíaco, exsudação, fadiga, cefaléias, etc...

6 "*Entendemos, inclusive, o que significa a construção do fantasma fundamental, que e uma grande preocupação da análise:Construo be meui fantasma fundamental? A construção do fantasma fundamental depende estritamente da interpretação, que reduz o sintoma posto que enumera –ou conduz o sujeito a enumerar- o conjunto dos significantes amos, os S1, a partir do qual ha significação. O fantasma fundamental se constrói ao mesmo tempo que se interpreta o sintoma, quer dizer, a medida que os efeitos de verdade do sintoma são progressivamente referidos ao significante que os induz, ao S1que os induz. Deste modo se isola o objeto a, isto é, se desimaginariza o fantasma. Neste sentido, a construção do fantasma fundamental equivale à sua redução à pulsión*." ( MILLER, 1998c, p.251). (tradução da autora)

**Bibliografia**

COELHO DOS SANTOS, T.

- Quem precisa de análise hoje? O Discurso analítico: Novos Sintomas e Novos Laços Sociais. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro. 2001 a.
- "O analista como parceiro dos sintomas inclassificáveis". In: *Latusa: Revista da Escola Brasileira de psicanálise,* no. 7, p.153-168, 2002a.
- "A redução da diferença anatômica dos sexos às suas conseqüências psíquicas". Revista ASEPHALLUS n. 2. Revista eletrônica do Núcleo Sephora /UFRJ. 2006

EHRENBERG, A.: *La fatigue d'être soi – Dépression et société*, Odile Jacob, poches, Paris, 2000.

FREUD, S*"* Conferências introdutórias em psicanálise*"* (1917) . Conferência XXIV. In: *E.S.B. Obras Completas. vol.XVI* . Págs.441-456*.* Imago. Rio de Janeiro. XXVI. 1976 b.

LACAN J

- *O Seminário livro 20 Mais, ainda*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1985 b.
- *O Seminário livro 17. O Avesso da Psicanálise*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1992.

MILLER, J.A ,

- *Los signos del goce*. (1986/87)*.* Buenos Aires. Paidós. 1998c
- *Elementos de Biologia Lacaniana.* EBP-MG .Belo Horizonte. 1999 b.
- "Biologie lacanienne et événement de corps*"*. In: *Revue de La cause freudienne nº 44*. Navarin-Seuil. 2000 a.
- "Una nueva modalid de síntoma " .In: *Virtualia nº* 1 Revista eletrônica da EOL. Argentina. 2001.

RECALCATI, M. "Alinhamentos para uma clínica do monossintomático". In: *Revista Eletrônica Agora* n.41. CID Bogotá. 2005.

# El cuerpo en la contemporaneidad

## Ana Lanfranconi

### *El hombre post-orgánico*

Frente a los avances y a la dirección tomada por la teleinformática y la biotecnología, el cuerpo humano, en su materialidad, estaría obsoleto. Esta afirmación es uno de los ejes del libro: "El hombre postorgánico" de Paula Sibilia, antropóloga argentina residente en Brasil

Dicho texto es una reflexión sobre cómo las nuevas tecnologías, en especial dos áreas de la tecnociencia: la teleinformática y las nuevas ciencias de la vida (genética, neurociencia, biología molecular) y sus descubrimientos recientes están afectando en la última década, la forma en que pensamos la vida, la naturaleza y el cuerpo así como la concepción del ser humano.

Cada época produce en el universo cultural una idea de sujeto y de cuerpo, que no es ajena a lo que ocurre en el campo científico tecnológico, así como al contexto social político y económico que lo atraviesan. Es posible localizar dichas incidencias sobre la subjetividad a través de metáforas que condensan y muestran los elementos en juego. Las fábricas, dice P. Sibilia, eran engranajes destinados a marcar el cuerpo con precisión. La metáfora proveniente de la sociedad industrial, caracterizada como el hombre máquina (el robot simulaba eficazmente su perfección), tomaba sus raíces en la fábrica, con sus engranajes, pistones y poleas, metáfora que encuentra su correlato en una versión del cuerpo, como un conjunto de engranajes, órganos y músculos, que, en el contexto del mundo capitalista, aseguraban la producción, en un universo disciplinado a través del hombre- máquina. El símbolo más claro del modernismo industrial, sería el reloj que con su engranaje va marcando una gradación del tiempo que responde a un mecanismo analógico*. Hoy, en cambio, el universo digital impone reglas más ambiguas, menos rígidas, pero, según la antropóloga, no menos amenazantes.

En reemplazo del hombre máquina moderno ha llegado el hombre-información, basado en una premisa: la materialidad del cuerpo es un obstáculo a derribar. El deseo de lograr una total compatibilidad con el tecnocosmos digital se ha convertido en un imperativo interiorizado que torna el cuerpo obsoleto. Esta evolución posthumana muestra los cuerpos insertos en un régimen digital donde se presentan como sistemas de procesamiento de datos encargados de disolver su propia materialidad.

La ruptura en relación al pensamiento moderno se abre hacia la posibilidad ofrecida por la tecnología de otorgar cierta verosimilitud a la pretensión de inmortalidad. La digitalización del olfato, el tacto y el gusto, el patentamiento de genes, los psicofármacos destinados a la reprogramación y el resurgimiento de la eugenesia construyen una matriz en que la impolítica, entendida como el conjunto de dispositivos de poder que apuntan a la población, se reacomoda sin sobresaltos. Hoy, disuelta la tecnociencia estatizada destinada a administrar vidas en las sociedades industriales para asegurar la productividad del obrero, la tecnología ha elegido establecer su dependencia en relación con el mercado.

Paula Sibilia subraya que no se trata de un paso más en el trayecto milenario trazado por la evolución cultural sino que estaríamos frente a una ruptura radical con respecto al pasado: "los saberes derivados de la teleinformática y la biotecnología estarían inaugurando algo fundamentalmente nuevo en la historia humana, propio de la tecnociencia de índole fáustica", es decir, aquella que no sólo busca mejorar las condiciones de vida del ser humano sino que busca trascender, ir más allá de lo humano: lo post-humano, la post-evolución. Desde una posición crítica, la autora ubica, frente al cuerpo-información, el cuerpo-organismo, "lo orgánico resiste".

¿Qué nos dice a los psicoanalistas esta advertencia cuando sabemos que el malestar no tiene solución y que la pulsión, lo más cercano a lo orgánico que nos afecta como sujetos hablantes, no evoluciona?

### *El cuerpo, ¿qué nombra?*

Desde los desarrollos de Lacan, cuando hablamos de cuerpo se hace necesaria la referencia a las dimensiones de lo imaginario, lo simbólico y lo real.

El cuerpo como **imagen,** el yo corporal producto de la identificación que Freud plantea en Introducción del narcisismo y que Lacan desarrolla en el Estadio del espejo, ese cuerpo en tanto imagen unificada, es virtual, se constituye en un espacio virtual. El cuerpo que tenemos, del cual puedo decir: tengo un cuerpo, en el que me reconozco: ese soy yo (moi), es una imagen, no es una sustancia. El acto psíquico, la identificación implica una libidinización, el primer objeto de la libido es el yo. Este reconocimiento tiene como condición que para el Otro primordial, la madre o quien ejerza esa función, el hijo ocupe un lugar en su deseo, es decir el lugar de falo, allí donde ella como mujer ha llegado a ubicar su falta. En esta matriz **simbólica** se precipita el infans. Los avatares que denuncian cierta vacilación o fracaso de esta estructura dan cuenta, entre otros, los fenómenos de despersonalización (sensación de cuerpo fragmentado en la psicosis o en la neurosis), como las patologías autistas, en las que el registro de lo imaginario no se establece. Decimos entonces: no hay imagen sin deseo, no hay imaginario sin dimensión simbólica.

Lo pulsional autoerótico es la condición lógica de la constitución de las dimensiones ya mencionadas. La unificación anticipada, esa ilusión que implica el yo no conduce a una integración de las pulsiones, parciales por estructura. La constitución del yo, la unificación que posibilita tener un cuerpo, implica la posibilidad de investir libidinalmente los objetos del mundo, estamos en el nivel del amor, de la elección de objeto amoroso, del complejo de Edipo y sus vicisitudes. ¿Y lo pulsional ? Freud desde 1920 ubica a las pulsiones más allá del principio del placer, en el circuito de la repetición que Lacan llamó goce. El Otro goce nombra aquel goce mítico de la primera experiencia de satisfacción, huella que inaugura la repetición y a la vez marca el carácter de imposibilidad de reencuentro con el objeto perdido, la Cosa, Das ding. Una recuperación acotada de ese Otro Goce se produce a través de las pulsiones parciales (goce del síntoma, del erotismo). El sujeto como sujeto que habla quiere decir que en cuanto habla, la Cosa está perdida, es la función del significante recordarnos que es imposible el reencuentro con el objeto perdido (por eso el hijo ocupa el lugar del falo, no lo **es,** porque existe el significante que separa la palabra de la Cosa). El goce pulsional, en tanto atravesado por la significación fálica señala el goce del sujeto neurótico, goce acotado por la falta, por la castración, por la imposibilidad del goce Otro, donde las fijaciones ubican aquellos puntos del recorrido libidinal en donde se produce un empecinamiento en recuperar el objeto perdido. Es lo que Freud llamaba inercia pulsional o viscosidad de la libido y que es posible ubicar en las adicciones o diversas impulsiones, comandadas por una adherencia al objeto, a la ilusión de un reencuentro. Ese objeto imposible es un objeto que no es especularizable, no tiene representación, es lo **real**. Es lo que en el registro especular no queda representado en la imagen, y es a la vez, lo más singular y lo más íntimo de cada uno.

### *La lógica del todo y del no-todo, el ser y el tener*

Desde el psicoanálisis, entonces, el viviente, el organismo está perdido, a partir de su constitución como sujeto parlante, lo que implica la necesariedad del orden simbólico para susbsistir como sujeto. Lo que parece sugerir el texto de P. Sibilia es que la compatibilidad del sistema neuronal con el sistema digital hace posible la ilusión de que ese real, imposible de conocer, haya sido finalmente revelado como información. "En ese horizonte de ‘universalismo infinitista’, se puede decir que todas las cosas y todos los seres vivos, podrán ingresar en el orden digital. Todo puede ser convertido en información. Todo puede ser procesado, a medida que se extiende el proyecto de digitalización de los reinos orgánicos e inorgánicos." Algunos efectos de esta lógica del **todo** es posible localizar por ej. en una noticia aparecida en el diario La Nación el 18/6/06, allí entre otras cuestiones se cita el caso de varias mujeres que, al conocer por información genética su tendencia a contraer cáncer de mama, decidieron practicarse una mastectomía, ya que semejante información había afectado su calidad de vida, agregaba el artículo, en el que una bióloga opinaba: "**No todo** está en los genes." Recordemos que el sujeto atravesado por la ley del lenguaje, no **es** un cuerpo, sino que **tiene** un cuerpo, lo cual acota ese retorno a un goce Otro. Si fuera un cuerpo o si el cuerpo estuviera atravesado por el **ser,** por el **todo** y no por la **falta, el no-todo,** de eso se trata cuando un cuerpo no resulta hincado por el significante y se lanza al desierto de lo real, habíamos mencionado el autismo. Conocemos otro nombre para este desierto, un nombre para el malestar en la cultura que designa un mero cuerpo sobre el cual **todo** puede ejecutarse. Es lo que G. Agamben definió como la lógica concentracionaria, según la cual las personas podían ser asesinadas con impunidad y cuya muerte por esa misma razón, no tenía valor alguno. Hace unas semanas tres "detenidos” de la base de Guantánamo se suicidaron. Diversas voces en el mundo se pronunciaron a fin de que se cierre dicha "prisión", donde diez de los 468 detenidos son sospechosos de terrorismo. El artículo del diario nombraba a esta base como "campo", allí no rige ley alguna, no están amparados por ningún derecho. A los pocos días, la revista Eñe publicó algunas poesías de "los poetas de Guantánamo". Suicidio y poesía, quizás en este caso dos modos de bordear un real, de establecer una humanidad, una ley, allí donde la lógica perversa nos hace

olvidar que se trata de seres humanos, que pueden matarse con sus ropas (que vestían sus cuerpos invisibles) y hacer poesía.

***La realidad virtual y lo real***

Qué relación hay entre la realidad virtual del ciberespacio y lo real, la pantalla que distorsiona necesariamente la realidad?

Slavoj Zizek señala que la realidad virtual es una reducción radical de nuestra experiencia sensorial (P. Sibilia se extiende sobre la digitalización del olfato, el gusto; con respecto al tacto, el cibersexo por ej. dispondría de trajes con sensores capaces de activar la estimulación erótico-electrónica de la piel, simulando los estímulos sexuales del "partenaire") en toda su riqueza, ni siquiera a palabras, sino a la mínima serie digital del 0 y el 1, que permite o bloquea la transmisión de la señal eléctrica. Este mismo artefacto digital genera una experiencia simulada de realidad que llega a confundirse completamente con la auténtica realidad. La realidad virtual es al mismo tiempo, la reafirmación más radical del poder de seducción de las imágenes.

Según el filósofo esloveno, las películas Truman Show, Matrix, entre otras, metaforizan esta encrucijada contemporánea, donde lo virtual pone en tela de juicio el concepto mismo de auténtica realidad. Truman Show, su desenlace, subraya que hay una realidad tras la simulación de la realidad virtual (que Zizek pone a cuenta de la desmaterialización de la propia vida real inherente al universo capitalista, donde la vida social adquiere características de una farsa, en la que los vecinos hacen de actores). Sin embargo, y es la lectura desde el psicoanálisis, lo **real** no es la verdadera realidad tras la simulación virtual, sino el **vacío** que hace que la realidad sea incompleta, incoherente, y se extienda hacia el callejón sin salida de la **imposibilidad.**

"Es esencial mantener una radical ambigüedad en torno a la manera en que el ciberespacio afectará nuestras vidas: esto no depende tanto de la tecnología como tal sino de la manera en que esta se inscribe en la sociedad", dice Zizek. La inmersión en el ciberespacio puede intensificar nuestras experiencias corporales pero también hace posible que se rompa la relación con el cuerpo como algo que nos pertenece. "Cuando nuestro cuerpo se mediatiza, hasta mi experiencia personal puede ser robada, manipulada o regulada por el Otro mecánico", lo que nos señala que esta inmersión en lo imaginario del ciberespacio puede tener un efecto de desanudamiento de los registros anteriormente mencionados: sin imagen propia, sin una ley que implica exclusión y eficacia de lo irrepresentable, entonces, un nuevo nombre para un antiguo desierto sin sujeto.

Con la lectura que Zizek hace de Matrix, agrega un elemento clave: la yuxtaposición entre dos aspectos de la perversión: Por un lado, la reducción de la realidad al mundo virtual regulado por reglas arbitrarias (el escenario perverso escenifica un universo en el que nadie está obligado a morir o a escoger entre uno de los dos sexos: rechazo de la castración), y liberado de la inercia y la finitud de lo real. Pero por otro lado: "la verdad oculta de esa libertad: la reducción del sujeto a una pasividad absoluta e instrumentalizada. E l auténtico enigma libidinal del dispositivo es la fantasía perversa por excelencia: la pasividad extrema... la noción de que somos los instrumentos del goce del Otro que nos chupa la sustancia vital como a pilas (Matrix)... No hay un aparato libre, activo, sin este apoyo fantasmático..." Es decir, algo pulsa en ese universo virtual, el "enigma libidinal" señala que ese universo "calza" en una instancia de goce ... perverso realizado, allí donde el sujeto es víctima y cómplice de la sustracción de su experiencia personal, de su aventura como sujeto.

Concluyendo: El Otro de la tecnología digital es un Otro que sabe todo en términos de información y como tal, nada escapa a su control, tal el planteo de P. Sibilia frente a un orden en el cual la antropóloga señala la pérdida de la materialidad del cuerpo, de lo orgánico como tal, en la medida en que es sustituible por lo digital, es otro modo de disciplinar a los individuos, a través de lo que Deleuze llamaba el "collar electrónico" (a los empleados de las empresas se les colocan microchips subcutáneos para monitorear su movimientos) pero además es un modo de reemplazar o reparar lo orgánico por lo inorgánico (los órganos y miembros del cuerpo, los comportamientos, los rasgos genéticos, las sensaciones, los encuentros sexuales, etc.). Me parece que lo que agrega Zizek es qué en el sujeto estaría dispuesto, disponible por estructura para esta "experiencia". Es decir, no es sin una satisfacción libidinal, la virtualidad porta una seducción que no es sólo la de la imagen, implica la realización de la fantasía perversa "por excelencia".

No es sin cuerpo, no es sin goce, pero el Otro goce se insinúa en el hacerse objeto, ya no como fantasía, sino en el desierto real de lo virtual.

**Notas**

* El **sistema analógico** emplea magnitudes con valores continuos, las cantidades varían sobre un intervalo continuo de valores. Por ej.: la temperatura, el tiempo, la presión, la distancia, el sonido. La señal analógica es un voltaje o corriente que varía suave y continuamente. El **sistema digital** emplea magnitudes con valores discretos. La señal digital no varía en forma continua sino que cambia en pasos o incrementos discretos. Utiliza códigos binarios o de dos estados: 0 y 1, o hay impulso o no lo hay. Una de las ventajas de este dispositivo es la reproducibilidad de resultados. Las salidas de un circuito analógico varían con la temperatura, la antigüedad de los componentes, el voltaje de la fuente de alimentación, por ej: los voltajes de la voz y del video varían de acuerdo con el sonido o variaciones de la luz que corresponden a la información que está transmitiendo. Esto podría indicar las modulaciones inherentes a la pulsión escópica e invocante.

# La sexualidad a partir del género
## Una mirada desde el psicoanálisis

**Alexander Cruz Aponasenko**

**Resumen**

En el presente trabajo se hace una revisión teórica de la bibliografía psicoanalítica acerca de la construcción del sujeto sexuado. Se enfoca en los conceptos masculinidad y feminidad como ejes que definen la construcción de una particular teoría de la sexualidad, frente a la propuesta de construcción de la sexualidad trazada por el género. Según un grueso numero de teóricos del psicoanálisis, el concepto de género permite la construcción de nuevas teorías sobre la sexualidad. Esta idea es aceptada por un buen número de psicoanalistas y rechazada por otra buena cantidad, produciéndose así un fuerte debate en torno a la articulación del término género en el cuerpo teórico del psicoanálisis y las consecuencias que esta inclusión acarrearía.

**Abstract**

This work consists of a theorethical revision of psychoanalytical literature involving the making and development of sexual subject. It emphasizes on the concepts masculinity and feminity as pillars that define the construction of a particular sexual theory, opposite a proposal of sexual theory emerging from the gender concept. A great number of Psychoanalysts think that the gender concept allows the construction of new theories to explain sexuality. This idea is well seen by a big number of Psychoanalysts and rejected by also a big number, forming a modern debate on introducing the concept of gender into Psychoanalytical concept repertoire, and exposing the results of this inclussion.

Palabras Clave: Sexualidad, Masculinidad, Feminidad, Género, Castración, Falo, Edipo, Identificación, Feminismo, Lenguaje, Síntoma, Psicoanálisis.

Key Words: Sexuality, Masculinity, Feminity, Gender, Castration, Phallus, Oedipus, Identification, Feminism, Language, Symphtom. Psychoanalysis.

### Introducción

El concepto Género es un concepto problemático que trata de abrirse un espacio dentro del psicoanálisis, su uso indiscriminado ha generado en varias ocasiones confusión dentro de la teoría psicoanalítica. Es un concepto que no pertenece a los fundamentos acuñados por Freud y que tampoco es reconocido por sus continuadores.

Algunos psicoanalistas aceptan el género como un aporte importante y significante, especialmente por la posibilidad que ofrece de corregir la dirección aparentemente patologista que han seguido las explicaciones sobre el desarrollo de la sexualidad, ya que la observación de la distinción temprana de los géneros por parte de los niños es un hecho indiscutible; también es importante porque permite una ampliación de las explicaciones vigentes - crecientemente insatisfactorias - sobre las perversiones. Sin embargo, de todas las direcciones en las que el concepto es puesto a trabajar en psicoanálisis se genera un debate, o lo más frecuente, quedan por fuera trabajos que no son incorporados a la corriente dominante en psicoanálisis por la mayoría de las escuelas que la componen. Este aislamiento o resistencia frente al uso del concepto de género, considerado como un nuevo fundamento, solo puede ser explicado a partir de la siguiente idea: el uso del concepto Género impondría una nueva exigencia de trabajo al psicoanálisis, la reformulación de la teoría de la sexualidad (Dio Bleichmar, 1997).

Según Dio Bleichmar (1997) en psicoanálisis el concepto de género se halla incluido en lo que los autores dicen y escriben, aunque se llame y considere de otro modo. La psicoanalista se pregunta ¿por qué no es usado, explotado el término género dentro de la teoría psicoanalítica? A lo cual responde que la

articulación sistemática del concepto de género en la teoría psicoanalítica genera un nuevo fundamento de la subjetividad. Gran cantidad de los estudios de género y sobre todo los estudios Feministas apoyan la anterior explicación, pero las corrientes más cercanas al psicoanálisis "ortodoxo", establecen que el mismo concepto de *sexo* ha sido sujeto de una mala lectura por parte del feminismo (Tubert, 2000), que lo ha tomado como un efecto de lo biológico y no como una construcción social. Freud, en sus Tres ensayos, plantea que es difícil establecer lo masculino y lo femenino propiamente dicho, solo es posible abordar esta tarea tomándola como antítesis equivalente a activo/pasivo, pues lo que hay de hombre en el hombre y de mujer en la mujer desde lo biológico no es claro, dada la existencia de caracteres de uno y otro sexo (biológico) en ambos (Freud, 1905).

Las diversas acepciones del concepto género entre algunos teóricos del psicoanálisis y su absoluta abolición entre otros, ha llevado a formular la idea de que el psicoanálisis es una teoría sin género (San Miguel, 2004). En este debate se observa claramente la preocupación del psicoanálisis frente a la pregunta por la subjetividad, se insiste en hacer girar la identidad masculina o femenina sobre la problemática, ya sea biológica o simbólica, de los órganos sexuales.

El concepto de género tuvo enorme resonancia, sobre todo fuera del psicoanálisis, en el pensamiento feminista; la sociología, la antropología y las ciencias sociales en general. Su incorporación desde el feminismo acaba haciéndolo un concepto central para la interpretación de todos los tópicos relacionados con la mujer. Los *estudios de género* están en su mayoría impregnados por esta orientación feminista, tanto que se piensa el concepto como una construcción feminista, en las últimas décadas incluso ha pasado al lenguaje político y de allí al lenguaje común (San Miguel, 2004).

El concepto de género ha sido excluido casi en su totalidad de los discursos de las corrientes "fuertes" del psicoanálisis, puesto que plantea respuestas a la problemática de la construcción de *el Hombre* y *la Mujer*, una condición binaria basada en el dimorfismo. Debe notarse que Freud no habla estrictamente de la estructuración de hombres y mujeres, sino de la construcción de la masculinidad y la feminidad, términos que no se corresponden unívocamente con los primeros (Tubert, 2000). Para esta autora: "(…)Desde el punto de vista del deseo inconsciente, la sexualidad se dispersa en una multiplicidad de formas, lejos de organizarse según un binarismo basado en el modelo del dimorfismo sexual, aunque no debemos olvidar que este último es también un constructo (…)" (pag. 4). Más adelante agrega que el psicoanálisis "(…) estudiaría el devenir de la feminidad como efecto singular, situado en la intersección de las exigencias que supone la función sexual, por un lado, y las imposiciones de la cultura, por el otro (…)" (Pág., 5).

**El Género**

El término género, como lo conocemos hoy, empezó a usarse a partir de 1975 en los Estados Unidos (*gender*). Con él se pretendía estudiar las formas de diferenciación que el estatuto y la existencia de los sexos inducen en una determinada sociedad.

Los trabajos de Stoller (1968), plantean una nueva definición de género desde la perspectiva de Melanie Klein y la psicología del yo para estudiar el transexualismo y las perversiones. Stoller (1968) propuso que la teoría freudiana carecía de una categoría que permitiera establecer una diferencia radical entre la pertenencia anatómica (sexo) y la pertenencia a una identidad social o psíquica (género), dado que entre ellas podía existir una asimetría radical.

La noción de género se popularizó en los trabajos feministas americanos, que retornaron a Klein y luego a Lacan para afirmar que el sexo es siempre una construcción cultural (género) sin relación con la diferencia biológica. De allí la idea de que cada sujeto puede cambiar de sexo según el género que se asigna a si mismo para salir del sometimiento que le impone la sociedad (Roudinesco, 1997).

Desde este enfoque, Chodorow (1978) retoma la tesis clásica del objeto bueno y el objeto malo kleinianos, para afirmar que la distribución entre ambos sexos de las tareas tradicionalmente asignadas a las mujeres conducía a una transformación radical y positiva para el niño en sus identificaciones, y por lo tanto de su identidad sexual (género), que ya no sería determinada por las desigualdades culturales.

Benjamin (1996, 1998) desarrolla su trabajo sobre la base de un intento superador respecto de la tendencia hacia el estudio del individuo aislado. Si bien el infante puede ser cognitivamente narcisista, su

vida se desarrolla en el interior de una red vincular, y su psiquismo se construye a través de la relación con los semejantes, que en un comienzo son sus objetos asistentes. Para esta autora, la satisfacción pulsional se va entramando con la percepción creciente de la respuesta subjetiva del otro, y el juego intersubjetivo, la vinculación va ganando importancia sobre la satisfacción de la necesidad.

Gran parte del material investigativo continente del término género se clasifica dentro de los *gender studies* o estudios de género, abordados mas por historiadores y filósofos moderados que por psicoanalistas en sus inicios, y que actualmente se consideran importantes estudios transdisciplinarios. Dentro de esta categoría debe mencionarse la obra de Laqueur (1990) y Caro Hollander (1992). En México destaca la obra de Marta Lamas (1996) y en Uruguay la de Carril (1996).

En Argentina se encuentran importantes estudios como los de Burin (1987, 1990, 1996), Fernandez (1994), Fridman (1996), Quirici (1996), Rosenberg (1996), Inda (1996), Meler (1993, 1996a, 1996b, 1996c, 1999), Giberti (1996) y Volnovich (1998), psicoanalistas que se incorporaron a los estudios de género.

En Francia, la noción de género no se ha impuesto y se prefiere hablar de identidad sexual cuando no se utilizan los términos masculinidad/feminidad, aunque se mantiene en curso la discusión acerca de la implementación del término gracias a los trabajos de Laplanche (1987). En lengua inglesa se le deben la mayoría de estos aportes a McDougall (1972, 1985, 1986, 1991, 1995). Y en España a Dio Bleichmar (1985, 1992, 1997), Mayobre (1992, 1994, 1996, 1999, 2000), Alisalde (1996), Carbonell y Segarra (2000), San Miguel (2004), Ramos (2001), López (2003) y Tubert (1988, 1991, 1996).

**Una Sexualidad un tanto oscura**

Pretender definir objetivamente categorías como hombre, mujer, feminidad y masculinidad desde una perspectiva libre de ideologías es una tarea cercana a lo imposible, dado que esta tarea no puede emprenderse más que en referencia a los símbolos e imágenes de las mismas que imperan en una cultura dada. Si se reconoce que la función metaforizante (metáfora paterna) que nos introduce en lo simbólico es necesaria para nuestra constitución como sujetos, tendremos que aceptar que los sentidos fijados en lo simbólico llevan impresos alguna ideología. Dado lo anterior, conceptos como masculinidad y feminidad no serian entidades empíricas ni esenciales, sino construcciones en el orden del discurso (Tubert, 2000).

Estas imágenes y símbolos de lo femenino y lo masculino "son las formas en que las prácticas y discursos sociales construyen las nociones de mujer, sexualidad femenina, feminidad" (Tubert, 2000: 18) y masculinidad de forma general.

El psicoanálisis permite desentrañar la especificidad de estas imágenes y símbolos *singulares* que dan cuenta de la posición de cada individuo frente a las mismas de acuerdo a su deseo. Para no caer en la generalización que hacen las psicologías en busca de significados fijos y comunes, es necesario analizar en el *caso singular* la búsqueda de sentido de cada sujeto, mas que el hallazgo de ese sentido.

Desde el psicoanálisis, no puede ser un objetivo el proponer nuevas formas de identidad a los hombres y mujeres ni iniciar la búsqueda de un "eterno femenino" o "eterno masculino" (Tubert, 2000). Solo cabe cuestionar y abrir nuevos interrogantes ante toda definición cerrada.

**La Esencia**

Numerosas criticas de parte del feminismo y los estudios de género han caído sobre el psicoanálisis por su supuesto descuido de la sexualidad femenina; pero debe observarse que el análisis de la sexualidad femenina fue precisamente lo que condujo a Freud a reconocer el carácter *no natural* del complejo de Edipo, que representa a través del mito la organización de la diferencia sexual. Gracias a la noción del complejo de castración, el Edipo adquiere su dimensión estructural. Así, existen dos requisitos básicos para la configuración de la subjetividad: un sistema de parentesco basado en la prohibición (del incesto) y el lenguaje, el orden simbólico lacaniano que no solo es "la condición y soporte del inconsciente" (Tubert, 2000: 12) sino también la condición de funcionamiento del sistema de parentesco.

Por lo tanto, el orden simbólico es el que establece la diferencia entre los sexos. Esa diferencia, al ser asumida por un sujeto poseedor de un cuerpo sexuado, produce efectos en lo imaginario que se traducen en una construcción propia de feminidad o masculinidad (Tubert, 2000). "El supuesto de que existe un sujeto femenino dado, en concordancia con el sexo anatómico, no es mas que una ilusión" (Tubert, 2000: 12).

Desde lo anterior se postula una esencia femenina/masculina previa a la operación de lo simbólico en referencia a la cual el sujeto hombre o mujer se constituye. (Stoller, citado en Dio Bleichmar, 1997)

Las ilusiones de esencialismo han estado ligadas en su mayoría a los debates sobre la sexualidad femenina en psicoanálisis. A diferencia de Freud, que postuló la existencia de una única libido para ambos sexos (ver nota 9), la escuela inglesa (Klein, Jones, Horney, citados en Flax, 1995) defendía la existencia de una libido masculina y una libido femenina. Esto significaría que: "hombres y mujeres estarán definidos, desde el punto de vista pulsional, como diferentes desde el nacimiento, en función de la anatomía, antes de su devenir singular en la historia de sus experiencias infantiles". (Tubert, 2000, p. 12).

Cuando se habla solo de libido "activa" (Freud, 1905) es posible ubicar a un mismo nivel la estructuración sexual tanto del hombre como de la mujer, dado que no se marcan diferencias constitucionales; esto parte del concepto mismo de pulsión como una exigencia de satisfacción de la excitación corporal, concepto que no lleva ninguna marca de género.

Dicho esto, se despejan las dudas acerca de la invisibilidad de la mujer en Freud (Fernández, 1993; Burin, 1996, Meler, 1996, Dio Bleichmar, 1997, Oliver, 1984, Carril, 1996) ocasionadas en parte por una mala lectura o malas traducciones de la obra freudiana.

Lacan (1971) plantea que lo femenino se presenta como enigma, como aquello de lo que no se puede hablar (Verhaeghe, 1999, Miller, 2001), lo que está fuera de lo simbólico, *Das Ding* (2). Aunque Lacan intenta no naturalizar (lo Real) la feminidad, corre el riesgo de mistificarla (Tubert, 2000).

Irigaray (Citada en Flax 1995) ubica la feminidad en un rasgo propio de los orígenes de la vida psíquica de la niña, buscando de esta forma la esencia de la feminidad en el auto erotismo y las fases preedípicas, lo cual le da un estatuto regresivo y casi psicótico. Montreley (citada en Dio Bleichmar, 1997) considera la feminidad como una mancha ciega en los procesos simbólicos, así que solo es registrada de modo negativo; existiría una feminidad precoz que no seria atravesada por la castración.

Desde el psicoanálisis la feminidad es un problema, puesto que no puede inscribirse en lo simbólico sino de forma negativa, lo cual lleva implícito un malestar generador de síntomas, así, la mujer puede ser vista como síntoma de la cultura (Tubert, 2000).

Tanto la masculinidad como la feminidad son el resultado de la castración, operación que establece lugares opuestos, marcados por una profunda asimetría (Fernandez, 1993; Dio Bleichmar, 1997; Ramos, 2001; Mayobre, 2002) en los que se registran rasgos históricos, ya que esa marca simbólica, al inscribirse en el cuerpo (3), produce efectos imaginarios. Cada persona, al estructurarse como sujeto debe situarse en algún lugar en relación con esa división que le preexiste. Es esta (la castración) la operación cultural que genera las categorías masculinidad y feminidad, así que no puede sostenerse que tales categorías sean previas a la operación que las instituye, tal y como lo plantean los psicoanalistas con orientación de género (4) (Burin, 1996; Meler, 1996; Inda, 1996; Dio Bleichmar, 1997; Quirici, 1996).

**Masculinidad/Feminidad y Lenguaje**

Para el psicoanálisis la metáfora paterna estructura la subjetividad, ésta tiene como objeto al falo, clave para comprender los complejos de Edipo y castración. Su prevalecía para explicar la sexualidad en psicoanálisis se entiende solo si se considera como referente simbólico y no como órgano anatómico; como significante que aparece en el lugar de la falta y que puede asumir aunque sea imaginariamente, la ilusión de completud (Nasio, 1997).

La diferencia entre los sexos, se construye en torno a la representación de la falta. A pesar de que la realidad anatómica muestra dos sexos diferentes, el niño elabora psíquicamente esa información mediante una construcción teórica centrada en la falta de pene que él imagina que debería hallarse en la mujer; así que la marca de la feminidad es la ausencia (Tubert, 2000).

Superada la castración y establecida la dialéctica del tener, cada sujeto se inscribirá en ella de un modo diferente en función de su sexo: el niño, que renuncia a ser el falo materno entra en la dialéctica del tener identificándose con el padre que supuestamente lo tiene. La niña abandona también la posición de objeto del deseo de la madre para buscar el falo allí donde aquella lo busca, en el padre (Tubert, 2000).

Este modelo de posicionamiento del falo es estructurante para ambos sexos en la medida en que el padre, que supuestamente lo tiene, es deseado por la madre. Lo cual permite que el niño(a) oriente su deseo a objetos sustitutivos del objeto materno primordial perdido.

Dice Tubert (2000):

> *La simbolización primordial de la ley se produce al sustituir el significante fálico (significante del deseo de la madre) por el significante nombre-del-padre, operación que coincide con la represión originaria: se trata de un proceso estructurante que consiste en una metaforización y que hace posible el pasaje de lo real inmediatamente vivido a su simbolización en el lenguaje*. (p. 16)

La represión originaria afecta al significante fálico en tanto significante del deseo de la madre. Tanto para el niño como la niña la madre es el objeto primordial, así que el objeto privilegiado de su deseo (de la madre) habrá de buscarse en el padre.

El rompimiento de la relación narcisista con la madre implica: reconocerla diferencia entre uno mismo y otro, para poder constituirse como sujeto; reconocer la diferencia entre ese otro (la madre) y un tercero (el padre) para constituirse como sexuado. De ahí que sea necesariamente en ese tercero donde se busque un elemento diferenciador, y que ese referente sea el mismo para la niña y el niño: el falo (Tubert, 2000; Nasio, 1997; Verhaeghe, 1999).

Según el psicoanálisis ninguna forma de sexualidad puede definirse como tal sin el referente de la diferencia entre los sexos. Las teorías sexuales construidas a partir de los términos masculinidad y feminidad tienen un único referente: el falo.

Tanto el psicoanálisis como el feminismo de la diferencia (Mac Dougall, 1998; Fernández, 1993; Meler, 1996; Burin, 1996; Oliver, 1984; Quirici, 1996; Fridman, 1996) han rechazado la idea de una sexualidad biológicamente determinada, la identidad sexual, nunca definitiva, ni inmodificable, es el resultado de un proceso. Feminismo y Psicoanálisis concuerdan en considerar que no es posible definir lo que la mujer *es,* sino como se construye.

El psicoanálisis intenta articular lo común y lo diferente en ambos sexos. Desde el punto de vista del feminismo actual, este intento de articulación corresponde a lo que en feminismo se entiende como la aporía igualdad/diferencia. El reconocimiento de las diferencias de cualquier orden es compatible con la lucha política por la igualdad de *derechos.* Mientras que el psicoanálisis estudia la diversidad psíquica desde la perspectiva del inconsciente, el feminismo es un movimiento político que no se conforma con el reconocimiento de la diferencia si no que intenta reivindicarla.

**Masculinidad/feminidad y género**

Como hemos podido ver con anterioridad, la noción de género contradice en cierta forma la teoría del psicoanálisis, puesto que se abandona la concepción de la sexualidad centrada en las pulsiones para sustituirla por el sentimiento de pertenecía a un colectivo, el de los hombres o el de las mujeres (Stoller, 1968, citado en Dio Bleichmar, 1997; Roudinesco, 1997).

Esta perspectiva de género introduce cambios importantes en la teoría psicoanalítica por ejemplo: reintroduce un determinismo biológico, puesto que como dice Stoller (1968, citado en Dio Bleichmar, 1997):

"La identidad de género comienza con el conocimiento y el reconocimiento, ya sea consciente o inconsciente, de que se pertenece a un sexo y no al otro". De esta forma el género comienza con el sexo (biológico) y no deja de ser su referente (Tubert, 1996, 2000).

La identidad de género en tanto representación coherente y unificada de si mismo, se opone al carácter múltiple, fragmentario e indeterminado de las pulsiones. Esta pluralidad, da cuenta de la existencia y de la efectividad del inconsciente desde un sentido metapsicológico y no solamente descriptivo, esto es teniendo en cuenta su carácter dinámico, económico y tópico (Dolto, 1983, 2000; Mac Dougall, 1998; Carmona, 2002; Carbonell & Segarra, 2000; Aguilera, 2004).

Además de lo anterior, la idea de una identificación homogénea isomórfica o no con el propio sexo evacúa la noción de bisexualidad (Freud, 1905) en sus dos dimensiones: indeterminación sexual originaria, e identificaciones cruzadas; la primera obliga a pensar la sexuación como historia y la segunda hace referencia a las identificaciones con los modelos de ambos sexos (Nasio, 1997; Tubert, 2000; Miller, 2000; Verhaeghe, 1999; Laplanche, 1987; Winnicott, 1996).

Feminidad y masculinidad son términos relacionales, que solo tienen sentido en referencia a la diferencia entre los sexos. Plantear una identidad nuclear de género –*gender core*- (Stoller 1968, citado en Dio Bleichmar, 1997) seria intentar ocultar la falta, lo que se resiste a la representación, puesto que mediante el género se hablaría de una unidad del sujeto. Para el psicoanálisis, feminidad y masculinidad son significantes cuyos efectos de significación son imprecisos: "rebasan la delimitación de los dos sexos opuestos y, al mismo tiempo, no bastan para significar la diferencia sexual" (André, 1993 citado en Tubert, 2000, p. 21).

Desde el psicoanálisis, la sexuación se inscribe en el cuerpo de cada sujeto como diferencia y no como término absoluto ligado a determinados órganos sexuales. Las identidades de género en cambio son entidades plenas distintas y opuestas entre sí, ajustadas a modelos culturales (Belgich, 1996; Fernández, 1993) que tienen por función separar a los sexos y establecer privilegios para uno sobre el otro.

El psicoanálisis no pretende dar una definición de lo femenino y de lo masculino, plantea que el sexo biológico es una condición necesaria pero no suficiente para que un sujeto se piense y se sienta hombre o mujer; mas aún para pensar la sexualidad no basta con articular los datos biológicos con los sociales, esto es con los roles definidos como masculinos o femeninos, en palabras de Tubert (2000): "La sexualidad no es el género" (p.23). Lo que hace único a cada sujeto sexuado es el lugar en el que se ubica en relación a la diferencia, y qué fórmulas utiliza para articular sus experiencias con las figuras del Otro, a través de los significantes que circulan en su espacio social (Lacan, 1971; Verhaeghe, 1999; Mc Dougall, 1998).

Teniendo en cuenta lo anterior, el concepto de género vendría a fijar el sentido, a establecer un único camino para la interpretación y creación de la identidad sexual. La definición de identidad sexual partiendo del género ocultaría de cierta forma la particularidad histórica del sujeto sexuado y su deseo particular, puesto que de ninguna forma una significación elaborada a través del sentirse hombre o mujer corresponde al sentido de lo que hay en el inconsciente (Tubert, 2000).

El género se mostraría difuso en cuanto al deseo, el inconsciente, el fantasma y la elección de objeto, puesto que estas dimensiones son completamente singulares y no genéricas, no puede hablarse de un fantasma femenino, de un inconsciente masculino/femenino.

A pesar de que el uso del concepto género, por parte de algunos psicoanalistas (Stoller, 1996; Dio Bleichmar, 1996; Burin, 1996; Meler, 1996; Volnovich, 1996; Inda, 1996; Ramos, 2001; Lopez, 2003) ha rendido frutos, debe notarse que formula una teoría de la sexualidad paralela a la del psicoanálisis, que aunque aporta valiosos elementos para la comprensión y el estudio de la sexualidad humana en relación con los sistemas de poder, no se afilia por completo al mismo.

**Notas**

1. Este artículo es una reseña de la tesis de pregrado titulada Masculinidad/Feminidad y Género, una investigación documental desde el Psicoanálisis, realizada por Alexander Cruz Aponasenko y

Julián Fernando Duarte Niño, presentada al comité evaluador de la Facultad de Psicología de la UNAB en Mayo de 2005.

2. *Das Ding*, del alemán. La cosa, el objeto en si.
3. Se refiere al cuerpo del psicoanálisis, una construcción, no al organismo biológico.
4. Algunos psicoanalistas con orientación de género plantean que el género, al formar parte de lo simbólico, preexistiría a la construcción de las categorías masculinidad y feminidad.

**Referencias**

American Psychological Association (1998). *Manual de estilo de publicaciones de la APA (4a Ed.)Adaptado para el español por Editorial el manual moderno.* México: El manual moderno.

Assoun, P. (1994). *Freud y la mujer***.** Buenos Aires: Nueva Visión.

Badinter, E. (1993). *X Y la identidad masculina.* Santa fé de Bogotá: Norma.

Burin, M. (1996). Género y Psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables. *Psicoanálisis, estudios feministas y género.* Extraído el 23 de agosto de 2004 desde http://www.psicomundo.com/foros/genero/subjetividad.htm

Burin M., Moncarz E. & Velazquéz S. (1991). *El malestar de las mujeres: La tranquilidad recetada.* Buenos Aires: Paidós.

Burin, M. & Dio Bleichmar, E. (1996). *Género, psicoanálisis y subjetividad***.** Buenos Aires: Paidós.

Braunstein, N. (1985). *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*, (3ra Ed.). Buenos Aires: S. XXI.

Dio Bleichmar, E. (1997). *La sexualidad femenina: de la niña a la mujer*. Buenos Aires: Paidós.

Dolto, F. (1983). *En el Juego del Deseo*. México: S. XXI.

Fernandez, A. M. (1993). *La mujer de la ilusión: pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidos.

Flax, J. (1995) *Psicoanálisis y feminismo: pensamientos fragmentarios.* Los Ángeles: Cátedra.

Freud, S. (1905). *Tres ensayos para una teoria sexual*. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Freud, S. (1908). *Teorias sexuales infantiles*. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Freud, S. (1909). *Analisis de un caso de neurosis obsesiva (caso el "Hombre de las Ratas")*. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Freud, S. (1923). *Inhibición, síntoma y angustia*. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Freud, S. (1924). *La disolución del complejo de Edipo*. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Freud, S. (1925). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Freud, S. (1919). *Pegan a un niño. Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Freud, S. (1923). *La organización genital infantil. (Adicion a la teoria sexual)*. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Freud, S. (1932-1933). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanalisis: La feminidad.* Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Helade. (1995).

Hoyos, C. (2000). *Un modelo para investigación documental: guía teórico-practica sobre construcción de estados del arte.* Medellín: Señal editorial.

Lacan, J. (1957). Seminario 4: *Las relaciones de objeto*. Los seminarios. [CD-ROM]. Zampati y asociados. (1992).

Lacan, J. (1958). Seminario 5: *Las formaciones del inconsciente*. Los seminarios. [CD-ROM]. Zampati y asociados. (1992).

Lacan, J. (1959). Seminario 6: *El deseo y su interpretación*. Los seminarios. [CD-ROM]. Zampati y asociados (1992).

Lacan, J. (1964). Seminario 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Los seminarios [CD-ROM]. Zampati y asociados (1992).

Lacan, J. (1971). Seminario 18: *De un discurso que no seria de apariencia*. Los seminarios [CD-ROM]. Zampati y asociados (1992).

Lacan, J. (1975). Seminario 21: *Los incautos no yerran (los nombres del padre)*. Los seminarios. [CD-ROM]. Zampati y asociados. (1992).

Lander, R. (1998) *ABC de Lacan: material de apoyo*. Memorias del XXII Congreso latinoamericano de Psicoanálisis, Agosto, Cartagena de Indias.

Laplanche, J. (1987). *Nuevos fundamentos para el psicoanalisis: la seducción originaria.* Buenos Aires: Amorrortu.

Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Mc Dougall, J. (1998). *Las mil y una caras de Eros: La sexualidad humana en busca de soluciones.* Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. (2002). *De la naturaleza de los semblantes: Los cursos Psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller.* Buenos Aires: Paidós.

Nasio, J. (1996). *Grandes psicoanalistas volumen I: Introducción a la obra de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein.* Barcelona: Gedisa.

Oliver, C. (1984). *Los Hijos de Yocasta: La huella de la madre*, (2da Ed.). México: Fondo de Cultura Económico.

Pérez, J (1998). Elementos para una teoría de la lectura, *Revista colombiana de psicología.* (7) 239-244.

Roudinesco, É. (1998). *Diccionario de psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

San Miguel, M. T. (2004). El psicoanálisis: una teoría sin género. Masculinidad/Feminidad en la obra de Sigmund Freud. La revisión de Jean Laplanche. *Aperturas Psicoanalíticas: Hacia modelos integradores,* (16), extraído el 13 de octubre de 2004 desde http://www.aperturas.org/indice.htm

Santos, L. (1998). ¿Qué es ser hombre? Reflexiones sobre la masculinidad desde el psicoanálisis y la antropología. *Revista colombiana de Psicología,* (7), 252-257.

Seideler, V. (2000). *La sin razón masculina: Masculinidad y teoría social.* México: paidós.

Tubert, S. (2000) *¿Psicoanálisis y Género?* en *Feminismos, géneros e identidades.* Extraído el 20 de enero de 2005 desde http://webs.uvigo.es/pmayobre/master/textos/silvia_tubert/psicoanalisis_y_género.doc

Verhaeghe, P. (1999). *¿Existe la mujer?: De la histerica de Freud a lo femenino en Lacan*. Buenos Aires: Paidos.

Winnicot, D. (1991). *Exploraciones Psicoanalíticas I. Buenos Aires*: Paidos.

Winnicott, D. (1994). *El Hogar, Nuestro punto de partida: ensayos de un psicoanalista.* Buenos Aires: Paidós.

# Obesidade
# Do pedido de ajuda à demanda de análise

**Cristiane Marques**

O interesse dos estudos a respeito do tratamento da obesidade vem crescendo em todo o mundo tal qual o número de pessoas atingidas por esse problema. Numa perspectiva histórica estes estudos tiveram seu ponto inaugural no momento em que a obesidade foi alçada da categoria de problema moral e relançada no panorama médico positivista no campo da doença. Na década de 70, com Hilde Bruch, os transtornos do comportamento alimentar, principalmente a anorexia e a bulimia, passaram a ser situados no campo da psiquiatria, sendo assim objeto de um novo campo científico ainda em formação. Essa passagem, bem como a inicial conceituação da doença mental, trouxeram algumas conseqüências sócio-culturais, das quais somos testemunhas atentas.

A obesidade reconhecida como entidade clínica traz como conseqüência uma nova posição do sujeito obeso, uma posição de passividade em relação a o Outro que detém o saber sobre sua doença. Essa vitimização a que os obesos vem se submetendo mais recentemente, aliado a um crescimento assustador do número de pessoas com excesso de peso e a notória inabilidade do profissional de saúde em encaminhar um pedido de ajuda feito pelos pacientes são os ingredientes necessários para um tratamento malogrado.

Na esteira do desenvolvimento cientifico, três grandes áreas de conhecimento, a saber, medicina, nutrição e psicologia – vem se relacionando em torno de um objetivo comum: traçar orientações básicas que balizem o tratamento da obesidade. Tendo em vista que a obesidade ganhou status de epidemia mundial também os teóricos de saúde pública vem trazendo grandes contribuições a essa discussão, lançando mão não só de dados estatísticos e epidemiológicos, mas contando também com a contribuição de sociólogos, antropólogos e historiadores reforçando o contingente de profissionais voltados a entender como e porque a idéia de excesso de peso vem ganhando cada vez mais espaço no cotidiano íntimo das pessoas.

A afirmação diária da obesidade como doença em paralelo à cultura do corpo magro abrem espaço para a inscrição de todo tipo de sofrimento a que o sujeito contemporâneo vem se defrontando atualmente. O sujeito em sofrimento com as exigências sócio-culturais que se traduzem em saúde e beleza inicia sua peregrinação em busca da "pílula mágica" que trará o alívio para sua angústia e preenchimento para seu vazio. É assim que o sujeito obeso chega aos consultórios dos profissionais de saúde: do endocrinologista ao acumpunturista, do psiquiatra ao psicanalista ele se apresenta como um problema a ser resolvido por um outro em que suponha um saber. Ou seja, não há um pedido de ajuda delineado num primeiro momento, mas um pedido de cura.

Portanto, o que nos permite resituar a questão do tratamento das desordens do comportamento alimentar é essa passagem de um referencial biomédico para um novo paradigma. Essa passagem deve se dar a partir da concepção de um homem des-subjetivado, em que o corpo é objeto sobre o qual se pode intervir, para um novo referencial onde ele passa a ser situado num contexto familiar, histórico e sócio-cultural, dotado de um corpo denso de significado, um "corpo desejante".

Puxando a fila das soluções oferecidas pelos psicoterapeutas localizamos as terapias cognitivas com todo um aparato teórico-técnico voltado para esse sofrimento. Sim, pois nenhuma outra linha teórica se dedica tanto a desvendar a lógica do comportamento alimentar quanto os cognitivistas, entendendo esse comportamento como resultante de um amarramento entre crenças disfuncionais, pensamentos automáticos, déficit de habilidades cognitivas, sentimentos desconhecidos e muita desinformação. Assim sendo, os componentes centrais das intervenções cognitivo-comportamentais visam a identificação de padrões disfuncionais e sua retificação, além da disseminação de informações corretas (psicoeducação) a respeito da obesidade, visando também a desconstrução de conceitos errôneos arraigados em uma cultura lipofóbica.

A destituição dessa importância dada ao corpo magro que aprisiona e impede de alcançar qualquer objetivo que não seja o "corpo ideal" é essencial nesse novo paradigma de tratamento da obesidade,

direcionando os objetivos no sentido da saúde e bem-estar a longo prazo. Essa clínica exige questionamentos constantes e o que mais surpreende é que, mesmo um tratamento multidisciplinar afinado e de qualidade, o percentual de pessoas que voltam a engordar é assustador, evidenciando que há algo para além da falta de percepção das necessidades ou da falta de controle. É nesse ponto que a teoria deve avançar.

O desafio, enfim, vai além. Além de promover a circulação de novas informações a respeito da obesidade, cabe ao profissional de saúde que vai receber esse sujeito angustiado por não saber o que fazer com o seu "problema" fazer surgir um comprometimento consigo mesmo que coloque em evidência, não mais a figura do médico, mas, o próprio sujeito. Qualquer possibilidade de mudança reside aí: o manejo bem feito que não tampone a emergência de um sujeito que sofre, que se questiona dessa dor e convida o profissional a ajudá-lo nessa tarefa de desvendar os meandros da sua relação com a comida. Sim, pois a comida assume nesses casos status de um outro com o qual o sujeito obeso se relaciona.

Se a psicanálise aceita o desafio de acolher o pedido de ajuda o faz apostando que a construção de uma demanda passa por reconhecer o sofrimento que o sujeito entrega ao analista sob a forma de uma pergunta. Mas e quando por traz dessa entrega não se localiza um sujeito que deseje, que busque um saber sobre seu sofrimento? E se esse sujeito está de tal forma alienado ao seu sintoma que não se apresenta? E o que fazer se quando se apresenta não recebe em troca a abertura de um espaço de simbolização, mas antes uma medicação que mais uma vez cumpre a função de mantê-lo quieto, calado, alienado?

A psicanálise se constitui como teoria a partir da experiência de Freud com as histéricas. No intuito de ilustrar essa passagem do pedido à demanda, introduzo aqui um recorte clínico. Trata-se de uma mulher de 56 anos com sobrepeso que veio a procura de um tratamento cognitivo para emagrecer, respondendo à oferta de um grupo de terapia para pessoas obesas. Logo de saída V. avisa: "Fui abusada na infância, sei que tem a ver e vou querer falar disso!". Sua história é repleta de temas marcantes, desde uma infância marcada pela exclusão, passando pelas marcas indeléveis da ditadura militar, de uma ascensão profissional meteórica seguida de um declínio que a leva a uma depressão grave, quase culminando num suicídio. Sua queixa principal sempre foi a compulsão, pano de fundo para falar de sua dor, "uma velha conhecida". Dentro do grupo algumas falas puderam emergir, principalmente a partir do depoimento de outras participantes. V. sempre se solidarizou às outras mulheres e apontava com grande clareza os momentos em que elas foram abandonadas. Foi a partir do testemunho de que uma das participantes fora abandonada pelo marido numa depressão pós-parto e a conseqüente ira despertada pela descoberta, que V. pode dar início a uma série de questionamentos quanto ao seu próprio abandono e como essas situações se repetiam ao longo de sua própria vida.

Frente a essa primeira emergência de uma pergunta relativa ao seu sofrimento, foi oferecido um atendimento individual que corria, inicialmente, em paralelo ao grupo. Nessas sessões V. pode resgatar lembranças de infância em que sentia-se sempre excluída dos grupos infantis que frequentava. Era uma garota "estranha", brincava muito sozinha, construindo e destruindo seu mundo de fantasia. Numa conversa com sua mãe soube que quando bebê era deixada no berço chorando, dentro da casa toda fechada, até que adormecesse, enquanto a mãe trabalhava. A partir dessa constatação do abandono real em relação a mãe, V. iniciou seu percurso de análise, revisitando, assim, sua própria história há muito tempo esquecida ou depositada em outras tantas terapias e análises a que havia se submetido – era preciso submeter-se a algo para viver.

Das perdas vividas por V. elejo duas delas por sua vinculação à emergência da angústia que a leva a comer e a auto medicar-se: a perda de seu primeiro filho dois dias após o nascimento; e a falência de sua empresa, onde perdeu o status e a confiança de como profissional. Ao longo de anos fazia uma incessante busca de qualquer novo medicamento que trouxesse um alívio para sua dor "velha conhecida", tamponando, assim, a emergência de alguns significantes primordiais, a saber, abandono, perda e dinheiro. Foi a partir da abertura de um espaço de associação que V. pode começar a articular esses significantes e a apostar numa nova análise. Não sem resistências ou recaídas em que descobre um remédio que ainda não tomou ou um novo médico que curou uma amiga, quiçá uma nova doença que nomeie sua angústia e sua dor.

O que quero destacar a partir desse recorte é justamente o ponto em que a mudança da analista permitiu remeter à própria análise suas lembranças, sonhos e associações, sem que se desse um esvaziamento da fala que uma técnica comportamental introduzida nesse momento poderia promover.

A respeito do caso Dora, em que Freud atesta a transferência e seus efeitos, Lacan, em "Intervenções sobre a transferência", analisa as inversões dialéticas a que Freud submete a análise de Dora e a intervenção que, por faltar, leva ao abandono prematuro do tratamento. Na primeira inversão dialética Freud toma a partir do discurso de Dora sua verdade, na qual figura como objeto de uma troca odiosa – para que o pai de Dora tenha a Sra. K como amante, Dora era oferecida ao Sr. K – e a pergunta "Qual é sua própria parte na desordem de que você se queixa?" . Na segunda inversão dialética, Lacan destaca que a intervenção de Freud desloca Dora de uma posição na qual se identifica ao pai para daí questionar que não se trata do ciúme de Dora em relação ao pai, mas de um interesse pelo sujeito-rival, seu fascínio pela Sra. K, que a leva a uma devoção de tal grandeza que faz de Dora sua cúmplice. A passagem dessa pergunta que desvendaria o segredo da relação entre essas duas mulheres e a terceira inversão dialética que colocaria em evidência o valor de objeto que a Sra. K assume para Dora não ocorre, e leva Freud a inserir no final da obra uma nota na qual afirma acreditar que seu erro técnico tenha sido não descobrir a tempo que a mais forte corrente inconsciente dizia respeito à relação de Dora com a Sra. K.

Talvez um dos maiores problema enfrentados pelos profissionais de saúde que tratam a obesidade resida na dificuldade de fazer falar um sintoma que fala por si só: a evidência do corpo gordo traduz sem palavras o excesso que está completamente deslocado do campo da fala, remetido ao real do corpo. Assim como em V. e em Dora, tudo acontece como se num grande espetáculo do qual todos somos espectadores críticos o corpo passasse assumir as palavras do sujeito, um espetáculo mudo, seco no qual da dor que dói no corpo não se pode dizer e vice-versa.

Em Freud vemos claramente que a linha mestra do tratamento do sofrimento psíquico, sobretudo nos casos de histeria, se trata de restituir ao sujeito o acesso primeiramente à fala, para então tomar o inconsciente que se apresenta aí mesmo nessa superfície dos significantes. O que está em jogo no tratamento está em jogo sob transferência, exigindo assim um posicionamento permanente do analista no sentido de permitir o acesso ao inconsciente, não obturando sua pulsação que produz os sintomas, atos-falhos, sonhos e principalmente um pedido de ajuda. Ter como horizonte último que em todo pedido o que se pede é uma outra coisa é apostar na perspectiva de que há um sujeito a ser escutado que pode emergir para além de um discurso da amputação do sofrimento a todo custo.

Em tempo, numa equipe multidisciplinar é preciso fazer circular informações que permitam a outros profissionais reconhecer que muitas vezes a ajuda negada pode reverter esse efeito de esvaziamento da subjetividade que se apresenta na sociedade contemporânea. É preciso criar movimentos de resistência a essa redução da vida a simples corpos vivos que se submetem a qualquer ajuda, oferecendo uma escuta mais do que calando. Que se promova o pedido de ajuda a uma demanda de análise.

# Anorexia: el cuerpo del síntoma

**Oscar Alonso Mira Rivera - Diana María Carmona Henao**

*"El dolor físico hace que el sujeto olvide sus otros infiernos".*
R. Kipling

Con este texto intentamos abordar los nexos entre el cuerpo y el síntoma ligados con las consideraciones acerca de la pulsión, el goce y el deseo, desde lo que permite vislumbrar y comprender la anorexia como fenómeno específico que enlaza de manera particular dichos elementos.

**El cuerpo que vivimos**

El cuerpo es lo que está inmediatamente en juego en la anorexia. Un cuerpo que, en nuestra cultura occidental, ha pasado por diversas concepciones y prácticas y que actualmente aparece agobiado en la envoltura recurrente de una supuesta liberación de sus posibilidades y sus expresiones, y al que se ha colocado tercamente en el núcleo de la subjetividad mientras se le imprime de manera directa el peso enajenante de los ideales e imperativos sociales, asunto por el que figura contemporáneamente como centro y objeto de las preocupaciones tecnológicas e ideológicas. En el cuerpo han confluido —a través de la historia— los intereses políticos y sociales de una cultura cada vez más "técnica" en la que ahora es objeto no sólo para la producción y el consumo, sino para el espectáculo y la publicidad.

Al cuerpo se le ha tratado, manipulado y usufructuado. Antes, en los tiempos de la hegemonía eclesiástica, desde su rechazo y renuncia tras el influjo nocivo del pecado; ahora, en los tiempos de su alabanza abierta y sin par, desde una positivización y glorificación de aquello que era rechazado: sus rasgos sexuales y eróticos. Aquellos que, anudados a la renovación constante de sus fuerzas vivaces con la ayuda de la actividad física, el esparcimiento y el ocio, le forjan actualmente una imagen positiva de algo bello, libre, sano y armonioso en un intento de *negación* de su otro correlato: el del desgaste y la finitud. Correlato en el que Freud lo señaló no sólo como fuente primaria de sufrimiento sino "destinado a la ruina y a la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma".[1] El cuerpo, por tanto, lleva siempre consigo el sello de lo inevitable. Es, al tiempo que dinámico y activo, temporal, frágil y precario.

Y es a razón de esto precisamente que nuestra cultura camufla, esconde y disfraza la naturalidad y la lasitud del cuerpo. Por ello se usan toneladas de maquillaje, productos para la piel y el cabello, litros de lociones, frascos, tubos y paquetes su cuidado y el de su presencia. Deben controlarse sus fluidos, eliminar sus olores, minimizar sus irregularidades, tapar los poros y no sudar, corregir sus expresiones, borrar las líneas que sean signos del tiempo, las marcas de desmesura en los hábitos, quitar los pelos inaceptables o teñirlos, acentuar las curvas, ocultar los abultamientos, fajar las carnes que se decaigan, todo para lo que hay objetos, máquinas y ropas especiales, además de técnicas e innumerables cirugías.

Es por la aparición de esta cantidad de acciones y de aditamentos que aparece en nuestra construcción del cuerpo un posible efecto o incidencia en el surgimiento y sustento de la anorexia. No es preciso desconocer el efecto que ha quedado en la manera contemporánea de abordarlo, pensarlo, sentirlo y exponerlo dentro del marco del consumo atravesado éste por la imagen de un bienestar y una comodidad ilimitados, ni negar que en todo este panorama las políticas de la industria y el comercio encontraron en el cuerpo un nuevo mercado de numerosas ramificaciones y la estética ha determinado que fueran la búsqueda de la anti-edad y el anti-peso los nuevos ideales de personalidad y autenticidad.

Si bien desde la Antigüedad se han utilizado cremas, aromas y otros elementos para conseguir una imagen apreciada y con gracia, el siglo XX consintió el uso colectivo (no sólo ya exclusivo de las clases altas) de productos y prácticas para el embellecimiento. Aunque la preocupación por la juventud no sea un asunto reciente o propio de nuestro tiempo, la lógica de los cuidados de belleza ha dado paso al exacerbado cuidado del cuerpo en todo su conjunto: "hoy es el cuerpo y su mantenimiento lo que moviliza cada vez más las pasiones y la energía estética femeninas".[2] Pasiones y energía que buscan no ya disimular y camuflar, como en antaño, sino mantener y conservar altivo y esbelto al cuerpo y prevenir su decaimiento con exigencias nutricionales e intervenciones quirúrgicas. Atrás quedó la exaltación de las mujeres

abundantes en carnes y formas de los artistas clásicos que, ya no tan bellas, aparecen "gorditas"; nuestra cultura hizo de la esbeltez el signo positivo de mayor valoración en términos de belleza femenina. Por esto se busca no sólo no estar gordo sino que el cuerpo luzca además tonificado, firme y musculoso, y esta es la norma consensual.

Se considera entonces que de la conjunción del ideal de feminidad (belleza) y de la identidad anhelada y promovida por la lógica consumista (la autenticidad *light*) ha emergido la belleza bajo la imagen positiva y normalizada de la delgadez, y supuestamente de allí la anorexia, como el efecto más nefasto y temible de tal conjunción. Un sufrimiento que comienza con la ecuación ideal: "verse bien" igual a "estar bien", y que trae como resultado "ser querida", en el que sus víctimas son *sometidas* a una presión psicosocial que las acosa y les induce a una pesadilla sin fin y en donde el valor estético es equiparado con el valor social. Valoración social que es otorgada por el otro con su mirada. La relación con los demás es lo que le da sentido a la figura en la medida que se la mira, aprecia y avala. En este sentido, se *es* en la medida que se luce atractivo según el ideal de belleza que se confirma y reconoce a través de la mirada del otro.

Sin desconocer la posible y efectiva influencia de los factores socio-culturales, consideramos que las condiciones principales de la anorexia son de orden singular, es decir, de orden psíquico. Por ello es pertinente abordar el asunto desde la perspectiva psicoanalítica.

**El síntoma**

El psicoanálisis descarta como única (o la principal) causa de la anorexia el efecto de globalización respecto a seguir ideales estéticos de moda, al enfocarse clínicamente en la singularidad del sujeto, no desconociendo los efectos que sobre ese sujeto tiene el estar inmerso en un orden cultural y social. Para el psicoanálisis, la conexión entre anorexia y la moda de ultradelgadez corresponde más a una generalización penosa y peligrosa que se propone como "válida" para todos por igual sin variaciones posibles.

El psicoanálisis considera los procesos psíquicos individuales y privilegia la *particularidad* de cada sujeto. Concibe que el sujeto responde sintomáticamente desde su estructura al malestar que la cultura le produce con sus regulaciones e imperativos. El síntoma es entonces el efecto de un acontecimiento que se hizo significante en la historia del sujeto que lo manifiesta, acontecimiento que olvidó y que, además, se olvidó que lo ha olvidado.

Ahora bien, mientras desde la medicina el síntoma es concebido y abordado como la ruptura de un equilibrio básico en la armonía original propia del organismo, desde el psicoanálisis no se considera un orden inicial al cual retornar. La medicina distingue entre el signo médico y el síntoma. El primero, está referido al dato objetivo y verificable por el médico o a la manifestación concreta de la enfermedad, posible de cuantificar y clasificar dados unos saberes constituidos en manuales que buscan el restablecimiento de dicha armonía; el segundo, considera el dato subjetivo que aporta la queja del paciente. Así, la medicina busca objetivar el síntoma para excluir toda subjetividad, es decir, hacer del síntoma un signo. Pero existen signos corporales que *dicen* más allá de sus expresiones orgánicas, de los que no puede dar razón y que por ello convierte en "psicológicos".[4] Con estos, Freud descubre en su práctica que en el cuerpo se suscitan, y se expresan a través de él, tensiones que no provocan enfermedad orgánica pero que activan el síntoma en tanto manifestación de la lógica inconsciente; este es el llamado síntoma psíquico.

El síntoma psíquico refiere entonces a una absoluta implicación del sujeto y posee la función de ocultar y evitar un sufrimiento mayor, a la vez que cumple con evitar el reconocimiento de un deseo que aparece como inaceptable. Se piensa pues que la anorexia es un síntoma que guarda tras de sí un secreto, algo de lo que la anoréxica no quiere saber, y con el cual, al mismo tiempo, intenta preservar su deseo haciéndolo visible en su cuerpo.

**La anorexia como síntoma**

En psicoanálisis, el síntoma psíquico es un modo de satisfacción simultánea (a medias) de fuerzas opuestas que están en conflicto, una manera de transacción, una formación de compromiso entre ellas, y en tanto es cumplimento de un deseo reprimido (igual que los sueños) se hace portador de un sentido[5] que es susceptible de ser descubierto por la interpretación, en la particularidad de las vivencias del sujeto quien

no conoce de dicho sentido. En tanto se le considera una formación del inconsciente, Freud lo definió como retorno de lo reprimido, y luego al final de su obra como una vía sustitutiva para la pulsión y la falta de objeto.

Por su parte, Lacan definió al síntoma en dos ejes principales que se corresponden con dos tiempos de su enseñanza. En un primer tiempo, el eje del sentido, en donde el síntoma es definido como esencialmente simbólico, referido al campo del lenguaje, portador de un sentido develado en la interpretación. Acorde con él, el síntoma está estructurado como un lenguaje, es una *metáfora* en la que se articula el circuito semántico al circuito pulsional: el síntoma es el efecto del lenguaje en el cuerpo. Y, en un segundo tiempo, el eje donde el síntoma está referido al *goce;* se le sitúa ya no en el orden simbólico sino en el campo de lo *real*. Esta nueva definición del síntoma es contemporánea de la elaboración del nudo borromeo, hacia el último tiempo de su enseñanza.

De la definición de metáfora, de cadena de significantes, pasa a hablar del síntoma que puede ser reducido hasta el evento primordial del trauma que es precisado por la seducción del Otro (el Otro materno), ante el que aparece el cuerpo del niño como algo indefenso a merced de los deseos inconscientes y del lugar indefinible que ocupa como objeto en el fantasma de ese Otro. Este evento fija un goce que es desplazado por la lógica fálica y, a la vez, puesto en el cuerpo como síntoma.

Lacan dice entonces que el síntoma es la fijación de un goce sobre una *letra* (unidad que pertenece al lenguaje y que puede ser un fonema, una sílaba, una palabra, una frase, todo el pensamiento), la fijación de un *rasgo unario*. Pero es importante distinguir al significante de la *letra*. Mientras el significante es diferente de sí mismo dado que depende de otro significante que lo cambie, la *letra* fija una identidad a sí misma, es del *Uno* (solo) que fue resignado para entrar en el mundo de los intercambios. El significante introduce el registro del ciframiento y del desciframiento; la *letra*, en cambio, es un elemento extraído al inconsciente (proviene de él pero que está fuera). El síntoma *letra* —hecho *letra*— se ubica fuera del registro simbólico, marca el exceso (de goce) que se manifiesta más allá del sistema de representaciones (Freud), más allá de los significantes (Lacan), que son el campo y el lugar del Otro. De aquí que, mientras el significante vincula el simbólico y lo imaginario para que emerja el sentido, la *letra* excluye el sentido: instaura el campo del síntoma indeterminado, sinsentido, como efecto del *Uno* del inconsciente que adquiere su consistencia *unaria* de la anudación al goce. Esto nos remite a que: hay un componente del síntoma —su núcleo— que por su fijación de goce y su instauración como rasgo *Uno* no puede alcanzar el sentido que es emergente del anudamiento significante.

De tal forma y con estas concepciones, el síntoma del que trata el psicoanálisis está concebido en dos caras: una, es el síntoma relacionado con la idea de un saber inconsciente; otra, la idea del síntoma relacionado con el concepto de *goce*. Ambas hacen parte del síntoma en conjunto, dado que el núcleo del síntoma (que es de goce) se encuentra recubierto por la envoltura significante.

En la primera, el psicoanálisis opina que existe una implicación directa del sujeto de la que no puede dar cuenta inicialmente, pero que intenta decir aunque balbucee o diga sin saber bien lo que está diciendo. Todo aquel que sufre se hace a una teoría del por qué de su sufrimiento y así el síntoma representa algo para aquel que lo padece. En tal representación, saber que una palabra tenía que aparecer allí en el punto en que lo hace, es dar cabida al saber del inconsciente. En la segunda, del lado del *goce*, puede decirse que el goce es tanto dolor como satisfacción que se expresa en el síntoma, idea que remite a lo ya señalado: el síntoma es dolor y sufrimiento, pero es también satisfacción porque evita un dolor mayor. El síntoma satisface allí mismo donde se presenta como doloroso.

Con esto, la anorexia es concebida como un *síntoma* que trata de un mensaje y de un goce pulsional. Revela un conflicto psíquico que posee dos vías: una visible, en tanto no se ingiere alimento, lo que conlleva a un adelgazamiento extremo como consecuencia y para lo que se da una interpretación (justificación) por parte del propio sujeto de eso que se "hace ver"; la otra, no tan visible, se refiere a la significación particular que hace el sujeto respecto a su relación con la comida[6], significación en la que un acontecer (abstenerse de comer o provocarse el vómito) anuncia en sí una repetición, un hecho repetitivo observable. Por ello el síntoma surge y sorprende, asusta, o bien, hace reír al manifestarse en una equivocación al hablar o en un acto involuntario en la conducta (no saber por qué no se come o se come y luego se vomita). Lo significante del síntoma representa el hecho concreto de una confusión que sorprende

y excede al ser hablante y que remite al saber inconsciente ligado al rasgo hecho *marca,* al *Uno* y que por ello se repite. Además, está ligado al empuje de la pulsión a través del cuerpo.

Desde la dimensión significante, se propone que la anorexia como síntoma expresa un mensaje que busca decirse, que se dirige al Otro, siendo la expresión de un deseo que no logra articularse al discurso pero que no obstante es posible decodificarlo, des-cifrarlo a través de la palabra. Desde su dimensión de goce, se acentúa su carácter pulsional ligado a la oralidad, manifiesta el resto pulsional que implica el goce y que el sujeto no tramita sino con su cuerpo, un cuerpo sintomático que "denuncia" la lógica del inconsciente en la que se ata una manera singular de gozar.

**El goce en el psicoanálisis**

El concepto de *Goce* en psicoanálisis es posfreudiano. Si bien remite a aquello que Freud señalaba respecto del síntoma en términos de un dolor que es sufrimiento a la vez que satisfacción, es Lacan quien lo introduce en la teoría para hablar del "Más allá del principio del placer" referenciado por Freud.

En el sentido corriente, *goce* es sinónimo de placer y está emparentado con el "gozo" o la "dicha" más que con el *goce* en sentido psicoanalítico, en donde remite a un *exceso intolerable*, a una manifestación corporal que es *tensión* extrema del —y en el— cuerpo. El goce emerge en el cuerpo y se remite a él finalmente. Para gozar se requiere de un cuerpo que se experimenta en una exigencia persistente que excede los límites del propio placer bajo el retorno incesante de excitaciones constantes que desequilibran y son indomeñables. Límites que señalan la vivencia de la tensión como una dimensión que activa experiencias del organismo que de otra forma no se lograrían.

El goce se asienta así en el intento de exceder los límites del placer en un movimiento continuo ligado a la búsqueda de la presunta *Cosa* perdida, esa experiencia mítica y originaria que se supone previa al nacimiento del sujeto: la experiencia "plena" de la satisfacción "originaria", la búsqueda de aquel estado primario de indistinción entre el yo y el mundo, siendo primordialmente éste último el cuerpo de la madre con el cual, según Freud, se consolida un *yo-real* (un ser en lo real) anterior a cualquier diferenciación; anterior al yo-placer que será el definitivo y con el que se enfrentarán las coerciones de la realidad.

Al placer, mecanismo de orden vital, de orden reflejo, que está incorporado en el funcionamiento del organismo, se liga posteriormente una prohibición: la Ley. Aquella que establece una distinción entre la ley del placer (de orden natural) y lo que será la Ley del deseo (remitida al orden simbólico) siendo la primera el fundamento de la segunda. La ley del placer entra en la Otra Ley, la del deseo. Con ésta, el goce se hace restricto, prohibido, sacrificado y queda recaído sobre el símbolo de dicha prohibición: el *falo*, aquel que determina que todo lo accesible del goce queda fuera del cuerpo: en la cadena de significantes. Así, El naciente sujeto renuncia a su "estado pleno" a cambio de la promesa de un goce propio de los sujetos de la Ley que, primero, se localiza en un lugar del cuerpo y, segundo, queda prohibido mientras no pase antes por una demanda dirigida al Otro, en el amor. Del "estado inicial" queda la nostalgia de haberlo cedido al Otro y a sus disposiciones, de haberlo negociado por imágenes y palabras como goce fuera del cuerpo, goce permitido, goce *fálico*.

Sin embargo, la renuncia no es toda; el goce rechazado por la Ley vuelve e insiste fundando lo que en teoría se conoce como la *compulsión a la repetición*, que hace de lo perdido una memoria inconsciente, un anhelo de recuperársele. Movimiento continuo que revela que, adicional a lo orgánico, existe una acción interna de la sexualidad en la manifestaciones corporales y señala que aquello que siempre insiste y persiste en el sustrato físico es algo que está más allá de la organicidad, algo más que el simple instinto. Es la pulsión que siempre deja un resto de insatisfacción que motiva a la repetición.

En el psicoanálisis aparece entonces la distinción entre el goce fálico, aquel fuera del cuerpo, aquel ligado a la palabra, aquel establecido entre lo real[7] y lo simbólico, y el goce *Otro*, aquel que se mantiene intacto sin dejarse limitar por el ordenamiento fálico, que está más allá de las restricciones de la Ley, que es inefable e inexplicable, que escapa a toda localización, que está más allá del falo y es "próximo" al "estado inicial" (previo a la incorporación de la Ley) en el que prevalece la *Cosa* como una experiencia plena y total, real.

Este goce *Otro* se presenta como enigma, enigma propio del goce femenino en tanto no se registra en el conjunto de los significantes uno que nombre el ser de mujer, uno que diga de ella como universal. Mientras el hombre tiene de su lado el nombramiento universal que le permite el falo (y el correlato de la representación imaginaria que se sostiene en su órgano anatómico, en su pene), para la mujer no aparece un significante que la nombre, por lo que debe, una por una, conseguir y dar una respuesta a la pregunta por su ser. Para ello, la mujer no se choca con el órgano que haga de barrera a su goce como semblante o imagen del falo para ella; en ella, el corte de la castración es entonces *no todo* y deja un más allá sin mediación simbólica, la falta de un significante para su condición femenina.

Esta es la mítica psicoanalítica: en el principio es el organismo en un estado y condición del que no se sabe sino hasta quedar imposibilitado, hasta que está perdido. Eso es lo que se persigue en tanto imposible. Será pues la palabra (venida del Otro) el remedio que discierne y evoca al goce, al tiempo que el veneno, ya que lo marca con una pérdida insalvable, un *minus* entre la palabra y las cosas, un menos que marca con la imposibilidad a los objetos del deseo. Pasamos de la Cosa al falo en una sucesión de vaciamientos de goce; de lo Real anterior, a la simbolización como resultado de la intromisión (necesaria) del Otro que exige intercambios. Intromisión que provoca una significación, una vivencia siempre imaginaria del *menos* que marca a los objetos: falta que es el deseo, algo perdido como deleite del cuerpo.

**El deseo en el psicoanálisis**

El psicoanálisis supone un comienzo mítico y absoluto en lo se que llama la primera experiencia de satisfacción. Esta está ligada al desamparo del organismo frente a la necesidad que no le es posible aliviar y colmar con una acción específica y apaciguadora. Esta debe venir de Otro que sea alertado por el llanto angustiante que será interpretado. Si la incapacidad de valerse por sí mismo enviaba al neonato a la muerte, esta intervención auxiliadora hace viable la posibilidad vital de sobrevivir, en términos orgánicos primero y en términos psíquicos luego, ya que se inscribe también la marca del rumbo para el deseo.

Esto es, el deseo es el movimiento constante de búsqueda (basada en el recuerdo) por repetir la dicha de aquella primera experiencia de satisfacción que se tuvo y con la cual se confrontarán las vivencias posteriores a ella. El recién nacido a partir del momento de la acción primera (la succión) origina, al satisfacer la necesidad (hambre), logra para sí un placer que está más allá de esta simple satisfacción, dado que el pecho no sólo será el objeto de la satisfacción de la necesidad sino que será inscrito como el objeto que procurará aquel placer, un bienestar más que orgánico.

La necesidad (toda ella de orden biológico y que logra su satisfacción) pasa pues al orden de la pulsión definida como una exigencia impuesta a lo anímico como consecuencia de su conexión con lo somático. La pulsión, a diferencia de la necesidad, no se agota en la satisfacción (temporal para ella), ella se repite dado que siempre falla su objetivo, siempre fracasa en su aspiración de goce dado que debe reconocer al Otro que regula y coarta sus empeños, no se sacia e insiste creando tensión nuevamente, mientras su objeto cambia en tanto no determinado.[8] Tal insistencia deja un resto como efecto, un goce faltante, un más de goce, como aquello que marca la falta en ser y que por ello se hace causa del deseo: aparece así en la teoría el objeto "*a*" como designación de tal resto.

Esta es entonces la lógica del deseo en el psicoanálisis: algo que se tuvo en un momento inicial y que al perderlo se le busca incansablemente por el resto de placer que se advierte no logrado. En Freud se le conoce como la pérdida de la primera experiencia de satisfacción, en Lacan es la pérdida del *goce puro* del cuerpo. Esta pérdida recibe el nombre de "falta". *Falta* como resultado de la comparación de lo que hay con lo que (se supone) hubo; como resultado del deseo (inconsciente e inarticulable) luego de aceptar las leyes de la significación y trasladar el goce a palabras que lo depuran. *Falta*, como diferencia, como resto, entre lo que se tiene y la experiencia "mítica", "perfecta" y "plena" de lo que alguna vez (supuestamente) se tuvo y nunca más fue.

De esta manera, lo que nunca falta es el *desengaño* al que queda condenado el ser hablante como efecto de esa forma inicial, original, de dicha experiencia "plena". Pero, a su vez, es precisamente la disparidad, el desencuentro, la desemejanza lo que lanza al trabajo de pensar. La no coincidencia entre lo que se espera y lo que se tiene, entre la percepción de las cosas y el "recuerdo fundamental" es lo que despierta el interés, pues mientras está la *Cosa* no hay ni puede haber juicio sobre ella. Es cuando ella falta, cuando se la pierde de forma definitiva e irreversible, que se establece una discrepancia, una incongruencia

insuperable con los objetos que buscan representarla y que queda en el sujeto como huella de lo que nunca habrá. Se da el desengaño sobre las experiencias en la realidad por lo que habrá que pensar y discernir la diversidad y variedad de los objetos del mundo.

Ahora bien, en la medida que el objeto real (la comida) falta, se le constituye como un don que es demandado al Otro; pasa del valor habitual alimenticio a una función simbólica propia del sistema cultural en que se inscribe. De esta forma, la *demanda* define todo pedido al Otro en dos vías: las demandas (en plural) que reclaman el objeto de satisfacción al Otro de los bienes, y la demanda (en singular) que pide un objeto no determinado (un gesto, una mirada, un beso, atención) como prueba de amor. La primera se colma gracias a los objetos reales de la satisfacción de la necesidades; en la segunda, lo que interesa es *quién* lo da y si puede darlo o negarlo ya que está en juego un más allá del pedido. No importa la presencia o ausencia de objeto sino la presencia o ausencia del Otro como agente que otorga o niega sus dones. La demanda es entonces de amor, de presencia incondicional del Otro al que encarna la madre en un primer tiempo.

Surge precisamente en esta lógica un espacio entre la demanda de satisfacción y la demanda de amor, espacio donde se abre el deseo como un más acá de la necesidad y un más allá de la demanda.[9] Esto significa que cuando el sujeto pide algo y se le otorga, pide otra cosa. El deseo sólo es posible justamente en la medida que la demanda no es satisfecha.

Lo que señala específicamente la anorexia, lo que evidencia es que el alimento es más que un objeto de la necesidad y, a su vez, que el deseo marca la incidencia del lenguaje sobre la necesidad al separarla de su objeto. "Lo que se manifiesta en el intervalo que cava la demanda más acá de ella misma, en la medida en que el sujeto, al articular la cadena significante, trae a la luz la carencia de ser con el llamado a recibir el complemento del Otro, si el Otro, lugar de la palabra, es también el lugar de esa carencia. Lo que de este modo al Otro le es dado colmar, y que es propiamente lo que no tiene, puesto que a él también le falta el ser, es lo que se llama el amor, pero es también el odio y la ignorancia".[10] Luego, el deseo se constituye en torno a una falta y porque algo falta existe el deseo; se dirige al amor como objeto frustrado, al amor que el Otro no tiene. Por lo que podemos decir que la anoréxica demanda algo de amor, algo de *nada.*

Esta "nada" es interpuesta ante el atiborramiento que provoca ese Otro con su deseo; alimentándose de *nada* la anoréxica hace que la madre dependa, que le ame. La madre trata de colmar las *necesidades* y en el lugar de lo que no tiene, llena de comida e interpreta esto como amor. Por eso quien rechaza el alimento juega con su rechazo como un deseo. Para mantener su deseo, la anoréxica lo quiere (y lo necesita) fuera del deseo de la madre, no quiere comer para mantenerse como sujeto deseante y no ser *comida* (devorada por el deseo de la madre). Dicha *nada* le permite estar más allá de la demanda incolmable y de los cuidados excesivos de la madre. La anoréxica no dice sino que se expresa a través de un acto compulsivo, repetitivo, ligado al objeto *a* que, en su caso está presentificado en la *nada* como objeto para su deseo. Evidencia un encuentro con lo real fijado en la insistencia del retorno, re-petición de lo lleno y lo vacío sometido al más allá del principio del placer.

**El síntoma que vivimos**

Hoy por hoy, con la aparición y designación de los "síntomas actuales", aparece un intento por esclarecer cómo la noción de síntoma se ha configurado finalmente en la actualidad, lo que relanza inevitablemente la inquietud por el hacer clínico y por la pertinencia de los postulados analíticos en estos tiempos. Los tiempos han cambiado y el discurso de la época marca e influencia los "malestares" subjetivos. La realidad de la época actual muestra de una manera rotunda que el sufrimiento humano ha mutado en sus formas clásicas de presentación, en su fenomenología.

Los síntomas que aparecen en la actualidad apuntan hacia formas en las que la Ley ha modificado su presencia en la subjetividad. Y la tendencia a agrupar los síntomas cuya posible causa es completamente diferente, responde más a una estandarización como forma de controlar el "malestar", sin atender a que cada uno revela la fuerza con la que se impone el goce al deseo en nuestro tiempo. En este sentido, referirse a los "nuevos síntomas" designa la dificultad de encontrar en el sujeto mismo lo que le anude a la lógica del lazo social en los términos de cohesión y renuncia a gozar. La subjetividad actual muestra una cierta laxitud en la represión y en la identificación. Este declive, unido a la instalación del discurso capitalista, es el marco con el cual se piensa la manifestación de los síntomas actuales.

Desde las consideraciones clásicas, la angustia de castración lleva a que se ponga en juego la represión, uno de los mecanismos para enfrentarla; la represión elabora, transforma y baja el nivel de la angustia. La ausencia de este mecanismo obstaculiza el pasaje del goce por el campo del Otro. Estos no serían entonces síntomas en el sentido freudiano, es decir, el síntoma como el resultado de la represión y el retorno de lo reprimido. Estas nuevas formas del síntoma no se dirigen entonces al Otro del sentido en la forma que lo hacía el síntoma freudiano.

La angustia actual denuncia un sujeto capturado en un goce no acotado. Esto da pie a que no emerja la dimensión social del síntoma (hacer lazo a través de la represión) y más bien aparezca un grito corporal. De esta manera, aparecen sujetos —des-sujetados para la lógica clásica del lazo social— que se manifiestan a través de su cuerpo sin poder decir nada sobre aquello. Los sujetos quedan fijados en ese punto, que sólo les permite responder con el cuerpo.

La anorexia marca una vertiente del síntoma que va más allá de la vertiente social: la vertiente particular, privada, definida como "la manera como cada uno goza de su inconsciente, en tanto que él lo determina".[11] Esta dimensión del síntoma es considerada como resultado de un conflicto entre la satisfacción pulsional y los ideales, "donde la represión: el "yo no quiero saber" sobre el goce, sirve de soporte al síntoma, permitiendo que lo particular, lo íntimo del objeto pulsional sirva para que el sujeto resista a la exigencia del ideal".[12]

De esta manera la anorexia podría ser considerada un síntoma que protesta contra la universalización, contra el intento del ideal de reducir al sujeto a un objeto de saber del Otro, lo cual le coloca fuera de cualquier sentido que la lógica cultural quisiese darle e impugnarle y ante lo que se evidencia el mutismo que hace del cuerpo el único y último receptáculo de un goce librado a su expresión constante y mortificante; goce que tiene la condición de ser no todo acotado, la condición de no estar bajo la determinación de aquello que lo social espera, busca y desea.

**Referencias Bibliográficas**

1 FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura,* Obras Completas, Volumen XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 76.

2 LIPOVETSKY, Gilles, *La tercera mujer*. Barcelona. Anagrama. 5ª edición. 2002. p. 121.

4 ASSOUN, Paul-Laurent, C*uerpo y síntoma,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, p. 18.

5 Siendo estrictos con los términos, el síntoma en sí mismo no posee ningún sentido; es precisamente cuando adquiere uno, cuando llega a él, que deja de cumplir su función y desaparece.

6 FENDRIK, Silvia, "*La dirección de la cura en la anorexia nerviosa*". En: Revista Acheronta Nº 8, 1998.

7 Se hace necesario señalar que hay una distinción entre lo real referido al sustrato físico, a la materialidad misma del cuerpo, y lo *real* en sentido psicoanalítico, donde remite a aquello que no logra ser aprehendido por el orden simbólico, aquello que no es registrado por el significante.

8 FREUD, Sigmund, *Pulsiones y destinos de pulsión,* Obras Completas, Volumen XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

9 LACAN, Jacques, "La dirección de la cura y los principios de su poder", en: *Escritos II,* México, Siglo XXI Editores, 1999. p. 609.

10 Ídem. p. 607.

11 PALACIO, Luis Fernando, "Síntoma y lazo social", en: *Trazos "Lo social y el síntoma",* Medellín, Departamento de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, 1999, Nº.2. p. 76.

12 Ibídem.

# Una mujer ante el espejo
## Aspectos del proceso analítico de una paciente con síntomas bulímicos

**Ariel Alarcón Prada**

**RESUMEN:**

*Tratando de responder a las preguntas de si los fenómenos nosológicos presentes en la clínica, se correlacionan en la transferencia-contratransferencia y de si existen características clínicas psicoanalíticas "típicas" de la bulimia, el autor expone detalladamente material clínico de diferentes fases del proceso psicoanalítico con una paciente que presentaba síntomas bulímicos. Luego hace un recorrido por algunas de las concepciones teóricas de este trastorno, para concluir a la luz de los planteamientos teóricos sobre el desarrollo del infante humano de Lacan, Mahler y Meltzer, que en esta paciente se presentan déficits narcisísticos importantes reflejados a diferentes niveles, no únicamente en la transferencia del tragar y el vomitar. Plantea que el proceso analítico puede ser visto como una búsqueda de identidad y un proceso de separación-individuación, a partir de una configuración vincular inicial de tipo simbiótica que se vislumbró, más que en los contenidos manifiestos de su material clínico, en la forma cómo los expresaba y en las situaciones clínicas que la pareja analítica iba escenificando en las diferentes etapas de éste psicoanálisis. Aunque parte de los hallazgos clínicos se correlacionan con lo encontrado por otros autores que han psicoanalizado pacientes bulímicos, no se puede hablar, por lo aquí expuesto, de una clínica "típica" de la bulimia definible y delimitable psicoanalíticamente.*

### INTRODUCCION

El presente trabajo pretende describir y explicar una serie de fenómenos clínicos acaecidos en el psicoanálisis de una mujer joven; entre cuyos síntomas, que la llevaron al análisis, se encontraban una preocupación excesiva y exagerada por su figura corporal, que la constreñía a la realización permanente de dietas y regímenes de ejercicios destinados a bajar de peso; la ocurrencia de frecuentes atracones de comida, seguidos ocasionalmente por la provocación de vómito; y la constante insatisfacción con su figura corporal que era considerada por ella como "fea" y "gorda".

Al examinar retrospectivamente el material clínico de la paciente objeto del presente estudio, surgen las siguientes preguntas que el mismo pretende dilucidar. ¿Es reflejado el síntoma clínico predominante de un paciente, desde el punto de vista nosológico, en la transferencia-contratransferencia? ¿Existen algunas características clínicas, desde el punto de vista psicoanalítico, que puedan ser consideradas como "típicas" de un trastorno bulímico?

Para tratar de responder estas preguntas se presentarán, primero que todo, una serie de viñetas clínicas, que ante los ojos del observador-autor, resultaron más relevantes por su intensidad en la transferencia-contratransferencia y que pueden ilustrar le evolución de este proceso analítico. Al final se intentará correlacionar estos hallazgos con aquellos encontrados por otros investigadores del mismo fenómeno y con las explicaciones que ellos le dan.

### MATERIAL CLINICO

Conocí a la paciente que llamaré Eloisa cuando ella era una adolescente tardía de 22 años de edad. Al momento de iniciar su psicoanálisis, que tuvo una duración de cinco años y medio, se encontraba terminando sus estudios universitarios. Es hija única de padres que se habían separado 7 años antes a causa del alcoholismo del padre. Vive con la madre, el segundo esposo de ésta (su padrastro) y su hermanastro. Más tarde, al terminar sus estudios, entró a trabajar en el diseño de imágenes tridimensionales animadas por computador. Fue remitida a mi por un endocrinólogo, a quién había consultado por obesidad.

En la entrevista inicial me encontré con una agraciada joven que para nada lucía obesa, tenía buen cuidado personal, se le notaba muy ansiosa y depresiva: "*Soy gorda. Como mucho, a veces como mucho,*

*me dan ataques de comida y me puedo pasar los días enteros tragando hasta no poder más, a veces vomito, pero en general solo trago y trago, lo que hago para bajar es dejar de comer. Vivo en permanentes dietas desde los 12 años, todo el tiempo cuidando de lo que voy a comer, vigilando las calorías siempre. Soy una adicta a la comida, como mi papá es un adicto al trago, he hecho varios tratamientos psicológicos, he estado en grupos de OA 1 y hasta he tomado pepas para adelgazar y Prozac, pero nada me ha servido."* En estos términos se definía a sí misma nuestra paciente Eloisa.

Antes de entrar a examinar los contenidos de un material del inicio de su análisis, quisiera llamar la atención a cerca de *la forma* de escenificarlo que tenía la paciente, la cual, en esta primera fase, me pareció a mí incluso más importante que los contenidos mismos de sus asociaciones, porque era lo que más me hacía resonar contratransferencialmente.

Ella estaba muy pendiente de mí. Frecuentemente durante la sesión volteaba su cabeza y me miraba o se sabía colocar sobre el diván de una forma tal que con el rabillo del ojo me podía observar y, ocasionalmente, hacía alusión a haber visto como yo había reaccionado ante algo que ella había hecho o dicho. Por otro lado, en esta época inicial del análisis, movía frecuentemente su cuerpo sobre el diván y se lo tocaba. Mis intervenciones eran seguidas de un súbito cambio de postura, tornándose rígida con los brazos y las piernas extendidas mostrando una gran tensión, seguida del movimiento de sus piernas a la manera de un pataleo. Ese modo de proceder, que por largo tiempo no lograba comprender, generaba en mí sentimientos de, curiosidad, y en ocasiones, perplejidad, con un tono afectivo general de agrado y simpatía. Después de un tiempo, me vine a dar cuenta que ella tenía una gran necesidad de mostrarse ante mí, no solo su mente, sus sentimientos y sus ideas, sino también su cuerpo y precisaba verificar cómo yo la recibía. Ocurría en varias sesiones, por ejemplo, que ella palmoteaba, sobre su cara, senos, abdomen y muslos, mientras decía con una mezcla desesperación, tristeza y rabia hacia sí misma: "*gorda", "vaca", "marrana", "inmunda", "deforme*". Conmovido, yo muchas veces - y esto no fue algo que ocurriera solamente en estas sesiones iniciales sino prácticamente a lo largo de todo el análisis y me sentía presionado a decirle: "No. No. Yo no te veo gorda ni deforme", cosa que, desde luego, nunca hice. Solo en muy pocas ocasiones me referí a estos peculiares comportamientos en mis interpretaciones, ya que, cuando lo hacía, sentía que éstas caían en el vacío o producían en ella una extrañeza tal que más bien bloqueaba sus asociaciones sin generar más fantasías ni sueños, ni mucho menos pensamientos. Con el tiempo logré entender sus múltiples escenificaciones como necesidades de la paciente de reflejarse, de definir su cuerpo, su ser en el mundo y su identidad femenina ante mí. Yo sentía que estas necesidades, más que interpretadas en ese momento, debían ser simplemente recibidas. Después de varios meses de análisis comencé a notar que sus escenificaciones se fueron reduciendo paulatinamente y el uso del lenguaje verbal en sus relatos comenzó a ser cada vez más fluido y comprensible por mí. Para la época cuando estas escenificaciones se habían reducido bastante, hacia al final del primer año, comenzaron a aparecer los relatos de sueños.

Esta necesidad de ser recibida y definida en su self corporal, expresa igualmente el matiz simbiótico de una comunicación en la que un componente muy importante de su contenido no estaba constituido por las palabras, sino por gestos y posturas, como el lenguaje que predomina en los bebés. Algo similar sentía yo cuando me relacionaba, en sus relatos, largas listas de los personajes que componían su mundo social en el colegio o en la universidad, asumiendo que yo los conocía y estaba familiarizado con ellos. Cuando trataba de seguirles la pista a los diversos personajes de sus relatos terminaba sintiéndome confundido, sin nada que decir. A sí mismo me sentía cuando ella pasaba a describir con gran minuciosidad la dieta o las dietas que estaba tratando de seguir pero que generalmente no podía cumplir. Refería sesión tras sesión, pormenorizada y muy detalladamente los innumerables platos que ingería o no ingería y las cantidades de las calorías correspondientes. Con frecuencia yo caía en la trampa de tratar de comprender y de seguir sus cuentas pero rápidamente perdía el hilo y entraba en una situación de con-fusión y de no-comprensión. Sentía también que ella me asumía como un objeto omnisciente, como si nos conociéramos de toda la vida y no existieran separaciones o diferencias entre los dos.

Lo que movía mi mente y mis sentimientos con este tipo de relatos de esta época de los primeros 13 o 14 meses de su análisis, era, como he dicho, esa sensación de confusión; y, por otro lado, por la manera como ella se refería a sí misma, a su cuerpo, y por las escenificaciones que he mencionado, me sentía colocado en la posición del que observa, contrasta y define. Eloisa y Yo oscilábamos entre la confusión, la no diferenciación y la temida diferenciación. Más tarde comprendí que ella me utilizaba en la función de un espejo en el que ella, además de reflejada, se quería ver contrastada. Esta descripción-escenificación de su imagen corporal y de lo que ella hace con su cuerpo tenían en mí la contraparte de necesidad de

definición, por el self borroso, confuso y despreciativo que ella me proyectaba. Parecía preguntarme, como frente a su espejo: "dígame que existo", "deme una imagen" (definición); y al mismo tiempo: "dígame que no soy como yo siento que soy" (contrastación).

Luego, lentamente, se fue instaurando un primer viraje que fue apareciendo hacia el final del primer año de análisis. En una sesión de viernes cercana a las vacaciones de fin de año, dijo: *"Me he estado negando, me estoy metiendo en mi cueva, dejo el contestador prendido todo el día y no contesto ningún mensaje, si mi mamá contesta le digo que diga que no estoy. No he hablado con mi papá, el otro día me llamó y yo no le he contestado, debe estar sentido conmigo. En esta época ando muy tensionada por el fin del semestre, estoy llena de entregas de proyectos y de parciales [silencio]. Estoy feliz porque hoy no he comido, creo que necesitaré meses para poder estar como estaba antes, además después de mucho tiempo volví a comer dulces, eso es lo peor, es como si el dulce me intoxicara, me siento enferma, disminuida, mareada. No soy la niña saludable, ni mucho menos la niña bonita que he sido y que me gustaría ser, me siento enferma, intoxicada, deforme. Quisiera ser más fresca, mas espontánea, más desinhibida y menos problemática con la gente".* Yo le comenté algo así como: "Esto es lo que quisieras lograr con tu psicoanálisis". Ella prosiguió: *"... cuando veo que estoy cerca de la meta, vuelvo a comenzar. Siempre estará el riesgo a recaer. Los adictos somos así, en las reuniones de familiares de alcohólicos lo decían y en OA también lo repiten, un adicto siempre se autocompadece, por la comida, el trago, el alcohol o el cigarrillo. Otro problema son las relaciones, no soy capaz de llevar una relación. Ayer me llamó S. (el que me invitó a bailar y luego se quedó con otra vieja), ¿por qué es tan estúpido y tan cínico? Yo no puedo estar con hombres de mi edad. Mis novios y mis amigos siempre han sido más grandes que yo, estoy buscando a mi papá seguramente, pero no es solo eso, es buscando también alguien con quien yo pueda hablar".* Le dije, entonces: "estás buscando a alguien como yo". Ella replicó inmediatamente: *" Los de mi edad solo piensan en fiestas y en otras cosas que no me llaman tanto la atención, a otros que no me aguanto son a los adictos, yo no puedo con los que fuman o toman o meten cosas mucho menos. En este tratamiento no pasa nada, siento que podrían pasar 80.000 análisis y no pasar nada. Estoy buscando a alguien que me busque y que me quiera. Los fines de año son hartos para mí, generalmente no puedo controlarme y como, como desesperadamente, igualita a mi papá, el también se dedicaba a beber los fines de año, y como son las fiestas, pues todo mundo toma y come. Cuando niña las navidades no eran fiestas alegres para mí, sino era esperando a mi papá a ver qué hacía, era terrible. Luego comienza un nuevo año, uno lo comienza con las pilas puestas, es la euforia, la alegría, ganas de hacer las cosas, pilas en la universidad, en las dietas, todo va saliendo bien. Luego llega junio y comienza la vejez del año, comienzan los problemas, uno no puede sostener todo lo mismo y a estas alturas ya uno está que no puede. Ahora es que nos damos cuenta que somos humanos, que nos vamos quedando solos. [silencio] Pero Ud. no me dice nada, Ud. nunca habla, Ud. no me dice por qué no puedo tener amigos, entonces me voy a quedar sola. A veces me siento aquí como hablándole a una roca".*

Después de la cueva confusional en la que se había estado refugiando, ella pasa a identificarse con su padre adicto, como forma de salir de la cueva. En esta sesión tuve la sensación, creo que por primera vez, de estar siendo seducido, pero no comprendía bien si se trataba de una seducción erótica genital o de su necesidad de meterse dentro de otra cueva, otro continente que la contenga, o de ambas. Pero ese otro continente es amenazante como el primero, de ahí su encrucijada, que la hace desear devolverse hacia el estadio anterior: *"cuando veo que estoy cerca de la meta, vuelvo a comenzar siempre está el riesgo de recaer".*

Después de mi intervención la presión transferencial se dirige de lleno hacia el tema edípico (que se esbozaba ya antes) y de transferencia erótica claramente establecida: *"... Yo no puedo estar con hombres de mi edad…".* Y, como tal, interpretada: "Estás buscando a alguien como yo". Aquí yo tuve la sensación que ella vislumbra, con pesar, la realidad del carácter "como sí" de mi interpretación, pero lo lleva defensivamente al plano de la estatificación, del congelamiento: *"En este tratamiento no pasa nada, siento que podrían pasar 80.000 análisis y no pasar nada".* En seguida, finalizando la sesión, hace una metáfora de su semana analítica y de su año analítico, tras el cual se queda sola, percibe la finalización de la sesión, mi silencio y el acercamiento del fin de semana y de las vacaciones como abandonos y a mí como una roca estática. Aquí hay un insight y un acercamiento a la posición depresiva, de un tema que se fue elaborando a lo largo de todo el análisis y también una muestra de un estilo de funcionar habitual en ella y es que hacia el final de las sesiones, principalmente de las de los viernes, traía un material de un valor transferencial muy alto, pero que era simplemente depositado en mí, sin dar lugar a interpretaciones o elaboraciones. Solo después de varios meses y supervisiones en las que me pude percatar de este funcionamiento se lo pude mostrar y la roca comenzó a descongelarse.

Un par de meses más tarde, hacia el final de una sesión de miércoles, en la que había hablado de las dificultades que tenía para vincularse afectivamente con las personas, trajo el siguiente sueño, que fue el primer sueño que relató en su psicoanálisis: "*Anoche soñé con sangre, o algo relacionado con sangre, con muerte a algo así... el sueño era extraño, veía todo muy claro, con movimientos suaves... al principio éramos niñas, estábamos en clase de gimnasia y corríamos por los jardines del colegio, corríamos, dábamos vueltas y vueltas, sudábamos estábamos rendidas y como con dolores, con cansancio... luego entramos a un baño, que era como un camerino, o un vestier bonito, elegante con un espejo grandísimo y ya no éramos niñas, sino como somos ahora y estábamos todas lindas, yo estaba flaca y linda y mis amigas estaban todas lindas y era un ambiente muy bonito, muy agradable".* Después de un silencio, asoció con una compañera de su colegio que había muerto de leucemia, cuyo padre, viudo, posteriormente desposó a su madre. Yo le dije: "... las cosas pueden cambiar acá de la misma manera como todo cambió en tu sueño, cuando entras al vestier, que es tu psicoanálisis, donde has tratado de crecer y de verte a ti misma de una manera diferente, frente a ese espejo grande donde te miras. Ese espejo que soy yo". Su reacción fue de silencio. Permaneció los cinco minutos que faltaban para terminar su sesión en silencio, cosa muy inusual en ella es esa época de su análisis.

Al escuchar a Eloisa en esta sesión y en otras de esta época, sentía que ella me estaba moviendo a ayudarla a cambiar. A ayudarla a crecer. En ese momento aún no me ubicaba muy bien en cuál de los vértices edípicos me estaba colocando, si me necesitaba como madre nutricia o como padre que la estimula a independizarse, o alternantemente como uno y como otro. Sentía que el tema principal era el del cambio, a través del desarrollo, que implica la superación de la simbiosis. Las imágenes de primera parte del sueño y las asociaciones de la muerte de su compañera, me evocaron los dolores del crecimiento. El crecer psíquicamente implica no solo cambios físicos, sino también dolores, enfermedades o el peligro de la muerte o la aniquilación del propio self. La muerte del cuerpo de la niña, por el que hay que hacer un doloroso trabajo de duelo. En su caso, como se podría inferir del contenido manifiesto de la segunda parte sueño, el desarrollo la llevaría a convertirse en la imagen idealizada de la mujer adulta que se mira ante el espejo-analista. En este primer sueño relatado en su análisis, un poco más de un año después de iniciado el mismo, intuitivamente percibí que mi lugar frente a ella era el del espejo. El otro, el objeto que ella necesita para mirarse en él y para poder encontrarse consigo misma.

Además de un acercamiento en lo simbólico de al reconocimiento de mi función especular, el tema del espejo y el cuarto de baño muestran la introducción de otro tema transferencial que dominó esta parte intermedia de su psicoanálisis, que es la del analista-inodoro, sector del psiquismo por el que tenía que pasar para acceder a una diferenciación más completa y a la genitalidad, tal como veremos enseguida. Antes de esto digamos que, esta imagen idealizada de belleza y armonía, manifiestas en su sueño, estarían protegiendo la aparición en la conciencia del conflicto que acarrea el crecer, tal como aparece en las asociaciones previas y posteriores al sueño. Salir de la simbiosis implica, o la muerte, o acercarse peligrosamente al padre. La renuncia del cuerpo y la mente de la niña, implica abandonar a la madre y acercarse al padre, estableciéndose un triángulo edípico que en ella está teñido de elementos agresivos, de sangre, enfermedad y muerte. Todo esto en su relación conmigo, en un ambiente empantanado por lo anal.

Esta sesión marcó también un nuevo punto de giro en su psicoanálisis, que se caracterizó por que después de ella la aparición de material onírico fue en aumento. En un principio, eran uno o dos sueños a la semana. Era llamativo que la mayoría de los escenarios donde las acciones de sus sueños se desarrollaban eran cuartos de baño, o estaban ligados a las funciones de evacuar excrementos y de limpiarse, asociados a erotismo de tipo genital. Veamos, a manera de ejemplo, el contenido manifiesto de algunos de estos sueños: *"...Entraba al cuarto de baño, me iba a duchar, pero en el piso de la ducha había materia fecal y moscas que me impedían ducharme..."; "... estaba haciendo el amor con X, estábamos en el baño, sobre la taza del inodoro haciendo el amor, su esposa lo esperaba afuera, yo estaba gozando pues él tenía un gran pene, de repente, defecaba..."; "...Me estaba duchando. Las paredes del baño son transparentes, mi papá me mira excitado y se masturba..."; "...Después de hacer el amor con X. compruebo que quedé embarazada, me angustia mucho, porque no quiero estar embarazada y busco abortar. Me siento sucia de tener que abortar y las clínicas de abortos me parecen brutales, no quiero eso. En una clínica encuentro una doctora muy querida que me explica con una película, de una manera muy bella, cómo es que se produce la fecundación y que yo puedo detener el proceso. Me meto la mano y me saco el óvulo que estaba con el espermatozoide a punto de fecundarlo, era algo muy bello, como un modelo a escala gigante hecho de una gelatina como acrílico transparente. Los voy a botar a un baño, pero el baño estaba sucio, la primera cabina con la taza llena de mierda, la segunda con las paredes*

*ensangrentadas y la taza con sangre, me parece que boto ahí el óvulo y el espermatozoide. Ahí me despierto sobresaltada..."*

Consideremos con un poco más de detalle éste último sueño: aquí, nuevamente, se entretejen diversas tramas transferenciales, que habían aparecido con anterioridad, siendo el tema erótico el central. Pero, hay algo nuevo, que vale la pena destacar: la fantasía de quedar embarazada, con lo que se vislumbra un esbozo de terceridad, que es suprimida violentamente por el aborto. Como vimos, la entrada en el Edipo está signada por la violencia. Violencia que trata de atenuarse en la situación transferencial, donde represento a la doctora-buena-madre, investida de superpoderes para explicar y para detener el proceso de embarazo no deseado. Al final, fruto de una nueva escisión, me presento como el analista-inodoro, en quien ella ha depositado su violencia y su agresividad y teme haberme dañado, teme haber saturado mi capacidad de contención, en lo que sería también una proyección de su self. Ella muchas veces, al percibirse gorda, se sentía que lo que ella denominaba *"manteca*", (forma como se refería a su panículo adiposo, en realidad, como hemos dicho, no muy abundante), estaba constituido por materia fecal. En muchas ocasiones se refería a sus atracones de comida como si estuviera *"comiendo mierda".* Aspecto que no tardaron mucho en tomar también mis interpretaciones: *"cuando Ud. me habló, sentí que me tenía que devorar lo que estaba diciendo, pero no sabía si lo que me estaba comiendo era su semen o su mierda"*

En esta época, que podríamos llamar intermedia de su psicoanálisis, este tipo de sueños eran frecuentes y repetitivos. Ella se encontraba defecando, orinando o bañándose; regularmente aparecía en compañía, en presencia o con la intromisión de una segunda persona, además de la cual, solía figurar algún tercero que o bien se molestaba o se excitaba con lo que ocurría en el cuarto de baño. Como analista sentía que mi lugar como objeto de sus transferencias era cambiante: pasaba de ser el espejo a ser el inodoro, o el espía, o el seducido, o el excluido, o el excitado. Estas rápidas sucesiones de cambios de roles no dejaban de causarme cierto desconcierto. El tema del espejo en el cuarto de baño, como contenido manifiesto en los sueños, que, como vimos, era muy frecuente al principio, fue disminuyendo en preeminencia poco a poco, sin desaparecer del todo. Sin embargo, su necesidad o utilidad, fue escenificado por Eloisa a través del uso que hacía del cuarto de baño de mi consultorio.

En aquel tiempo, mudé mi consultorio de un centro médico grande con salas de espera y servicios sanitarios distantes del lugar de consulta, a un apartamento, que compartíamos con solo una colega psicoanalista y que tenía un cuarto de baño situado a mitad de camino entre mi consultorio y la puerta exterior. Con este cambio, me pude percatar de algo que, seguramente, venía ocurriendo de tiempo atrás y que se mantuvo, con variaciones, hasta unos meses antes del final del análisis: Eloisa entraba a ese cuarto de baño al finalizar sus sesiones. Inicialmente demoraba en él, lo cual me llevaba a fantasear sobre evacuación de excrementos u orina; sobre actividad masturbatoria; sobre actividades de limpieza o sobre el mirarse al espejo, según como hubieran sido los contenidos de las sesiones. Con el avanzar del proceso analítico, el uso del baño se fue reduciendo en tiempo, hasta desaparecer. En los últimos meses en los que usó el baño, no cerraba la puerta, lo que me permitía ver de pasada que ella rápidamente arreglaba su maquillaje o su peinado y salía o, simplemente, se miraba al espejo un instante y salía.

Todas estas nuevas escenificaciones fueron recogidas por mí de diferentes maneras y con diferentes líneas interpretativas a lo largo del análisis; según la significación que, dentro de mí, iban tomando estos hechos en los diferentes momentos del proceso de transferencia-contratransferencia. Mencionemos, a manera de resumen, algunas de las generalizaciones más destacadas: en primer lugar, la identificación y el uso de su analista como seno-inodoro, para evacuar sus contenidos mentales. En segundo lugar, este uso del baño mostraba la insuficiencia de la sesión y de las comunicaciones verbales para ser usadas de manera evacuativa, en un primer momento, y, luego, digerir e incorporar, esas partes de su self y de sus objetos que la atormentaban en su interior. Aquí yo sentía una especie de "voracidad anal", en la que los 45 minutos de la sesión no le eran suficientes para evacuar sus contenidos mentales. En tercer lugar, entraba al baño para limpiarse de lo que había sentido como "muy sucio", haciendo referencia a los temas tratados en las sesiones, sobre todo cuando éstas habían versado sobre temas genitales, anales, o de diferentes mezclas entre ambos.

Tal como se mencionó antes, esta puesta en escena al usar el baño adyacente a mi consultorio, corría paralelo al aporte del material que Eloisa llevaba a las sesiones, principalmente al relato de sueños. Valga la pena ahora un par de comentarios adicionales sobre la forma en la que eran relatados y la situación total que se iba escenificando.

Como vimos, los sueños comenzaron a aparecer en su material manifiesto solamente al comienzo del segundo año del análisis. Luego, el relato de sueños durante las sesiones fue en aumento y pasaba a relatar uno o dos sueños por semana, solo que éstos, en general, eran narrados al final de la sesión y daban poca oportunidad para su trabajo interpretativo. Después comenzaron a ocurrir en series, traídos generalmente a las sesiones de los martes, la primera de la semana, en las que llegaba con cuatro o cinco sueños, la mayoría de ellos extremadamente "ricos" y abundantes en detalles, personajes y situaciones, cuyo relato ocupaba toda la sesión, no dejando lugar a mis interpretaciones. Estos prolongados y detallados relatos de sueños me llevaban a sentirme frecuentemente confundido o atosigado con tanto material, identificándome seguramente con la forma como ella se atosigaba de comida; lo que me recordaba sensaciones similares, aunque no idénticas, a las que tenía al principio del análisis, cuando me relataba con muchos detalles sus dietas y las calorías que consumía o no consumía.

Estos sueños, pero sobretodo *la forma* como los relataba, me hacían pensar y sentir su necesidad de llenar el vacío por las ausencias del fin de semana; al mismo tiempo, su necesidad de proyectarme sus confusiones, su self confundido, lleno de objetos apelmazados e indiferenciados. En ocasiones llegaban a configurar lo que yo sentía como explosiones, por momentos verdaderas diarreas y en otros vómitos de material mental que necesitaba ser depositado en mí, digerido por mí y, luego, ser lentamente reincorporado por ella. Muchas veces me apresuraba a interpretar los contenidos, con lo que solo aumentaba la confusión y la explosión (vómito) de nuevo material, en la que el relatar de esa manera series de sueños, era una nueva forma de acting. Solo cuando me percaté de esta operación defensiva, me fue posible encausar mis interpretaciones en términos de la situación total (Betty Joseph, 1985). De tal manera que Eloisa y yo pudimos ir entendiendo que lo que estaba pasando en su interior era una gran necesidad de un objeto contenedor, de una función continente, donde evacuar, donde vomitar sus ansiedades, sus objetos parciales y perseguidores.

Ya no era tanto el espejo bidimensional donde mirarse, donde reflejarse e identificarse, sino que, además, necesitaba ser contenida, para luego poder incorporar esa función en su interior. Tanto ella como yo comenzábamos a tener espacios internos. Yo muchas veces me sentía "indigestado" con el material y los objetos parciales y fragmentados que ella me depositaba y lentamente fui comprendiendo que mi función era la de convertirme en su aparato digestivo, en un estómago y un intestino auxiliares, que realizara estas funciones por ella, mientras que ella las pudiera asumir por sí misma.

Pero al necesitarme a mí como objeto contenedor, significaba para ella también el convertirme en objeto perseguidor. Mis interpretaciones, así como mi capacidad de contención y de comprensión eran atacadas envidiosamente por ella. La anhelada contención podría revertirse en la temida simbiosis. ¿Cómo salir de este círculo vicioso?

En su modelo, no podía haber separación sin aniquilación. Separarse implicaba la aniquilación del objeto, de la misma manera que la simbiosis significaba la aniquilación del self. El recurso utilizado para defenderse de los peligros y las ansiedades de la separación, que al mismo tiempo significaba superar los peligros y las inhibiciones de la simbiosis con el objeto analista-madre, era acercándose al padre. Pero yo no era visto como el analista-padre, que ayuda a la niña a diferenciarse de su madre, sino que ahora era visto como el padre del deseo genital. La conclusión de este viraje fue la erotización de la transferencia. Un primer amor de transferencia sutil y larvado, fue dando paso progresivamente a una franca erotización, en la cual no había más preocupación en Eloisa que conquistar mi amor genital. Patrón de la transferencia-contratransferencia que, como vimos, estuvo presente a lo largo de todo el análisis, pero fue más intenso durante el tercer y cuarto año, en los que estuvo progresivamente menos cargado de los aspectos anales del segundo año. Esta transferencia erotizada fue vivenciada por mí, simultáneamente como su forma de resistirse a la simbiosis, pero también, al mismo tiempo, como su forma de salir de ella. Un componente importante de esta fase era la culpa, que fue dando lugar a la aparición de violentas resistencias, expresadas principalmente en severas recaídas de sus síntomas bulímicos y en las ausencias, cancelaciones y retrasos a llegar a sus sesiones. Situaciones estas que se presentaban con especial intensidad antes, durante y después de las interrupciones por vacaciones. Era su forma, cargada de peligros destructivos, de enfrentar y elaborar nuestra separación e ir asumiendo su individuación.

Repitámoslo: durante esa fase, además del carácter de franco acting out de la erotización de la transferencia, aparecieron más fuertemente otras tendencias al acting out destructivo, como el considerable retraso para asistir a sus citas o la frecuente cancelación de las mismas, además de severas reacciones negativas en los momentos de separaciones prolongadas por vacaciones. En mis vacaciones

de esa época Eloisa recaía fuertemente en sus síntomas bulímicos; hacía inconscientemente toda clase de operaciones para ser despedida o descendida en su trabajo; o se colocaba en situaciones en las que se sentía agredida por amantes fugaces con los que entraba en contacto. Más de una vez, todas estas actuaciones autoagresivas pusieron en peligro la continuidad de nuestro vínculo y de nuestro trabajo analítico, conformando un verdadero síndrome de reacción terapéutica negativa que se prolongó durante el tercer y cuarto año de su análisis.

Todos estos actings me llevaban a sentirme frustrado y poco competente como analista para contener las avalanchas de autoagresiones y de agresiones hacia mí y hacia el proceso analítico. Ocasionalmente la exasperación por la proyección de su self desvalido me llevó a contractuaciones como aquella vez que llegó muy tarde, a los últimos minutos de su sesión a contarme, muy compungida, que había estado a punto de estrellarse en varias ocasiones en su camino hacia mi consultorio porque su carro se había quedado sin frenos. Yo le indiqué, en una franca contraactuación como objeto omnipotente-cuidador, que muy cerca del consultorio había un taller de reparación de frenos y que se fuera inmediatamente para allá. Por fortuna, esta contraactuación de mi parte, que no fue la única, pudo ser posteriormente entendida e interpretada.

Todo este complejo conjunto de actings fue siendo elaborado, sin desaparecer del todo, en un paulatino proceso de individuación. En la siguiente sesión del final del cuarto año de análisis, se aprecia su presencia y sus posibilidades de elaboración. Es una sesión de martes de la segunda semana de diciembre previa a las vacaciones de fin de año. Comenzó con un insight referente a la sesión anterior: "*He pensado que tiene razón en lo que me dice de las deudas con Ud. y también la relación con los sueños en el último minuto, para que Ud. se quede pensando en mi. Es mi forma de obligarlo a pensar en mí, mientras nos volvemos a ver. También creo que es la forma de prepararme para sus vacaciones (...) He pensado en eso y en lo que me dice de mi deseo de estar cerca de Ud. que yo siempre vuelvo algo sexual y entonces salgo corriendo".*

Continuó hablando de su propósito de conseguir un novio en esas vacaciones que se avecinaban y de que había salido con cuatro hombres diferentes el fin de semana. Con ninguno se sentía bien, en ninguna parte se sentía bien. *"Es increíble la cantidad de roles que Ud. puede desempeñar. Rol de papá, rol de mamá, rol de novio...Yo quisiera tener un novio que fuera como Ud. Ud. reúne las condiciones que ninguno de mis pretendientes tiene".* Le interpreté que lo que me hacía más deseable como novio era precisamente que yo era como su papá y su mamá. Ella asoció con una serie tres sueños: *"Soñé que estaba en el aeropuerto despidiendo a alguien, yo estaba muy triste. Luego aparecía Ud. peleando con mi papá. Después Ud. me perseguía en un carro. Iba detrás de mí, me quería hacer daño, yo tenía mucho miedo, yo trataba de escaparme, me metía por la circunvalar pero en un semáforo, que me tocó parar, en el carro que me iba persiguiendo no iba Ud. si no iba mi papa, con cara malosa, me mira como diciéndome ahora sí la voy a agarrar, pero con unos ojos terribles de loco, de maniático sexual. Yo, entonces, me devuelvo y siento la necesidad de estar al lado suyo, de venirme para acá. Después soñé que estaba trabajando en mi computador y mi jefe estaba mirando detrás de mí lo que yo hacía. Yo tenía que hacer una pantalla de computador, pero había hecho varias pantallas repetidas. Mi jefe está detrás mío y me mira me hace cara de que está bien, pero no perfecto. El siguiente sueño se divide en tres situaciones. En una yo estoy con R. (compañera de trabajo). Algo pasa entre nosotras pero yo no me acuerdo que puede ser. Como que yo le estoy haciendo un favor a ella en un trabajo. En la otra situación estoy con mi abuela, ella tiene otra vez en los ojos unas pelotas negras, que me dan susto, yo estoy con mi abuela esperando a mi mamá. Y esa es la otra situación. Ahí yo veo a mi mamá que sale de la casa se va para algún lado en el que tiene mucho peligro, me da miedo que a mi mamá le pueda pasar algo, es una situación asustadora, algo terrible o macabro que le puede pasar a ella. Al final ella puede llamar y dice que está bien, que no le ha pasado nada. Y yo me tranquilizo".*

Le interpreté que yo era el analista-padre objeto de una transferencia sexual agresiva, pero apareciendo también como protector. Ella y yo trabajando conjuntamente en medio de su padre y de su madre. Ella, identificada con su madre que corre peligro a causa de su separación. Las acciones en los sueños se resuelven favorablemente. Todo esto fue el tema de una extensa interpretación de mi parte en la que no solo contemplaba estos aspectos de los sueños, sino otros aspectos de la situación transferencial total de la elaboración de nuestra separación y su individuación, así como también de la elaboración y comprensión de la intensa transferencia erotizada que había escenificado. En mi contratransferencia yo ya no tenía más la sensación que estos sueños fueran evacuativos, como habían sido en el pasado. No me sentía ya invadido ni intoxicado por sus proyecciones, sino más bien me parecía que estos sueños, las asociaciones

posteriores y todo el clima emocional de las sesiones fueran elaborativos. Había espacio para el pensamiento y la diferenciación. Sentía que en ellos se mostraba el trabajo psíquico que estábamos haciendo con Eloisa principalmente en los últimos meses y a lo largo de todo su psicoanálisis. Sus objetos internos, aunque seguían estando en conflicto entre sí, ya no eran objetos apelmazados, bizarros, cargados de agresividad.

Por lo que dijo después, sentí que Eloisa había avalado mi interpretación y había reconocido depresivamente que se sentía mejor preparada para esta separación que se acercaba, porque sentía que yo formaba parte de ella. Luego asoció con un recuerdo de un sueño o de una fantasía diurna que había tenido unos días antes, pero que se avergonzaba en relatarme. Haciendo un esfuerzo, pudo contarme que en una mesa había tres penes de los cuales ella debía escoger uno. Los penes correspondían a los de dos de sus ex novios y al mío. Ella se había decidido por el mío. Pero, en su sueño, ella se interrogaba sobre qué podría hacer con mi pene, si lo usaría para hacer el amor o como alimento, decidiéndose por la segunda opción. Me pareció que había mucho de insight y de elaboración parcial del Edipo y de la transferencia erotizada en esa asociación, en la que, aunque se mostraba el objeto parcial pene, se asumía una necesidad mucho más oral que genital. Pensé que esa era su forma de llevarme dentro de ella durante nuestra separación, sin sentirse culpable. En ese momento tuve la sensación que no fuera necesario hacer ningún nuevo aporte de mi parte, puesto que me di cuenta que ella podía hacer sola ese trabajo psíquico. Nos quedamos en silencio y después de largos minutos que yo sentí cargados de significatividad y de cercanía afectiva, se terminó la sesión.

Después de esta sesión y de otras en las que se ventilaron estas mismas vivencias, su análisis comenzó a entrar en su recta final. Después de esa interrupción por vacaciones de fin de año, comenzó a asistir más puntual y regularmente y, curiosamente, las sesiones fueron ocupadas paulatinamente por largos momentos de silencio. Que yo sentía como reparatorios y de elaboración depresiva (en franco contraste con la verborrea de los primeros años). Incluso hubo sesiones enteras en las que ni ella ni yo pronunciamos una sola palabra. Yo no sentía estos momentos como persecutorios o angustiantes, todo lo contrario. Era para ella como estar sola, en mi presencia, compartiendo conmigo un momento de reflexión, vivenciándose y vivenciándome como separado de ella. Cercano y no temido.

Habiendo observado con detenimiento este proceso analítico, miremos, qué han encontrado, al observar este mismo fenómeno, otros investigadores psicoanalíticos.

**DISCUSION TEORICA**

(Es de Perogrullo destacar, por que salta a la vista con la primera mirada, que los mapas de navegación que me orientaron en este psicoanálisis fueron, simultáneamente, de factura freudiana y keniana. No resultaba contradictorio, sino complementario, el vislumbrar las dificultades de la paciente para avanzar por las diferentes etapas del desarrollo psicosexual y su escenificación del Edipo temprano y tardío en la transferencia-contratransferencia, al tiempo que vivenciaba sus fragmentaciones, sus objetos proyectados dentro de mí y sus ansiedades al acercarse a la posición depresiva).

Es claro que el tema de la "bulimia" como tal no ha interesado mucho a los psicoanalistas. Del caudal de publicaciones psicoanalíticas existente en el PEP (Psychoanalytic Electronic Publishing ,1997), que, en su conjunto, este CD reúne 29,400 artículos científicos psicoanalíticos en lengua inglesa. Al utilizar la palabra "bulimia" en su motor de búsqueda, aparecen solo 50 artículos que traten este tema, es decir el 0,17%. A una conclusión de proporciones similares se llega al examinar los títulos de los artículos de la revista Argentina de Psicoanálisis desde 1957 hasta el 2000 y la Revista de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis desde 1980 hasta el 2000. Las mencionadas revistas, solo 50 se ocupan del tema y, de estos 50, solo a 5 se les escribe la palabra "bulimia" en los títulos de los artículos. Desde luego que diversos psicoanalistas de diferentes tendencias han psicoanalizado pacientes con rasgos o síntomas bulímicos, sobre todo desde finales del siglo XX, cuando este tipo de manifestaciones clínicas se han convertido en epidemia, principalmente en Europa occidental y en Estados Unidos, presentándose, escasamente, pero cada vez con más frecuencia también en nuestro medio latinoamericano, pero seguramente ellos y ellas, como yo, no han visto en los síntomas bulímicos la esencia, en términos psicoanalíticos, del sufrimiento de éstas pacientes (Dio Bleichmar, 2.000).

Por lo tanto, el presente trabajo no es la excepción a la regla de no titular el escrito con el nombre "bulimia" y de no haberme centrado de manera preferencial, en el análisis con la paciente, ni en el presente escrito, que da cuenta de él, en los síntomas bulímicos, lo que aunque parezca un descubrimiento un tanto ingenuo, no deja de tener su importancia. La presión que ejercieron sobre mi contratransferencia las transferencias y las identificaciones adhesivas y proyectivas del objeto-madre con funciones especulares, así como las vicisitudes del proceso de separación e individuación y de su particular configuración de la problemática edípica, me parecieron mucho más significativos en mi paciente, que los simples hechos de que ella tuviera preocupaciones excesivas por su imagen corporal, que sufriera de atracones de comida y que se provocara ocasionalmente vómitos (criterios psiquiátricos para diagnosticar una bulimia). Eloisa tenía mucho más que su cuadro clínico manifiesto. Los síntomas bulímicos aparecían en la superficie de una fachada defensiva que ocultaba una severa patología narcisística, con grandes dificultades para configurar un self separado autónomo y diferenciado, tanto como vínculos y relaciones de objeto maduras.

A lo largo de su proceso analítico, Eloisa presentó algunas de los fenómenos observados por los autores estudiados. Es así como en su proceso de individuación, dio cuenta de una modalidad de funcionamiento bidimensional, tal como el descrito por Cecilia Muñoz (1997). Como ella lo plantea, en algunos momentos de su análisis, para mí el reto como analista era el de no colocarme ni muy distante, que me sintiera abandónico, ni tan cercano que me sintiera intrusivo. Sin embargo, su conflictiva se situó mucho más en el temor al abandono que en el temor a la intrusión. Kate Barrows (1999) experimentó en su contratransferencia las intensas tendencias destructivas de su paciente, similares a las encontradas por mí en Eloisa, dadas principalmente por su tendencia al acting, dentro del cual la erotización de la transferencia jugó un papel destacado. No fue así el caso de su paciente ¿habrá jugado algún rol en esto el hecho que ambas fueran mujeres? Es llamativo, que tanto Muñoz, como Barrows, centraron sus observaciones y buena parte de su trabajo interpretativo en el análisis de las características de los objetos externos (los padres) de sus pacientes. Para mí el hecho clínico psicoanalítico es el creado por el campo que se configura entre el paciente y el analista y es allí donde se presentan toda clase de interacciones y escenificaciones del mundo interno de cada uno de los miembros de la pareja analítica. Uno de los elementos más importantes (aunque no el único) en la configuración de éste campo es la identificación proyectiva de los objetos internos del paciente en el analista. Ese fue, exclusivamente, el campo de observación y de trabajo con mi paciente. El cual fue ampliamente suficiente para comprenderla, contenerla y para interpretarla, no siendo necesario ni pertinente, el análisis de las motivaciones o la conducta (Muñoz) ni de la estructura psíquica (Barrows) de los objetos externos de la paciente.

Coincido con Schwartz (1985) en que la conflictiva edípica jugó un papel determinante en el curso de este proceso analítico y estuvo presente de principio a fin. El caso más palpable fue el de la erotización de la transferencia. Esta temática transferencial estuvo en Eloisa cargada de elementos de profundas conflictivas orales y anales, de los cuales la erotización y la transferencia edípica, en el sentido de triangulación, fueron trabajadas por mí como defensas de esas conflictivas y parte de la lucha por obtener una identidad propia, separada e individualizada.

Como vimos, tenía Eloisa una marcada necesidad de espejearse en mí. No fueron meras casualidades las dificultades y ansiedades que ella me transfería, en las que me indicaban sus conflictos y sus vacíos en la configuración de su self corporal. Anudado a esto encuentro la insistente alusión a los espejos en el material manifiesto de sus sueños y el uso que ella hizo, durante casi todo su psicoanálisis, de mi cuarto de baño y al espejo del mismo. Uno de los primeros artículos psicoanalíticos de Jaques Lacan (1968) llaman nuestra atención sobre un tipo similar de fenómenos, en otro contexto. Al estudiar las psicosis infantiles y las conclusiones sobre la observación de bebés hechas por Baldwin, planteó la existencia, en el desarrollo del infante humano, de un estadio del espejo (Lacan 1968). Lacan elevó a la categoría hito en el desarrollo humano el hecho de que el bebé reconociese, inicialmente, a otro en la imagen que de sí mismo le proyectara el espejo. Más adelante, el bebé reconoce que la imagen reflejada por el espejo no es otro, sino es la imagen de otro, para llegar a concluir más adelante que esa imagen, es la imagen de sí mismo. (Palmier 1984). Al hacer estas operaciones mentales, el bebé transforma su funcionar psíquico del orden de lo imaginario al orden de lo simbólico y adquiere una primera identidad de sí mismo. Parece que esta hubiera sido la necesidad proyectada en mi, en las primera etapas de su análisis, por nuestra paciente, con severas dificultades en el establecimiento de su self corporal y en su identidad yoica, fruto de la permanencia en su mente de un funcionamiento de características simbióticas, que también se reescenificó en la transferencia.

Cuando en psicoanálisis se habla de simbiosis, de procesos de separación e individuación, resulta imprescindible examinar las ideas de Margareth Mahler al respecto. Curiosamente, Mahler bebe de las mismas fuentes de la que bebió Lacan para elaborar sus teorías. Ella también las elabora a partir de conclusiones clínicas del tratamiento psicoanalítico de niños psicóticos y de adultos fronterizos, así como de la observación sistemática de bebés en desarrollo interactuando con sus madres (Mahler 1984). Esta autora es partidaria de un proceso gradual y lento (si se compara con el pensamiento keniano al respecto) del desarrollo y la configuración del sentido del sí mismo en el infante humano, que concluiría después que el niño domina la locomoción y el lenguaje, adquiriendo lo que ella denomina "constancia objetal" o el verdadero "nacimiento psicológico" (p. 120). Para llegar allá, el bebé ha debido superar una fase autística inicial, la cual da paso a una fase de simbiosis, para entrar luego en un proceso de separación-individuación, que ocupa desde los cuatro o cinco meses, hasta los treinta o treinta y seis meses de edad y el cual, a su vez, se subdivide en cuatro subfases: la diferenciación, la ejercitación, el reacercamiento y "el camino que lleva a la constancia objetal libidinal". (Mahler, 1984, p. 92)

Siguiendo a Mahler, las dificultades de nuestra paciente se localizarían en la fase de separación-individuación. Y su proceso analítico podría ser visto como un proceso de desarrollo intrapsíquico, a partir de un estado de simbiosis, dado por dos elementos: su manera de expresarse, como si yo y ella fuéramos uno, y su confusión, que me proyectaba y que yo sentía contratransferencialmente, sobretodo en la primera fase de este análisis. En esos momentos, yo sentía, como ella, que no sabía qué era antes o qué era después, qué era adentro o qué era afuera, qué era masculino o qué femenino. Al avanzar el proceso analítico, estas formas de comunicación prescindiendo de las palabras o comunicaciones verbales primitivas, usando proyecciones e identificaciones adhesivas, fueron dando lugar a formas más diferenciadas de comunicación y a un menor uso de la identificación proyectiva masiva, en los momentos que yo me sentía menos "invadido" por sus proyecciones, menos confundido y más capaz de entenderla.

Otro aspecto de las observaciones de Mahler en cuanto al desarrollo, que se podría asimilar a las fases que se vivenciaron en este psicoanálisis, es el período de reacercamiento, en el cual el niño en desarrollo, al percatarse de la separación de la madre, desea retornar nuevamente al estadio anterior de unión con ella. Dice Mahler al respecto: "... aunque la individuación avanza muy rápidamente y el niño la ejerce hasta el límite, el pequeño también adquiere cada vez mayor conciencia de su separación y emplea toda clase de mecanismos para resistirse a la separación de la madre. Pero por más que trate de ejercer coacción sobre la madre, ésta y él ya no funcionan efectivamente como una unidad dual, es decir, el niño ya no puede participar de la omnipotencia parental, en la que todavía cree. Ahora se hace cada vez más necesaria la comunicación verbal (...). El pequeño gradualmente se da cuenta de que sus objetos de amor (los padres) son individuos separados con sus propios intereses individuales. Poco a poco y dolorosamente debe abandonar la delusión de su propia grandeza, a menudo en medio de dramáticas luchas con la madre (...)" (p. 98-99).

Aunque las observaciones, deducciones e hipótesis de un material clínico psicoanalítico, se desarrollan en un campo epistemológico enteramente distinto del de la observación de bebés y ambos no son equiparables directamente; si puede correlacionar el clínico, observaciones provenientes de uno u otro campo, tratando de establecer un diálogo entre las dos ciencias, que lo puedan llevar a obtener una comprensión más amplia del fenómeno observado. (Kernberg, 1989)

Así las cosas, es mi impresión que las observaciones de Mahler en torno al bebé en desarrollo en la fase de reacercamiento, se asemejan a las vivencias en la transferencia-contratransferencia, en el período intermedio del psicoanálisis de mi paciente Eloisa. Es en éste período, cuando las mayores crisis y actings destructivos ocurrieron, con mayor virulencia en los momentos cercanos a nuestras separaciones por vacaciones. En esos momentos sus ataques hacia mí, hacia nuestro vínculo y hacia su psicoanálisis tomaron las características de una intensa transferencia erotizada. En el bebé esta etapa se relaciona con el entrenamiento esfinteriano, el aumento del dominio de la locomoción y del lenguaje verbal. Eloisa, al disminuir sus actuaciones, muchas de ellas escenificadas en su propio cuerpo y en la forma evacuativa como relataba sus sueños, pasó a verbalizar más sus emociones y a soñar de manera elaborativa. Amén de la temática marcadamente anal de los contenidos de sus sueños y de sus asociaciones. Una analidad confusa y confundidora, entremezclándose y amalgamándose profusamente con elementos orales y genitales.

Freud, en su carta a Fliess de 1897 (manuscrito N) sintetizó la identificación como un modo de pensar los objetos. Este pensar que se encuentra en la base de la constitución del individuo, es en gran medida

inconsciente. En las etapas tempranas de la identificación, los procesos mentales se experimentan en términos corporales como ingerir o devorar. Es por este proceso de internalización y de la diferenciación progresiva del yo, del ello y del superyó, que se constituye el individuo. Luego, en "Introducción al narcisismo" (1914) y en "Duelo y melancolía", Freud introdujo un cambio importante en su obra, de una teoría que daba cuenta predominantemente de las vicisitudes de las pulsiones hacia una teoría del mundo interno y de las identificaciones (Perelberg, 2001).

Cuando en la teoría kleiniana se habla de procesos de conformación del self, se está refiriendo a activos intercambios de proyecciones e introyecciones que ocurren entre el bebé y su madre, entre el primordio del self y el primordio de objeto, que, debido a este proceso van decantando en el self precipitados de identificaciones que van constituyendo su identidad. (Meissner, 1989).

Al describir la fenomenología de la identificación adhesiva en el autismo, Donald Meltzer (1979), nos llama la atención sobre la dependencia: "la identificación adhesiva parece producir un tipo de dependencia adhesiva en la cual no se reconoce la existencia separada del objeto". Y, al ocurrir la separación, no aumenta la tiranía al usarse masivamente la identificación proyectiva, sino que se produce un colapso "como si el niño se sintiera arrancado y arrojado por el objeto" (p. 202).

Como vimos, en Eloisa era llamativo, al inicio de su psicoanálisis, la percepción contratransferencial que yo tenía de ella como de impenetrable, como si no tuviera espacio interno, como si no tuviera aparato digestivo mental, ni función continente, dado su funcionamiento bidimensional. Siguiendo esta línea de pensamiento, su tendencia a engordarse, puede ser considerada como un intento de fabricarse a sí misma una "segunda piel", constituida por su tejido adiposo, en términos de Esther Bick (1970), ante el fracaso de su identificación adhesiva. Pero esta segunda piel, funcionaría en su mente como una especie de prótesis de aparato contenedor, simulador de la función alfa, que estaría encargada de contener sus contenidos corporales y mentales, pero, a la vez, también estaría destinada a protegerla de la invasión del objeto (simbolizado en los hombres que la rechazarían por ser gorda). Visto en estos términos, podríamos afirmar que el trabajo del análisis, al buscar generar su separación e individuación, realizó simultáneamente la configuración de una verdadera piel, al permitir inicialmente la identificación adhesiva, la conformación posterior de una verdadera piel continente y de la generación subsecuente de una función continente mental.

## A MANERA DE CONCLUSIONES:

Es fácil verse inclinado, en una paciente que la mayor parte del tiempo habla de tragar y vomitar, a sentir que ella traga o vomita al analista y a sus intervenciones, y puede que en muchos momentos así se perciba contratransferencialmente. Pero, por lo menos en la paciente aquí presentada, mi vivencia contratransferencial era mucho más amplia, rica y compleja. Desde luego que, una golondrina no hace el verano, y con el análisis de un solo caso, aunque visto en profundidad, no se puede hablar, ni mucho menos de "tipicidad" de un fenómeno clínico. Es por esto mismo que tampoco podemos hablar que el síntoma clínico fenomenológico se refleje de manera exclusiva en la transferencia-contratransferencia. No puedo considerar a este escrito, de ninguna manera, conclusivo a este respecto. Será necesario observar más procesos analíticos e investigaciones relacionadas con estos fenómenos, para llegar a conclusiones más sólidas.

Es mi impresión que no existe un tipo único de fantasía básica, o de tema en la transferencia-contratransferencia, que domine un proceso analítico. Por el contrario, los ejes en los que giran los psicoanálisis son múltiples y multideterminados. Distinto es que los autores psicoanalíticos, al referir material clínico que sustente sus escritos, tiendan a escoger uno o unos pocos de ellos para destacarlo en sus teorizaciones, en aras de una mayor claridad, consistencia y simplificación. Esta simplificación, aunque entendible y loable desde el punto de vista didáctico, no hace justicia a la enorme riqueza y complejidad clínica que encarna un tratamiento psicoanalítico.

A lo largo de este proceso analítico de cinco años y medio se observó que existieron una serie de fantasías básicas que determinaron la configuración del tipo de pareja analítica y el fluir del proceso de transferencias y contratransferencias. En determinados períodos, un tipo de fantasía básica ganaba en preeminencia, sin que las otras desaparecieran, sino que eran matizadas por este tema central, presentándose un proceso simultáneo, asimétrico y heterogéneo de elaboración.

Si tratáramos de resumir y agrupar estas fantasías básicas que vivenciamos con Eloisa en la relación transferencia-contratransferencia y que enrutaron este proceso psicoanalítico, salta a la vista que el tema más central, intenso y repetitivo, aunque con múltiples variaciones a lo largo de todo el proceso, fue el de las vicisitudes relacionadas con el objeto-madre en quien se sentía sumergida en una relación de tipo simbiótico. Así fue también conmigo. En esta relación se sentía asfixiada, necesitada de salir de ella, de separarse, pero esta separación conllevaba el peligro de la aniquilación. Paralela a esta escenificación de sus necesidades y ansiedades de separación en la relación de transferencia-contratransferencia, corrían otras representaciones o ejes temáticos, como aquellas relacionadas con el conflicto por la imagen corporal, con su self corporal, frente al cual colocaba a su analista en la posición del espejo que la refleja y le otorga una identidad. El intentar diferenciarse de su objeto madre simbiótica, la estrelló de frente con el Edipo primitivo que llevo a la escenificación de una intensa transferencia erotizada y a toda una serie de actings destructivos. Todas estas configuraciones objetales revivenciadas en la transferencia, con las consiguientes reacciones contratransferenciales, se encontraban presentes ya desde el inicio mismo del análisis y se conservaron hasta el final sufriendo variaciones y modulaciones a lo largo del proceso. Los diferentes ejes temáticos o fantasías básicas se suscriben al de los conflictos por su separación e individuación, siendo éste, cómo vimos, uno de los más relevantes por su intensidad y por su penetrancia a lo largo de todo el proceso analítico. Sin embargo, los demás (vicisitudes en el establecimiento de su self corporal y su identidad, identificación con el padre adicto, transferencia erotizada, tendencia al acting destructivo) también estuvieron presentes todo el tiempo y por momentos comandaron la transferencia y la consiguiente labor interpretativa

La elaboración de mi contratransferencia a lo largo del proceso analítico, me llevó en muchas ocasiones a enfrentarme a sentimientos de confusión, principalmente en los primeros años. Una buena parte de las comunicaciones de Eloisa corrían por canales distintos a los de la comunicación verbal y debí fijarme detenidamente y hacer consciente la *forma* como ella hacía sus relatos, antes que en los contenidos, para poder comprenderla y poder interpretarle. Antes de esto, me hallaba tan confundido, como ella misma se encontraba. Era un funcionamiento mental bidimensional, que dio paso a la proyección de su self confundido, con poca estructura interna y déficits importantes en sus límites. Luego vino su fuerte tendencia al acting. Otra forma de comunicación no verbal, si se quiere más elaborada. El acting más importante fue la erotización de la transferencia, que en más de una ocasión dificultaba mis posibilidades para pensarla, al mismo tiempo que lo sentía como parte de su proceso hacia la individuación. Hubo otros actings destructivos, que mostraban la fuerza de sus tendencias agresivas, puestas en marcha como otro paso necesario a la individuación, pero que hubieran podido poner en peligro todo el proceso analítico, de la misma manera como detuvieron su desarrollo. Todo lo anterior nos informa de déficits importantes en la esfera del narcisismo de esta paciente.

Finalmente, la mayor parte de estas tendencias, se fueron elaborando más depresivamente y con comunicaciones hechas predominantemente en el canal verbal, lo que amainó la intensidad de mis reacciones contratransferenciales trocándolos más en pensamientos y en comprensiones. Pensamientos y comprensiones que Eloisa había comenzado a construir sobre sí misma.

**AGRADECIMIENTOS:**

A lo largo de mi formación psicoanalítica el material clínico objeto del presente trabajo fue supervisado por los doctores Eduardo Gómez Escallón, Inga de Villarreal y Guillermo Sánchez Medina. Ellos contribuyeron con muchas ideas, críticas y sugerencias para que este proceso analítico arribara a buen puerto.

Este trabajo fue realizado en el seminario-taller sobre la elaboración de un trabajo psicoanalítico, dirigido por el Dr. Eduardo Gómez Escallón, cuyas valiosas observaciones condujeron a que sea lo que finalmente es. Estoy agradecido con mis compañeros de taller, los Doctores Margarita Canal, Javier Aulí y Pedro Fernandez, quienes me aportaron innumerables ideas sobre la organización del material clínico y sobre la bibliografía a consultar. En buena medida este escrito es un trabajo de creación colectiva llevado a cabo por los participantes de este seminario-taller.

En la consecución, organización y traducción de una parte de la bibliografía fueron invaluables los aportes de los Doctores Carlos Plata M., Claudia Ximena Castillo, Verónica Fornaguera y Soraya Aparicio.

**Notas**

1 OA: grupo de auto-ayuda denominado "Obesos Anónimos". La estructura de estos grupos es similar a la de los Alcohólicos Anónimos o Narcómanos Anónimos.

**BIBLIOGRAFIA**

BARROWS, K. (1999). Ghosts in the swamp. Some aspects of splitting and their relationship to parental loses. Int. J. Psychoanal, (1999), 80, 549.

BICK, E. (1970) La experiencia de la piel en las relaciones de objeto tempranas. Rev. Arg. de Psicoanálisis, Tomo 27 No. 1.

DIO BLEICHMAR, E. (2000). Anorexia/Bulimia. Un intento de ordenamiento desde el enfoque Modular-Transformacional. Revista de Psicoanálisis. No. 4.

FREUD, S.

- (1914), Introducción al Narcisismo. Vol XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.
- (1917), Duelo y Melancolía, Vol XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.
- (1925), Inhibición, S íntoma y Angustia. Vol XX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.

JOSEPH, B. (1985), La transferencia: situación total. Int. J. Psycho-Anal. 66, 447.

KERNBERG, O.F. (1989). Proyección e identificación proyectiva: aspectos del desarrollo y clínicos. En: proyección, identificación, identificación proyectiva. Compilador: Josef Sandler. Tecnipublicaciones, S.A. Madrid.

LACAN, J. (1971), Escritos 1. Siglo veintiuno editores, sa. México.

MAHLER, M. (1984). Estudios 2, Separación - Individuación. Editorial Paidos, Buenos Aires.

MEISSNER, W.W. (1989) Proyección e identificación proyectiva. En: proyección, identificación, identificación proyectiva. Compilador: Josef Sandler. Tecnipublicaciones, S.A. Madrid.

MUÑOZ, C. (1997), La bidimensionalidad: una defensa contra el objeto invasor y contra el objeto abandonador. Rev. Soc. Col. de Psicoan. Vol. 22 No. 2.

MELTZER, D. (1979). Exploración sobre el autismo. Paidós. Buenos Aires

PALMIER, J. M. (1971), Jacques Lacan, lo Simbólico y lo Imaginario, Editorial Proteo, Buenos Aires.

PERELBERG, RJ (2001), El Interjuego entre Identificaciones e Identidad en el Análisis de un Joven Violento: Cuestiones sobre la Técnica, Libro Anual de Psicoanálisis, XV, 27-40.

PSYCHOANALITICAL ELECTRONIC PUBLISHING (1997), PEP Archives CD volumen II, London, 1997.

REISER, LW. (1990). The oral triad and the bulim ic quintet. Understanding the bulimic episode. Int. Rev. Psycho-Annal., 17:239-248.

SHAHNLY, V. (1987), Eating her words- food metaphor as transitional symptom in the recovery of a bulimic patient. Psycoanal. St. Child, 42:403-421.

SCHWARTZ, H.J., (1986), Bulimia: psychoanalitic perspectives. J. Amer. Psychoanal. Assn. Vol 34. No. 1-2.

# Cuerpo, toxicomanía y psicoanálisis

**Alfredo Moreno**

"…tener uno su cuerpo para sí
es un suicidio a perpetuidad"
(F. Perrier)

"Hay un lugar en esos cuerpos
donde se oye palpitar la sombra.
Hay un niño en esa sombra
oyendo fenecer los cuerpos"
(H. Aridjis)

El cuerpo dentro del saber psicoanalítico esta descolocado en concepciones anatómicas, biológicas, psicológicas e incluso de las realizadas por la filosofía.

¿Qué propone el psicoanálisis en relación al cuerpo? Lacan refiere que el cuerpo es el lugar del goce, "solo a un cuerpo le es propio gozar". El goce sólo puede ser aprehensible en un cuerpo. No se trata de ignorar el carácter biológico del cuerpo, sino de desatacar la dimensión simbólica en el sufrimiento subjetivo. De este modo, el psicoanálisis toma distancia de la concepción biológica y filosófica, para situarse en el diafragma significante. El psicoanálisis no le interesa el cuerpo de la ciencia; sino el cuerpo que goza, el lugar donde circula el goce.

Por tanto, la lógica de la pregunta respecto a lo que es un cuerpo quedaría atrás; para dar lugar a la siguiente: ¿De qué manera goza un cuerpo? o bien ¿Dónde está el goce? Esta posición introduce una forma de interrogar el cuerpo en tanto lugar de goce.

¿Dónde está el goce? En el cuerpo sin duda. Cuando hablamos de goce nos referimos a aquello que Freud colocaba más allá del principio del placer y que posteriormente Lacan denominaría como goce. El goce se encuentra en relación a la pérdida y el gasto; así como del desgaste y agotamiento del cuerpo. El goce en un cuerpo es precisamente un cuerpo que se deteriora, que se tensa en grado máximo, que se gasta.

El médico se sitúa ante el cuerpo del enfermo para verlo como un organismo sin importarle si goza o no. El cuerpo que goza habla, por lo que el psicoanalista tendrá que saber leer esto que se le presenta de forma cifrada.

Lo primero que realiza un analizante en un espacio clínico es hablar, no habla acerca de su goce, sin embargo el goce habla sin que el sujeto perciba donde es tocado. Es por eso que el psicoanalista este atento al discurso de aquel quien habla. Por tanto deberá dirigirse a la palabra; referirse una y otra vez, manera directa o indirecta. Para el psicoanálisis el cuerpo es un cuerpo hablante.

El cuerpo hablante implica al cuerpo tomado como un conjunto de elementos significantes.

El cuerpo puede ser visto desde tres ópticas: primeramente desde el punto de vista real como sinónimo de goce, desde la óptica simbólica como cuerpo significante y finalmente el cuerpo imaginario, que devuelve el semejante (el otro) como imagen exterior.

Solo se goza en el cuerpo. La condición que se necesita para gozar es precisamente la existencia de un cuerpo vivo. Sin la existencia de vida, el goce no tendría cabida. Dentro de las estructuras clínicas, el cuerpo se juega de manera diferente. Para Lacan las tres formas de la normalidad son: psicosis (por la forclusión), neurosis (por la represión) y perversión (por la desmentida).

El cuerpo del psicótico no le pertenece, existe Otro que goza de su cuerpo. El psicótico no puede olvidar que está determinado por el Otro. En la psicosis existe certeza autorreferencial del goce del Otro. En el psicótico no se encuentra la constitución de la dependencia de la cadena significante ni estructura de goce

fálica que gane terreno al goce del Otro. El cuerpo le pertenece tan poco que el dolor no llega a ser límite ante el goce del Otro. El cuerpo insensible del psicótico es entregado al goce del Otro.

El perverso utiliza su cuerpo para provocar una señal de angustia en el Otro. Dentro de la perversión el sujeto se instrumentaliza para el goce del Otro. El perverso procura restituir al Otro lo que le falta, así como de que el Otro goce. El perverso le da cuerpo al Otro: por una parte da consistencia al Otro, así como también otorga su cuerpo. Busca hacer aparecer un goce más halladle falo. El perverso goza al barrar al Otro, goza de hacer sufrir la incompletud de quien se muestra como uno, tan completo y redondo, para confrontarlo con su castración. El perverso busca aparecer la angustia en el Otro para dividirlo. El perverso busca completar en términos de goce, sin embargo este goce es sustraído al Otro.

El neurótico idealiza el goce del perverso. El cuerpo en la neurosis no tiene puntos equivalentes; esto quiere decir que el cuerpo del neurótico no es homogéneo. El neurótico también tiene la posibilidad reunificación imaginaria en lo que se denomina imagen corporal que remite al estadio del espejo. Es así que el sujeto dialoga cada mañana ante su imagen en el espejo. El sujeto no cesa de constituirse cada vez que el espejo le devuelve una imagen de completad día con día. El estadio del espejo (la imagen visual) constituye la subjetividad del individuo.

Hasta este momento es notorio el planteamiento realizado por el psicoanálisis ante consideraciones complejas para lo cual el punto de vista de la ciencia médica no ha podido resolver.

En 1893, Freud señala que no se puede tomar al cuerpo sólo como un orden natural, sino que también se encuentra atravesado por incidencias de la cultura y más específicamente por el lenguaje. Antes del nacimiento del sujeto, el Otro monta una escena donde el infante va a advenir. Nos ubicamos ante una escena simbólica, en donde existe algo que abre un lugar de circulación para alguien que habrá de advenir. El infante nace en una red de significantes que lo acomodaran en la cultura. El significante que recibe al infante es el significante del deseo del Otro, y quien pone en juego los significantes que promueven el deseo. El lugar del Otro es ocupado en un primer momento por la madre, lugar de despliegue de la palabra. Es desde el lugar del Otro que el sujeto desea. De esta manera tenemos un cuerpo sexuado; capaz de desear y ser deseado.

Para obtener un cuerpo sexuado con su funcionalidad dependerá de la incidencia del significante sobre el cuerpo sede del goce.

La marca del significante, su huella en el cuerpo dará la posibilidad al sujeto a la significancia: esto es la entrada del significante del ideal. Así también es importante hacer referencia.

Hablar de significante es hablar de inconsciente. El inconsciente produce efectos ligados al cuerpo. Cuando existe un sentido de las cosas, el cuerpo se ubica en medio. El sentido que se la da a algo, implica también el cuerpo que cada cual tiene. He allí que se encuentra el cuerpo, en la lectura de un texto, en el conocimiento, en la comprensión de lo escrito. En la comprensión es donde está el cuerpo.

El conocimiento se da a través del cuerpo. El conocimiento de la orientación del sujeto también implica la imagen corporal. El conocimiento es producir un sentido a través de la imagen del cuerpo. Sólo se entra al conocimiento a través del cuerpo.

A través de la imagen corporal se definen superficies y cortes.

El cuerpo se juega de manera singular en la toxicomanía. El consumo de tóxicos por parte del sujeto no se revela como una estructura clínica propiamente dicha. El hecho de que se toxicómano implica un deslinde de la pregunta por el ser.

La droga viene a ocupar el lugar del objeto que permitiría una vía de acceso privilegiada e inmediata hacia el goce así como un modo de impugnar al Otro. La droga llega a ser ese objeto de una necesidad imperiosa.

La satisfacción no acepta ni postergación ni sustitución del objeto.

La droga carece de valor fálico, y por el contrario es el sustituto de la misma sexualidad. La droga se encuentra relacionada con el autoerotismo.

El sujeto se conecta a una instancia que lo conecta directamente al goce, además que no pasa por el forzamiento del cuerpo del otro. Hablamos, de esta manera, del sustituto de la sexualidad.

La droga llega a enmascarar o sustituir el deseo de carácter inconsciente. Al suceder esto el deseo queda a un más desconocido que nunca detrás del sujeto de la droga. Existe el goce o existe la nada. La necesidad es absoluta.

La droga llega a ser la pareja que sucede al divorcio del sujeto con el orden fálico, con la introducción de la falta: "No hay otra definición de la droga que ésta: es lo que permite romper el casamiento con el pipí" (1).

El toxicómano se muestra como una máquina sin deseos, así como la negativa del fantasma de la castración a través de la negación del falo.

En el discurso del toxicómano es recurrente encontrar que el tóxico parece prestar un cuerpo, por lo que su ausencia evoca una forma de mutilación. Así, en el discurso sobre la abstinencia gira en torno a la referencia de la falta que se vuelve en la figura de una lesión.

La abstinencia de la droga pone en juego la investidura de las zonas corporales. Formación que se impone como tal.

La toxicomanía es una formación que no posee la consistencia del fantasma.

El inconsciente proviene de la lógica, del significante. Sin embargo, no existe significado si el significante no se engancha con un cuerpo, de goce.

"…existe otro tipo de goce que no pasa por el cuerpo del otro sino por el propio cuerpo que se inscribe bajo la rúbrica del autoerotismo. Digamos que es un goce único, que rechaza al Otro, que rehúsa que el goce del cuerpo propio sea metaforizado por el goce del cuerpo del Otro – y que queda en la historia, ligado a la figura de Diógenes – que opera ese corto circuito llevado a cabo en el acto de la masturbación …" (2).

Millar en éste párrafo señala claramente la negación a la castración.

La operación del tóxico representa la restauración de un objeto. El consumo de esta forma, se coloca como la respuesta a una falta del cuerpo, una falta de elaboración del cuerpo pulsional, relacionadas a una insuficiencia simbólica.

En la toxicomanía el cuerpo no encuentra cortes, sino una misma superficie continua.

Dentro del efecto producido por el tóxico, el cuerpo ya no se encuentra oculto por las representaciones. Así, se le devuelve al cuerpo esa forma de mutilación que provoca la abstinencia a través de la experiencia alucinatoria ofrecida por el tóxico. La vivencia gestada por el tóxico provoca la segregación del Otro. Este rechazo que se pone en juego en la operación toxicómana, muestra un goce que no está fracturado. Lo que se devela en esta experiencia es un goce a – sexual.

En la medida en que el cuerpo pretende aprehenderse en una constante circularidad, cual si fuera una banda de Moebius, resulta anulado corte alguno que permitiera la aparición del sujeto.

La actividad que produce el tóxico muestra el surgimiento de un nuevo cuerpo dentro de la experiencia alucinatoria.

"Nada del cuerpo se pierde ni se elabora simbólicamente cuando se lo concibe en el orden de una suplementariedad real. Más precisamente, la *operación del farmakon* engendra la figura de un "exceso" de cuerpo o de una creación alucinatoria. “(3).

El cuerpo que se encuentra atrapado en el montaje de la toxicomanía; esto es, en la modificación espacio – temporal en la cual se concibe, sufre una deconstruccion del espacio especular. Por lo que se encuentran también modificadas las coyunturas de continuidad y de discontinuidad.

Recordemos que el cuerpo sólo puede ser aprehensible en la experiencia de la imagen espectacular, esto es, en la exterior del mismo cuerpo u bajo la forma invertida.

El efecto del tóxico se presenta enigmático e impredecible, ya que pone en juego una forma de destitución de la subjetividad. El goce del toxicómano interroga al cuerpo y por ende a la teoría psicoanalítica.

La toxicomanía realiza una manera de desaparición del deseo, desde el momento en que el cuerpo ya no es confeccionado dentro de la articulación de la cadena de los significantes.

Queda dicho hasta el momento que el goce del cuerpo se estructura como síntoma. Al toxicómano le gustaría ser amo. La toxicomanía comienza con la idea central de poder entrar y salir del goce a placer.

A pesar de la multiplicidad de toxicómanos, lo colectivo en relación con el goce producido por una sustancia, no puede tener efecto sino de segregación. Entendemos a la segregación como un efecto estructural del lazo colectivo.

La segregación se encuentra operando sobre rasgos diferenciales con una lógica. La primera lógica funda la colectividad y la segunda es la exclusión.

De este mismo modo la exclusión se puede ubicar en lo erótico cuando existe una separación considerable; o bien, por otra parte se sitúa en lo xeno cuando se encuentra dentro de una misma colectividad. El sujeto toxicómano, corre el riesgo de no ser semejante: "soy drogadicto", es una forma de consentir una manera de segregación.

El rechazo del Otro se encuentra en la operación del toxicómano; es decir, la ruptura con el Otro. La operación del sujeto de la adicción no se sitúa frente a la encrucijada de lo sexual, sino con un goce. Elección en contra de la castración, contra la división estructural del sujeto.

"Yo soy adicto" supone un goce. Esto no proviene de otro significante. Sino de la segregación del Otro que viene a hacer ruptura a la economía subjetiva. El toxicómano es sujeto de la a-dicción.

El saber del toxicómano no es un saber que podamos ubicar como supuesto, sino que es un saber que tiene que ver con el "hacer" para poder alcanzar el goce.

El sujeto de la adicción no cree en el Otro. El toxicómano solo quiere un goce y eso es todo. Es decir, quiere el goce imposible de Uno.

El goce de Uno se opone al goce fálico. El goce fálico se sitúa fuera del cuerpo.

El toxicómano llega identificar su goce: Uno con el Otro.

El sujeto de la toxicomanía encuentra un cortocircuito que interrumpe la relación con el Otro, con el fantasma y el goce fálico. El goce tóxico se extrae del cuerpo, es la invención del goce en el propio cuerpo por otra vía que no es la del fantasma.

"El cuerpo en esta sin-adicción es asiento de un goce sin sujeto, fuera del discurso, rechazante del vinculo social " (4).

La deuda que el toxicómano paga, se subsidia por ese cuerpo que se entrega.

Se goza, no se desea, se impugna al falo y pretensiones unificadoras; salirse del juego del sujeto: esto es llegar a vivir en una perfecta relación del alcohólico con su botella, del drogadicto con su droga. Relación envidiable de amor que no acepta traiciones ni reclamos, esto es, que no conoce las fallas.

La toxicomanía es un rechazo del edicto pronunciado por el Otro, y lo realiza a través de apartarse mediante lo instrumental, por lo cual existe la pretensión de desviación de la palabra del Otro, se es sujeto, pero de la adicción.

Otra forma de impugnar al Otro, a su demanda, a la conciliación de los deseos, es una operación que se puede realizar a través del acto suicida. Esto es el modo más radical de cerrarla las puertas al Otro.

El acto del suicida lleva en sí una impugnación hacia el Otro y su goce. Al borrar la vida del cuerpo es al Otro a quien se quiere tachar. El suicida mata.

La posición del toxicómano se encuentra bajo el mismo precepto. En el adicto existe una separación concebida como una operación opuesta a la alineación del sujeto. Aparece, entonces, una divergencia, y es precisamente que en el suicidio tenemos un cuerpo sin vida mientras que el sujeto de la toxicomanía muestra un cuerpo en la miseria.

Es esta una lectura de cómo se juega el cuerpo en la toxicomanía, dentro de las singularidades del goce.

Finalmente, hemos de volver a un punto de partida (sin el afán de concluir) para referir que sólo a un cuerpo palpitante le es permitido gozar.

**Notas:**

1. Lacan, J. Citado por Braunstein en "Goce". Editorial Siglo XXI. México 2003. p.200.
2. Millar, I.A. Citado por Ernesto Sinatra en "Sujeto, goce y modernidad". Editorial Atuel. Buenos Aires, Argentina. 1994. p.113.
3. Le Poulichet, Sylvie. "Toxicomanías y psicoanálisis". Amorrortu Editores. Argentina. 1996. p.76.
4. Braunstein, N. "Goce". Editorial Siglo XXI. México. 2003. p.201.

- Agradecimientos a Ruth N. Mora y Berenice Colmenero por la transcripción del presente; así como a Antje Gentsch por su constante apoyo.

**Bibliografía:**

Braunstein, N. "Goce". Editorial Siglo XXI. México. 2003.

Bruno Bulacio. "De la drogadicción. Contribuciones a la clínica". Editorial Paidós. Argentina. 1986

Ernesto Sinatra. "Sujeto, goce y modernidad III". Editorial Atvel. Buenos Aires, Argentina. 1994.

Lacan, J. "Escritos 1". Editorial Siglo XXI. México. 1995.

Lacan, J. "Escritos 2". Editorial Siglo XXI. México. 1995.

Le Poulichet, Sylvie. "Toxicomanías y psicoanálisis". Amorrortu Editores. Argentina. 1996.

Nasio, J. D. "Cinco lecciones sobre la teoría de Jaques Lacan". Editorial Gedisa. España.1993.

# El síntoma histérico y el fenómeno psicosomático

## Inés Barrio

Cuando Freud distingue entre psiconeurosis y neurosis actuales marcando una diferencia en su etiología sexual, a unas las pone en referencia a la sexualidad infantil y a las otras a la sexualidad actual en el sujeto, lo que distingue la histeria de una neurastenia, de una neurosis de angustia y una hipocondría, y tal vez de las afecciones psicosomáticas donde hay implicación orgánica.

En las psiconeurosis se reprime la sexualidad, consiguiéndose una satisfacción sustitutiva a través del ***síntoma,*** en cambio en las neurosis actuales se inhibe la función sexual, es decir, la pulsión, quedando fuente y objeto sin intervalo, sin separación.

La función sexual en el humano no es instintiva sino pulsional, no tiene una única fuente, o sea, el cuerpo es erógeno, pero la fuente de esa erogeneidad son las zonas erógenas que determinan el empleo o la distribución de la libido.

Las perturbaciones de los procesos sexuales que alteran esta distribución libidinal se diferencian porque, en las neurosis actuales se dan los efectos somáticos y en las psiconeurosis los psíquicos.

Es algo muy diferente reprimir la sexualidad que reprimir la función sexual, reprimir ciertas cuestiones al hablar, que reprimir el hablar.

Los disturbios psicosomáticos no pueden ser analíticamente descompuestos, como los psiconeuróticos, por eso que denominarlos ***fenómenos psicosomáticos*** (FPS) nos aleja de pensarlos como síntomas, es decir, como metáfora del sujeto o como una forma de satisfacción libidinal.

El FPS no es entonces un retorno de lo reprimido en el lenguaje ni un retorno en lo real de lo forcluido en el lenguaje, que sólo requieren de la transferencia para pasar a ser susceptible de interpretación.

El enfermo psicosomático es aquel que evita el trabajo psíquico, el trabajo del lenguaje.

Este "suicidio" de la función que acontece en el psicosomático, este no estar de acuerdo con la reproducción sexual y por lo tanto con la condición de ser mortal, nos hace pensar si no es demasiado costoso el ahorro de gasto psíquico que se impone.

Tal vez habría que poder pensar las enfermedades psicosomáticas con las mismas fuentes que las neurosis actuales, en la función sexual, donde la represión está fuera de lugar.

El síntoma histérico se enlaza a la estructura deseante del sujeto.

Las letras que lo constituyen son susceptibles de ser leídas, el psicoanálisis permite que la letra portada por el sujeto devenga letra leída y caiga de ese modo algo del goce cuando se enlaza al significante en la asociación libre.

La histeria sostiene la pretensión de que todo sea palabra, que todo quepa en lo simbólico, pretensión que fracasa siempre y hace que en lugar de aceptar el goce fálico, se instale el goce del síntoma.

En el paciente psicosomático hay siempre registrado un lugar silencioso, un lugar que no habla, que no asocia, que no dice.

La histérica habla permanentemente para no decir "eso" que le concierne y guarda como un tesoro, pero algo del deseo, de lo simbólico, del significante, hará eco en el cuerpo y permitirá leer lo que la conciencia quiere callar.

El silencio del psicosomático es de otra estructura. No se trata de la frase reprimida capaz de producir un síntoma.

Es un significante holofraseado que se hace carne en un cuerpo sufriente. Significantes congelados, gelificados, encarnados en el cuerpo y así, el cortocircuito significante es el responsable de la lesión que no habla.

Decimos que el significante representa un sujeto para otro significante, pero esta lesión orgánica no es significante, es más bien un tatuaje.

El tatuaje suple al significante que falta, y no va a representar al sujeto para otro significante, ya que no tiene esa capacidad metafórica ni metonímica, sino que va a representar al *ser* ante el otro.

Será representado por ese tatuaje que tiene también una función erótica, ante el grupo. Lo sitúa a la vista del otro, justamente porque no es significante.

Será para toda la playa ***"el del ancla en la espalda", "el de la mariposa en el brazo"***, cosa que dice poco del sujeto barrado, del sujeto del significante, del deseo, pero lo sitúa ante el otro.

El FPS será silencio estructural para quien lo padece, letra que arde en el lugar del Otro, de lectura imposible.

No hay discurso psicosomático en tanto no hay significantes en juego.

EL FPS confronta al otro con la castración: "*Eres tan feo como yo, tan fallado como yo. Te confronto así brutalmente con la falta que te habita y te niegas a reconocer*".

Esto sirve para pensar la transferencia en estos pacientes.

Al no ser la lesión un significante, como lo es el síntoma conversivo, no entra en la transferencia simbólica, no se registra como palabra, no se escucha en la transferencia.

Un psicoanalista de reconocida trayectoria relata en un artículo sobre el tema: "*Años me torturé pensando cómo pudo ser que no escuché nada en el análisis de una paciente que falleció joven de un infarto de miocardio. Trabajaba bien, había incrementado sus ingresos al punto que pudo comprarse su departamento en esos días, tenía la primera pareja satisfactoria desde su separación conyugal, y repentinamente me encuentro asistiendo a su velatorio…Espantosa experiencia para comprender que lo psicosomático no entra en la transferencia, sorprende en lo real…*"

En transferencia se intentará "neurotizar", "histerizar" al paciente, para que abandone la transferencia, que tiene fuertemente instaurada con la lesión orgánica y la establezca con el psicoanalista.

Un ejemplo lo ilustra: una paciente con enfermedad ulcerosa replicó a su analista durante la sesión: *"Eso que me acaba de decir me provocó acidez, ¿sabe?..."*

Su enfermedad gástrica se histerizó, entró en transferencia, el analista, el decir del analista, pasó a ser causa de su dolencia.

No se trata de curar la úlcera en el tratamiento psicoanalítico, sino de situar el deseo en el sujeto y que este convoque al goce de su objeto.

Una lesión psicosomática no siempre impide amar. A veces, se instala el amor de transferencia y sus consecuencias.

Lo anteriormente expuesto nos lleva a recordar a Freud cuando escribe: "*Hemos de comenzar a amar para no enfermar, y enfermamos cuando una perturbación interior o exterior nos impide amar*."

# Algunas afecciones corporales en el recorte de un análisis

## Mónica Ameijeiras

El texto clínico que presento trata de un recorte de un análisis. Llamó mi atención la recurrente aparición de afecciones corporales, incluso en el devenir de la cura analítica. Me interrogué sobre estas afecciones, si presentaban el carácter de síntomas histéricos o si se trataba de fenómenos psicosomáticos.

El cuerpo lo vemos surgir al modo de cuerpo parlante en la histeria y como respuesta en el FPS.

El síntoma es considerado en psicoanálisis en el seno de la transferencia. El síntoma, al decir de Lacan en el Seminario XII es "eso que no anda bien". Esto indicaría que hay algo del saber que no es sabido; pero no bastaría con la referencia al saber, el síntoma posee una cara descifrable, valor de mensaje, de metáfora y otra cara que encierra goce.

En la conversión Freud, consideraba a la líbido separada de la representación y que se enlazaba a una inervación somática. Se encuentra en relación a un cuerpo, no de la biología, sino a una anatomía y una funcionalidad determinada por el significante. El síntoma es efecto de la represión que incide sobre el cuerpo y al tener estructura de metáfora supone un Sujeto, así el significante representa al sujeto para otro significante. Se trata de un ordenamiento en el cuerpo que limita al goce alojándolo en zonas erógenas.

En el FPS, no hay tal sustitución significante, hay también fenómenos en el cuerpo pero no aparece el sujeto.

Lacan se refiere a estos fenómenos en el seminario XI, y en la conferencia de Ginebra que data de 1975, cuando habla de las dos operaciones constitutivas, alienación y separación. De la lectura de estos textos se podría puntuar lo siguiente:

- En el FPS hay una falla en la función de afánisis y podemos encontrar holofrase.
- La afánisis es la desaparición del Sujeto bajo el $S_2$, bajo el Representante de la representación. En las operaciones constitutivas de alienación y separación, el sujeto en el momento fugaz de aparición, en el mismo acto de ser representado vuelve a desaparecer.
- En el FPS entre los $S_1$ y $S_2$ no hay intervalo significante, porque son equivalentes, esto sería opuesto a los significantes en cadena donde un significante es distinto a otro. Lacan piensa el FPS como del orden de una señal en tanto le hace signo al sujeto.

El sujeto, así no podrá responder con su falta de cuerpo, mortificado por el significante tal es el caso donde funciona la afánisis; por el contrario entrega su cuerpo en tanto presencia.

En cuanto a la articulación del cuerpo con la pulsión, la pulsión en su circuito se invagina en la zona erógena y se lanza en busca de algo que responde en el Otro, es un movimiento de llamado. Así, el cuerpo es un cuerpo pulsional, las pulsiones dibujan una articulación cuerpo–líbido - lenguaje.

**Paso al relato clínico**

M. es una mujer de 49 años, casada hace 21 y tiene 3 hijas. Me es derivada por una colega que trata a la hija, por trastornos de la alimentación. M vincula los problemas de su hija con la dificultosa relación con el padre. En las discusiones entre ambos M. oficia como mediadora. La paciente se queja del marido, dice que no es un buen padre, que las hijas lo rechazan y agrega: *"Las mira de una manera, les mira la cola, las chicas ya son grandes, lo rechazan"*. M. comenta que le producen asco los modales del esposo para con la comida, como así también que habla en voz muy alta. La coloración afectiva en estos enunciados evoca al asco histérico, Freud lo llama desexualizacíón.

También lo cuestiona como marido, dice que no es compañero, que desde el nacimiento de su primera hija, frecuenta un club y viene tarde. La paciente refiere haber descubierto objetos en los bolsillos del

esposo que le hacían pensar en que le era infiel (peines de hoteles, fotos y hasta una bombacha). Actualmente él está jubilado.

Me dice: "*Nunca dijo la verdad, siempre encontraba una excusa perfecta, yo no sé en que anda*".

M. es psicóloga, aunque nunca ejerció su profesión. En las primeras entrevistas aportaba distintos diagnósticos psicopatológicos sobre su esposo y los vínculos familiares. En una oportunidad le dije que trabajaba de psicóloga con su familia.

Los significantes que aparecían con cierta insistencia eran pasos, andar, y a ellos se dirigían mis intervenciones.

M. dice que luego de tener a su segunda hija empezó a padecer dolores en la cadera que le dificultaban el andar. Ubica el momento en que se entera que sufre hipotiroidismo luego del tercer embarazo.

En cuanto a los problemas de cadera le diagnosticaron una discopatía, situada a nivel del nervio ciático.

Es significativo que sus tres hijas padecen trastornos en el cuerpo. La mayor sufre de stress, cefaleas y es atendida por un neurólogo, la segunda, trastornos de la alimentación, y la tercera hereda el hipotiroidismo y también está medicada.

**Algunos datos biográficos**

M. es hija única. Cuando tenía 12 años, fue a vivir a su casa una prima, cuya madre había fallecido. La paciente dice que para ella fue como una hermana. La estancia de su prima le permite por vez primera salir de la habitación de los padres.

M. realizó estudios secundarios, y luego cursó estudios universitarios, al mismo tiempo que trabajaba en un banco donde su padre había estado empleado.

Con respecto a los vínculos de su familia de origen, M comenta que su padre era alegre, la llevaba a remontar barriletes, le enseñó a manejar. Dice *"yo era su compañera*" "*Con él aprendí a bailar tango y paso doble. Luego dejó de bailar por sus problemas en la cadera*".

De su madre comenta que siempre fue sumisa a su esposo. Era miedosa y la protegía de los peligros de la calle. Según refiere el ambiente familiar era prejuicioso pero "alegre". Después de muertos los abuelos paternos (entre los 8 ó 9 años de la paciente) el padre no permite que se sigan celebrando más fiestas o se invite gente a la casa.

A los dos meses de entrevista, cuenta avergonzada que tiene dificultades para salir sola, se maneja sin alejarse demasiado de su domicilio. Dice: "*me da vergüenza a mi edad, tener estos miedos, si tengo que caminar mucho temo que me duela la cadera y no pueda moverme. Me gusta salir solo si me acompañan*". Durante el año de tratamiento, el hipotiroidismo no adquirió dimensión simbólica, no lo incluye en sus enunciados. No pasa lo mismo en lo atinente a los dolores en la cadera y su consecuencia la dificultad para caminar.

Sus dificultades en la locomoción, estaban estrechamente vinculadas con impedimentos para salir. M. se planteaba la cuestión de cómo salir de su casa, si debía ir a cierto lugar no sólo primaba el poder salir, sino le provocaba ansiedad el poder volver a casa sin riesgos. Incluso en sus relatos se evidenciaba que iba y volvía por el mismo camino, sus trayectos eran cortos y unidireccionales. M estaba siempre atenta en sus trayectos que no ocurra nada sorprendente. A esta altura, me preguntaba si se podría armar en análisis algún síntoma fóbico, y así ir dejando atrás las novelas conyugales – familiares a las que M. les daba preponderancia.

Poco después que M. enunciara estos miedos y dificultades más propias, cuenta el siguiente sueño:

*"Me veo de muy niña, tal vez de cinco años, no puedo caminar y hay un peligro no recuerdo. Yo debo correr y voy hacia mi casa, no sé por qué pero ya en la sala de la casa no puedo caminar y me arrastro hasta el comedor donde están mis tíos y mis padres sentados a la mesa. Nadie se da cuenta, yo me arrastro y me meto bajo la mesa, veo las piernas de mi tío, de papá y mamá. Me despierto*".
Las asociaciones del sueño hablaban de la casa paterna, de los tíos. De pronto surge un recuerdo infantil; *"Los domingos mientras mamá cocinaba, me mandaba con papá, mi papá se quedaba en la cama hasta tarde. Yo jugaba con las muñecas* (la paciente dormía junto al lecho de los padres), *recuerdo que una vez me acosté junto a él, yo dormitaba, y papá se dio vuelta hacia mi lado, estaba dormido y su pierna rozó la mía, me dio vergüenza y salté de la cama*". "Qué increíble, las piernas del sueño, la pierna".

Unas sesiones posteriores al sueño, M. llega al consultorio con mucha dificultad, arrastrando la pierna derecha, dice que el dolor empezó en la cintura como es habitual y se intensificó en la ingle.

Ella no establece ninguna vinculación con el recuerdo infantil.

Preguntándome si se trataba de un síntoma conversivo encontraba en el sueño y en el recuerdo distintas alusiones a la sexualidad, la escena con el padre y la superficie dérmica de la pierna como zona erógena. ¿Puede el sueño operar como apelación, y si esta es significante encontrarnos el dolor en la pierna que le impide caminar adecuadamente como una repuesta? Esta dificultad duró dos meses y con masajista y antiinflamatorios mediante, cedió pero continuaron los dolores de la cadera. No se trata de un FPS. Cuando viene a sesión arrastrando la pierna, estamos en presencia de algo que tiene que ver con el mostrar; si bien es una cuestión simbólica está hecha para ser mostrada. Los dolores que refiere la paciente, la discopatía y la dificultad al andar no tendrían las propiedades de borde características de las zonas erógenas.

Freud las hubiera denominado zona histerógena artificial para dar cuenta de que las pulsiones sexuales investían estas zonas hasta tornarlas como órgano genital, y pensaba que esto se producía por exacerbación de la líbido.

Lacan tiene otra posición. El proponía que las zonas que no son erógenas pulsionalmente definidas son lugares desexualizados pero también vinculadas al deseo.

A dos años de su análisis M. podía salir sola, manejaba su auto, podía ir y venir a La Plata, aún no se animaba a viajar a Capital. Los dolores que le traían dificultad en el andar no volvieron a aparecer.

¿Cómo pensar los dolores articulares, la discopatía, la dificultad de caminar, el dolor en la ingle y el dolor irradiado; tienen el estatuto de cifrado que se halla en el síntoma?

Pienso que la discopatía, los dolores en la cadera, corresponden a lesiones corporales y que no fueron creadas por la neurosis. ¿Se podría pensar que los dolores de cadera y la pierna fueron llamados a representar un papel, es decir a producir un sentido? No casualmente se han desencadenado luego del nacimiento de una sus hijas, como si vinieran a testimoniar algo del orden de un retorno de viejas separaciones. Sólo que este retorno no pasa por la intermediación del deseo del Otro. Sin embargo el desplazamiento del dolor a la ingle y la dificultad al caminar o más adelante el "dolor irradiado" en la zona pelviana efectivamente se vinculan a que algo de la lesión se tornó palabra.

Durante el tercer año del análisis, M. había aumentado sus vinculaciones interpersonales, y cantaba en un coro de un club social local, donde se destacaba y en varias oportunidades cantó como solista. En ese año asiste a la presentación de un libro de Bonazzo, que le evoca la época de la dictadura militar, lo cual la remite a los años de sus estudios universitarios. Se angustiaba recordando como desaparecían compañeros de facultad, el accionar de los grupos de tareas, se reprochaba su falta de participación. Comenta que sus padres se oponían a que ella interviniera en el Centro de estudiantes.

Llora evocando, cuando sus padres queman sus libros que podrían comprometerla dice: No me dejaron, me impidieron participar con mis compañeros pero me salvaron la vida., gracias a ellos estoy viva.

Intervengo: ¿Está viva porque le impidieron….?

Se angustia, y con tristeza habla de su posición de sumisión, y vuelve a mencionar todo lo que atañe a la muerte de sus abuelos paternos, dice:" No hubo más fiestas ni reuniones, especialmente cuando murió mi abuela" (paterna)

Intervengo: ¿Cómo se llamaba su abuela?

Paciente: se llamaba María, y Vita de segundo nombre, y todos la llamábamos así, le decíamos Vita.

Analista: ¿Vita?

Paciente: Se sorprende, Vita es vida en italiano. Cuenta que esta abuela que tenía problemas para andar y no salía. Al notar cómo se identificaba con la abuela dice: es como si me hubiera vestido de ella, de Vita.

El haber comenzado a trabajar en este tramo del análisis marcó cierto despegue, una salida de esta identificación narcisista, especular en la que se hallaba petrificada llevó a la analizante a producir más movilidad en los vínculos exogámicos, y un nuevo objeto empezó a desplegarse en el análisis : la voz.

Ya en su cuarto año de análisis, M. canta en dos coros, estudia música y toma clases de canto. Actualmente fue convocada para participar en una ópera como mesosoprano, está tomando clases de italiano y empieza a viajar a la Capital.

De no haberse trascendido, el conflicto imaginario conyugal familiar habría permanecido la cura atascada en las precisiones derivada de los avatares propios de las novelas edípicas.

Lo que se abrió con los significantes pasos y andar, se desarrolló en el marco del análisis y en transferencia, pienso que fue la condición de posibilidad para que ese cuerpo al servicio del goce, se hiciera superficie donde el significante se materialice en él.

# O discurso psicanalítico sobre a histeria, de 1910 a *2002; uma revisão*

***corpo, sintoma e caráter na história da psicanálise***

**Gustavo Adolfo Mello Neto**

**Resumo**

O presente artigo tem como objetivo apresentar revisão da produção psicanalítica em torno da histeria, ao longo dos últimos 70 anos. Para isso recorremos a artigos indexados pela APA (American Association of Psychology), registrados no PsycInfo, material esse que faz parte de pesquisa em andamento intitulada *Histeria ainda*. Como se trata de primeiro momento da pesquisa maior, baseamo-nos principalmente em resumos.

Enquanto resultados, tratou-se de mostrar as diversas discussões, sejam elas conceituais, inovadoras, de criação da própria psicanálise, de mudanças ou sejam elas revisões, enfoques históricos, epistemológicos, clínicos e outros, a partir do discurso sobre a histeria.

Palavras chave: histeria, psicopatologia, psicanálise, história da psicanálise,

**Summary**

This article aims a revision of the psychoanalytic production about hysteria, through the last 70 years. For that purpose, we referred to the APA (American Assotiation of Psychology) indexed articles, registered at PsycInfo, a material which is a part of a ongoing research entitled Hysteria Still. As it is a first step of a larger research, we based the text mainly on abstracts.

As results, it dealt on showing the several discussions, some of them conceptual, innovative, about the creation of the psychoanalysis, about changes or revisions, historical focuses, epistemological, clinical and others, starting off from the debate over hysteria.

Words key: hysteria, psychopathology, psychoanalysis, history of the psychoanalysis.

**Agradecimentos**

Ao CNPq, pela verba de fomento atribuída; e ao Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, pelo apoio financeiro

Este artigo surgiu a partir do projeto de pesquisa intitulado "Histeria ainda" , cujo objetivo é o de mapear e analisar o discurso pós-freudiano sobre a histeria, decompondo-o em temas. Isso tem sido feito tomando como ponto de partida a leitura de artigos indexados pela Associação Americana de Psicologia e registrados no seu banco de dados, o *PsycInfo*.

A proposta se justifica enquanto histórico-epistemológica pelo fato de que o discurso sobre a histeria esteve todo o tempo como pano de fundo na criação da psicanálise por Freud (e Breuer). Contudo, de "enfant gaté" da psicanálise - no princípio do século e nos finais do séc. XIX, desde o estágio de Freud com Charcot —, a histeria, a partir dos DSMs e da influência que eles possam ter sobre a prática psicanalítica, passou a ter o seu *status* questionado. Ao mesmo tempo, com todo o percurso teórico psicanalítico, também a etiologia e descrição da histeria foram sofrendo modificações consideráveis. Interessa, pois, esse percurso à discussão da psicanálise como ciência e interessa à sua historiografia.

Do mesmo modo, interessa ao clínico praticante saber do "estado da coisa", saber como era e que direção toma esse debate. Ora, antes de mais nada, é um debate clínico. É desse modo que propomos esta revisão de textos como bastante útil seja ao teórico, seja ao praticante e, melhor ainda, aos dois unidos na

figura do psicanalista. É assim que propomos este artigo como uma contribuição imediata que a universidade tem condições de dar à prática da psicanálise.

Antes da leitura propriamente dita dos artigos em si, o que fizemos foi um exame dos resumos. Trata-se de um conjunto de 860 referências, acompanhadas de resumos. Como já achamos muito útil a própria revisão desses resumos, pensamos em publicá-la, antes mesmo do exame dos artigos em si (o que ainda estamos realizando). O texto que ora apresentamos, portanto, é baseado no exame dos resumos de artigos sobre a histeria, publicados de 1910 a 2002. O leitor verá que os resumos permitem uma imediata visão do todo, mais rápida e mais totalizante que os textos inteiros. A eles, pois.

No início do século XX, os temas abordados com assiduidade eram os relatos de casos clínicos, geralmente acompanhados da descrição dos tratamentos utilizados. Também havia o relato da utilização de hipnose como técnica para o tratamento da histeria, e, em conseqüência, o abandono da mesma. Vejamos alguns títulos: "Experiências recentes no estudo e tratamento da histeria no Hospital Geral de Massachusetts", de Putnam (1907), ou, ainda, "Um estudo psicanalítico de um caso severo de histeria", de L. E. Emerson, de 1913, que é médico no mesmo hospital de Massachusetts. Tem-se, ainda, o texto de K. Brousseau, de 1923; "O efeito da sugestão num caso de histeria traumática", .

Durante esses primeiros 20 anos, tem-se que a própria ainda está surgindo e com ela o discurso em torno da histeria. Não só isso, o discurso psicanalítico ainda está começando a ser divulgado. É assim que encontramos uma tradução do Caso Dora para o francês em 1928, na *Revista francesa de Psicanálise*, que já existe então. Têm-se também autores que se tornaram clássicos, como W. Reich, com o artigo "Uma psicose histérica em *status nascendi"*, de 1927. Reich 2, por sua vez, cita Rank e Ferenczi. Têm-se, então, artigos de diagnóstico e, sobretudo, aqueles que buscam mostrar um sintoma como histérico e explicá-lo psicanaliticamente.

Alguns textos: "Diagnóstico psicanalítico em um caso de gamofobia [horror a casamento]", de 1930. Segundo o resumo, o autor, D. Feigenbaum, faz recomendações acerca do uso do termo "diagnóstico psicanalítico" e apresent a um caso de histeria de angústia. Encontramos também, por exemplo, o livro de W. Unger, intitulado *Diagnóstico diferencial das psiconeuroses, neuroses funcionais, e estados de exaustão* (1927), escrito em alemão, mas publicado em Oxford. Ali já encontramos expressões como "caráter nervoso [neurótico?]", referida a Adler, "neurose de órgão" , "neuroses viscerais", histeria como reação histérica e como caráter histérico. Entre os sintomas, aparecem, sobretudo a epilepsia, a enxaqueca combinadas com o fenômeno da nervosidade, "combinação de distúrbios corporais e mentais". Fala também de técnicas diagnósticas, tais como anamnese, estudo da constituição corporal e mental, assim como estudo do sistema nervoso visceral, etc.. Esses estudos ao mesmo tempo médico-somáticos e psicanalíticos vão se repetir, como mostra J. Ajuriaguerra em artigo de 1951.

Têm-se também artigos em que a histeria aparece referida, mas são textos de divulgação da psicanálise, como aquele do próprio Freud, publicado em 1910, intitulado "A origem e o desenvolvimento da psicanálise". Trata-se, possivelmente, de um produto de suas conferências nos Estados Unidos.

Tudo junto parece nos mostrar um misto de divulgação da psicanálise, e não somente nos textos que o fazem expressamente, de conquista e de construção da teoria. A conquista parece ser o mais interessante, a conquista do campo da patologia pela psicanálise, através de divulgação, descrição e teorização de outros autores para além do texto freudiano. Há, pode-se supor, mais de um campo a ser conquistado. Digamos que há o campo médico e outro. O campo médico é o que estamos vendo, sobretudo quando o diagnóstico diferencial busca mostrar que certas manifestações somáticas podem bem ser histéricas e, portanto, objeto da psicanálise. O outro campo é variado, mas veja-se este título do pastor Pfister, de 1928, "Religiosidade e histeria". Segundo o resumo, o texto, que está em alemão, contém comentários sobre "o culto histérico da Madonna".

Nos anos 30, a conquista, digamos, continua. A grande parte dos artigos parece focalizar temas sobre a histeria relacionados com outras "doenças", como a tuberculose, fobias em geral, cegueira etc. Os sintomas conversivos eram constantemente discutidos, sendo essas doenças geralmente consideradas como conversão histérica. Além disso, iniciavam estudos que, seja como for, revisavam a teoria freudiana, com algumas críticas. Entretanto, em geral, apontavam-se as contribuições desta teoria para o estudo das patologias ditas mentais.

Vejamos alguns títulos "enquadrando" o campo patológico: "Um estudo psicanalítico de um caso de amaurose histérica" (Marui 1933). Como se sabe, a amaurose é uma cegueira total ou parcial cuja lesão não é localizável ou facilmente localizável 3. Ao buscar outros, encontramos o importante artigo de Franz Alexander, "Psicanálise e medicina", de 1932. Chama a atenção o nome da revista, "Higiene mental", que publicou o artigo, o que nos remete às relações entre o higienismo médico e a psicanálise, principalmente em países como o Brasil4. Vejamos algo do conteúdo do resumo. Diz-se ali: *"A psicanálise tem ocupado uma posição duvidosa, nos anos recentes, porque ela mesma não se tem decidido quanto ao "onde" ela pertence"*. Isso, pois, muito claramente vem de encontro à idéia de conquista, de que aqui se fala, conquista de territórios, de "ondes". Ela teria começado justamente revelando a histeria. Com a associação livre, de um lado, e a hipnose, de outro, ela tornou-se a ciência que *"descreve o funcionamento mental em termos de mecanismos e dinâmica"*. É, então, que entra em cena o fenômeno da resistência, não somente no tratamento, mas do público em geral e, sobretudo, do campo científico. Essa resistência que, a princípio é emocional, transforma-se em coisa intelectual. O conselho ao médico, então, é de conhecer sua própria personalidade e poder levar o paciente à associação livre, libertando-o de seus sintomas.

Em artigo de 1936, também de Alexander, cujo título é "O valor médico da psicanálise", fala-se principalmente nas *"contribuições da psicanálise para o conhecimento das relações psicossomáticas"*, fala-se na extensão que teria a histeria de conversão no campo das doenças orgânicas, propõe uma etiologia esquemática dos distúrbios psicogênicos de órgão: o autor diferencia as forças psicológicas e biológicas em três categorias, que são a de incorporação, eliminação e retenção. Em 1984, vamos encontrar outro artigo semelhante, do mesmo autor5, que se chama "Aspectos psicológicos da medicina", que usa expressões como "medicina psicossomática", "neurose de órgão", "distúrbios psicogênicos de órgão ".

Na década seguinte, o debate sobre os sintomas conversivos continua, aparentemente, nos mesmos moldes. Não é a abordagem que parece mudar, mas os tipos de sintomas escolhidos. Agora se trata sobretudo de frigidez, impotência, alergias dermatológicas, amenorréia, anestesias, paralisias, histero-epilepsia, eritrofobia. Há também um curioso artigo, de Needles (1943) sobre o estigma histérico aparecendo numa sessão de análise. No caso, tratava-se de uma descoloração das mãos de um jovem paciente. Continuando com a década de 40, é interessante notar que o tratamento pela hipnose é ainda utilizado em psicanálise. Vejamos, por exemplo, o texto de L. R. Wolberg, de 1945, que se intitula "Um mecanismo de histeria elucidado durante a hipno-análise". O autor relata um caso em que usou, ao mesmo tempo, livre-associações e hipnose para "descobrir e corrigir" um trauma visto como causa de uma anestesia histérica num paciente alcoólico.

No mesmo ano, tem-se, o artigo "Hipno-análise num caso de sonambulismo histérico", de R. M. Lindner (1945). O sintoma é explicado em termos da 2ª tópica, de maneira que o sonambulismo surge aí como mecanismo protetor contra as pressões do id e as demandas do superego. A fantasia de base é interpretada como de uma homossexualidade latente, pintada de sadismo e relacionada à angústia de castração composta de forma pré-edípica e transformada em sintoma. De mais interessante está que a hipno-análise aí é defendida como técnica que abreviaria a duração do tratamento. propiciando ab-reação e revivescência. Talvez não seja por coincidência que hipnotismo e sugestão, de Freud (1888) —prefácio à "De la suggestion et ses applications à la thérapeutique", de Berheim,— é traduzido para o inglês em 1947. Infelizmente não se relaciona o nome do tradutor. Do ponto de vista do diagnóstico diferencial, a comparação da histeria com a esquizofrenia surge mais de uma vez. Um dos artigos é de Karl Abraham, de 1946, que aparece na *Revista de Psicoanalisis*, da Associação Argentina de Psicanálise. Trata-se, segundo o resumo muitíssimo breve, de mostrar diferentes estruturas por meio das qualidades psicossexuais das duas patologias.

Na década de 50, o trabalho de "colecionar" sintomas analisados continua. Tem-se, por exemplo, sintoma de diarréia, de úlcera duodenal, de impotência/frigidez, bócio exoftálmico, alguns casos de histero-epilepsia. Há também alguns artigos que voltam a diferenciar a histeria da esquizofrenia. Mas o que mais salta aos olhos, entre 1950 e 1960, é a freqüência de textos sobre a **histeria de angústia**.

Tem-se, além de tudo, a discussão do tratamento da histeria de angústia. Lucy Jones, em artigo de 1954, fala de um ego capaz de suportar as manifestações pulsionais, mas somente até o ponto em que a satisfação arrisca-se à punição. A perseguição dos objetivos pulsionais para além desse limite teria como uma possível conseqüência a angústia; e descreve tratamentos detalhados.

Outro exemplo é o artigo de François Perrier, intitulado "Fobias e histeria de angústia" (1956), em que o autor considera que a angústia seria um estado que intervém entre uma perturbação das antigas relações imaginárias e o estabelecimento de novas, o que envolveria desamparo passivo e problemas de identidade. Essas relações imaginárias estariam em torno de um eu também imaginário e narcísico. Importante dizer que Perrier representa a primeira geração simpática às idéias de Jacques Lacan (Roudinesco e Plon, op. cit.). Trata-se de uma geração que está criando conceitos.

Uma temática que também chama a atenção, pela freqüência, nos anos 50, é a das relações entre histeria e oralidade. De interessante está um artigo de Judd Marmor, de 1953, publicado no primeiro número do *Journal of the American Psychoanalytical Association*, intitulado "Oralidade na personalidade histérica". É interessante porque, além do problema da oralidade, traz a temática da personalidade histérica. Não se trata de termo novo. O próprio Freud o utilizou em "Três ensaios...", mas o que mais chama a atenção é que isso vai ser preponderante a partir dos anos 70, tanto uma certa redução da discussão sobre a histeria à discussão sobre a personalidade histérica (hoje histriônica) como as relações entre histeria e oralidade.

Marmor propõe o que os autores do resumo chamam uma reavaliação da psicodinâmica do caráter histérico. Essa reavaliação é feita através da idéia de fixação oral. Não fica claro no resumo porque fala em reavaliação. Podemos supor que se trata de retirar o foco do complexo de Édipo e de castração e pensar, como fez Abraham em relação à melancolia, em regressão mais precoce.

Para Marmor, a predominância oral levaria a que o complexo de Édipo do histérico (é interessante como da expressão caráter histérico há um deslize para o substantivo "histérico") tem como molde algo de fortemente pré-genital. Haveria, então, uma proximidade bem marcada entre histeria e adições, certos tipos de depressão e esquizofrenia. A dependência, receptividade e passividade são culturalmente femininas e aí estaria a explicação da freqüência da histeria em mulheres. A diferenciação entre uma oralidade neurótica ou psicótica seria relativa à força do ego *"balance between ego stress and ego strength"*.

As idéias que giram em torno de expressões como somatização, psicossomática continuam a ser relacionadas com a histeria. Depois do artigo que mencionamos acima, de Franz Alexander, de 1936, encontramos na década de 40 em torno de 5 artigos em que essas expressões aparecem e 4 na década de 50. De chamativo está que a idéia de uma medicina psicossomática parece estar então bem firmada. Isso é possível ver já nos títulos. Em 1946, podemos notar que o periódico *Psychosomatic Medicine 6* está em seu oitavo volume. Se se trata de revista anual, é possível que a sua fundação tenha sido em 1938. Nos anos 50, encontramos o *Zeitschrift-fuer-Psychosomatische-Medizin-und-Psychoanalyse* (o n. 5 é de 1958). Nem sempre o fato de um artigo estar numa revista explicitamente de medicina psicossomática fá-lo empregar essa terminologia e, ao mesmo tempo, o fato de estar classificado sob a expressão terapia psicanalítica obriga a psicanálise a estar de fato presente. É caso, por exemplo, de "O papel das áreas disparadoras somáticas nos padrões de histeria", de Janet Travell e Nolton Bigelow, de 1947, que examinamos inteiramente. Trata-se da apresentação de 3 casos, dos sintomas, tais como musculares, cutâneos, respiratórios, visuais, para os quais não se encontrou explicação no plano orgânico. Seriam portanto psicógenos? Não dizem os autores. O que afirmam é que se trata de padrões de histeria que são tidos como espécies de reflexos referidos a certas áreas ditas disparadoras somáticas. Nessas áreas, por exemplo, um músculo, faz-se infiltrações de procaína. O resultado, segundo os autores, é que o sintoma "desaparecia". O contrário também era feito. Um músculo, por exemplo, por estimulação elétrica era "levado" a causar, em outro lugar, uma dor referida. *En passant*, isso nos faz lembrar Charcot duas vezes: uma pela idéia de "zonas histerógenas"; outra pela reprodução "experimental" da histeria. Vai-se ver mais adiante como as idéias em psicopatologia estão ligadas a sua própria história.

Ao mesmo tempo, encontramos na mesma revista um artigo cujo próprio título obriga a presença do universo psicanalítico: "O papel da transferência no tratamento de um paciente com conversão histérica", de Beulah Bosselman, de 1946. É também o que encontramos no artigo do dinamarquês Oluf Brueel (1959), intitulado "Sobre o complexo de Eletra". O autor analisa o caso de uma mulher de 26 anos e aí interpreta sentimentos incestuosos. Mas, mais que isso, busca mostrar semelhanças entre as reações da paciente e tabus de povos primitivos.

Há, portanto, sob a expressão medicina psicossomática uma certa amplitude e, ao mesmo tempo, uma certa indefinição.

O que está aí em questão é, mais essencialmente, o conceito de somatização. Isso nos obriga, de algum modo, a recorrer rapidamente a um texto bastante atual, assinado por Christian Marin e Raphaël Carron, de 2002, e que pudemos examinar inteiro.

Segundo os autores, o conceito de somatização parece sem problemas e desde há muito na moda. Entretanto, ele traz uma polissemia, uma multiplicidade de significações muito problemática e laços com a histeria tanto históricos como pouco claros. Além disso, traz o sempre insolúvel problema corpo-mente.

Quem primeiro teria usado a palavra somatização teria sido Stekel, nos anos 20. Melhor que isso, teria sido J. Van Teslaar, ao traduzir a expressão "linguagem de órgão", do alemão para o inglês, quem utilizou o termo somatização, em 1925. Com "linguagem de órgão", Stekel está explicando a conversão. Em 1935, o próprio Stekel escreve "Somatisationen", aceitando o termo de seu tradutor e o consagrando. Mas é somente em 1950, segundo Marin e Carron (op. cit.), que o termo volta a reaparecer e o faz no CID-6.

Não podemos concordar inteiramente. Acabamos de mostrar a recorrência do termo nos anos 40, até mesmo em título de revistas, mas a entrada no CID dá-lhe, digamos, oficialidade psiquiátrica.

No CID-6, "somatização" está sob a rubrica "Psiconeuroses". No CID-8, de 1967, o termo desaparece, assim como a palavra psiconeurose, em proveito de "problemas físicos de origem psicogênica presumida". No CID-9, de 1977, isso é substituído por "disfunções fisiológicas secundárias a causas mentais". O DSM-II, da APA, de 1968, fala de problema psicofisiológico e parece referir-se às definições do CID-6, ligadas à psiconeurose, mas estende o conceito para patologias orgânicas, como úlcera péptica, colite ulcerosa etc.. Isso parece seguir a linha de Franz Alexander que, como anotam Marin e Carron (op. cit.), lidera um movimento nesse sentido. No DSM-III, enfim, de 1987, reaparece o termo como "transtorno de somatização" e, ainda, "transtorno de conversão", como diferentes. O que se tem, então, como resultado é uma grande indefinição. A maior delas é a relação da "somatização" com a histeria.

Seja como for, o nosso levantamento leva-nos menos a uma crítica à indefinição, mas a vê-la do ponto de vista da variedade de fontes de conhecimento com que se vai criando a psicossomática. É a psicanálise, de um lado, a propositora, e de outro, a própria história da psiquiatria e a experiência médica que vão introduzindo uma certa impossibilidade de unidade conceitual. Mas, talvez e ao mesmo tempo, introduza riqueza de conceitos, métodos e experiências.

Vimos esse texto de Marin e Carron e dissemos que ele está em *Évolution psychiatrique*. Chamamos a atenção para o fato de encontrarmos um texto semelhante de Parcheminey, mas de 1948, contido na *Revue française de psychanalyse*. O texto se intitula "A problemática do psicossomático". Ali o autor discute a idéia de que haveria em Freud uma medicina antropológica, às voltas com a problemática do dualismo corpo-mente. Georges Parcheminey é um dos fundadores da revista *Évolution psichiatrique*...

Se nos anos 40, principalmente, diversos artigos relatam casos clínicos para apresentar a conversão como o elemento indicativo da histeria, mais adiante podemos ver que os artigos apresentam um entrelaçamento entre conversão, somatização e, posteriormente, hipocondria. O artigo " Conversão histérica e hipocondria", de José Bleger (1979) é ilustrativo.

O interessante dessa espécie de indicativos da histeria é que, em todos eles, é o corpo que se manifesta, seja com a *belle indifférence*, da conversão, seja com o sofrimento somático, como sinal do psíquico, seja, enfim, com o excesso da hipocondria. Alguns autores sustentam que a histérica foge e se esconde de qualquer possibilidade de satisfação sexual, outros afirmam que ela avança com seu corpo pelas vias da sedução. Corpo sexualizado, ou dessexualizado, corpo doente sofrido ou doente indiferente, o corpo da histérica, seja pela linguagem da indiferença, da dor ou da doença é, de todas maneiras, um corpo que se comunica e tem um público a quem se dirigir.

Nos anos 60, passemos a eles, ainda encontramos a preocupação em torno de diagnosticar, descrever e interpretar as conversões. É assim que vemos artigos sobre cefaléia, como aquele de P. Bourdier (1962), em que o autor discute a dor de cabeça infantil como um método de dizer "não", exprimindo dificuldades "caracteriológicas" em que se relacionam a palavra reprimida e o gesto hiperexpressivo. Fala em histeria e em formulações psicossomáticas. Mas o que mais chama a atenção, e trata-se de algo relativamente novo, é a ênfase sobre a **personalidade histérica 7**. E o discurso sobre a personalidade histérica vem

relacionado àquele sobre a fixação oral. É como se o caráter anal, proposto por Freud, ligado à neurose obsessiva, mas nem sempre desenvolvida, tivesse que ter como sucedânea uma suposta personalidade histérica/ " caráter oral".

Vimos na década de 50 o artigo de Judd Marmor (1953), vemo-lo agora influenciar outros, tais como aquele de Mcclain Johnston, "Características de oralidade na personalidade histérica" (1963). Trata-se da descrição de um caso e de uma análise abertamente baseada em Marmor. Outros são, por exemplo, "Personalidade histérica; uma reavaliação", de Bárbara Easser e Stanley Lesser (1965), onde os autores separam a personalidade histérica de outras manifestações ditas também histéricas e mostram a sua dinâmica, a partir da observação de um grupo de pacientes-mulheres. Buscam mostrar ainda diferenças entre personalidade histérica e histeróide, nesse caso *borderline* e psicótica. Embora vejam uma continuidade entre histérica e histeróide, onde o grau e precocidade da fixação vai aumentando da primeira para a segunda, e, nesse último caso, a relação com a mãe doadora de amor e proteção é que está em causa, ao final do artigo, que foi todo examinado, os autores criticam o excesso de ênfase na oralidade por oposição à causalidade edipiana. Dizem:

A prática clínica e a literatura psiquiátrica mudaram bastante e modificaram sua primeira formulação sobre a histeria. Uma crescente ênfase tem sido posta sobre as fixações orais e seus esforços resultantes de dependência, juntamente com um certo descarte do conflito edipiano enquanto núcleo da neurose. Cremos que se pode errar tanto ao enfatizar fixações precoces quanto ao afirmar que toda histeria é edípica em sua origem. É preferível separar os pacientes em duas classificações diagnósticas (...). Nós reservamos o termo personalidade histérica para a mais madura e integrada e chamamos o amplo grupo que se estende desde o pré-genital até o psicótico de histeróide.(p. 404-405)

Entretanto, apesar de todas as diferenciações e críticas feitas, a nosso ver muito pertinentes, a paciente classificada pelos autores desse artigo como "personalidade histérica" continua a ser chamada simplesmente de "histérica". Embora os autores não nos falem em nenhuma espécie de conversão, é curioso que todas as pacientes do grupo analisado pelos autores têm uma queixa acerca do sexual, representado enquanto gozo físico.

O procedimento lembra um pouco aquele empregado por Freud (1985/1990) sobre a neurastenia de Beard. Freud toma toda a descrição do psiquiatra americano e separa os sintomas diretos ou que podem estar representando a angústia e os integra no que chama neurose de angústia.

Easser e Lesser (op. cit.) fazem algo semelhante com a histeria. Sabemos que, desde Charcot, a histeria é descrita, de um lado, pelos estigmas, o que Freud chamou conversões, e, de outro, pela emocionalidade, inclusive sugestionabilidade (Babinski). Easser e Lesser recortam a emocionalidade, isto é, o comportamento e o interpretam, a nosso ver, como neurose. O que ficamos sem saber é que relações a personalidade histérica tem com a histeria ou se ela recobre esta última quase toda.

Um trabalho que também nos pareceu interessante é o de Elisabeth R. Zetzel, cujo título é "O assim chamado bom histérico", de 1968.

A autora separa sujeitos diagnosticados como histéricos em quatro grupos. A separação tem como critério não uma observação geral do sujeito, mas é analítica, isto é, trata-se de uma classificação segundo a resposta ao tratamento. Os grupos são: (1) bons histéricos que estão preparados para a análise tradicional; (2) histéricos potencialmente bons; (3) mulheres com uma estrutura de caráter depressivo subjacente e que manifestam sintomas histéricos; e (4) mulheres com sintomatologia aparentemente histérica, mas interpretável como pseudo-edipiana e pseudo-genital.

Para o que chamamos a atenção é, primeiro, Zetzel, fala-nos em caráter histérico e neurose histérica 8, parece não ter grandes preocupações em separar histéricos de personalidades histéricas. O que conta parece ser o "jogo" do tratamento. A divisão, sim, que parece importante, é aquela já feita por outros (Easser e Lesser, op. cit.) entre o edipiano e pré-edipiano como causas centrais.

Também nos anos 60 aparecem artigos sobre a dissociação, muitos sobre o tratamento e estudo de casos, e, surpreendentemente, história da psicanálise — Freud e Breuer, a histeria e a descoberta da psicanálise.

Trata-se, por exemplo, do artigo "O estilo científico de Breuer e Freud nas origens da psicanálise", de Schlessinger (et al.,1967).

Os anos 70, por sua vez, inauguram-se justamente com um texto de história. Trata-se de "Hysteria", de E. Trillat, onde o autor propõe uma história sobre pontos de vista, que inclui Charcot, Janet, Babinski e, finalmente, Freud. Há, ainda, texto sobre historia da psicanálise em geral e da psicoterapia.

Próximo a isso se tem texto sobre o homem Freud, evidentemente no seu papel de criador da psicanálise. Um exemplo é "Freud em Paris; um estágio crucial" (1970), de Leon Chertok ou, ainda "Freud em Paris; um estudo psicobiográfico" (1985-85). Aliás, esse autor tem inúmeros textos sobre Anna O., publicados em revistas psicanalíticas. O mesmo se pode dizer de Henri Ellenberger (1970).[9]

Próximo a isso, tem-se a retomada de casos de Freud e de Breuer. O mais referenciado é o caso Dora, em seguida o de Anna O. e, depois, o de Emmy Von N..

Parece haver três espécies de abordagens. Uma delas é biográfica. Trata-se de expor a vida inteira da paciente antes, depois e durante o tratamento com Freud ou com Breuer, ou trechos, seja de algum familiar ou amigo. Um exemplo é "Uma nota adicional a 'Fragmentos da análise de uma histeria, de Freud'", escrito por Arnold A. Rogow (1978), em que o autor faz uma espécie de psicobiografia de Otto Bauer, influente dirigente do Partido Socialista Austríaco, marxista importante, que era irmão de Ida: Dora. Faz, ainda, um reexame do caso —analisado por Freud— trazendo elementos do meio político e cultural da época. Diz ele poder trazer nova luz ao caso (Dora).

Isso nos leva à segunda abordagem, que de certa forma está presente no texto de Rogow. Trata-se de artigos que buscam acrescentar ou analisar algo que Freud teria como que deixado de perceber ou não pudesse fazê-lo. Um exemplo é "A transferência no caso Dora", de Merton e Muslin (1978). O que o curto resumo aponta é a idéia de que vai mostrar que o que cegou Freud, no caso, como se sabe, ele mesmo o diz, teria sido a contratransferência.

Um terceiro aporte é próximo a esse, mas visa dar algo como uma outra explicação ao caso ou, ao menos, olhá-lo de outro ponto de vista. Um exemplo é o "Dora revisitada", de Karl K. Lewin (1973). A proposta é discutir aspectos do caso, principalmente as relações entre histeria, masoquismo e desenvolvimento psicossexual da mulher. A idéia é de que os conflitos de Dora são aqueles comuns do desenvolvimento das meninas, intensificação do desejo por suas mães e inveja da primazia do pai, de maneira a desejar livrar-se do rival, ao mesmo tempo buscando manter sua posição dentro da família, como meninas adoráveis. O deslocamento e a sublimação viriam como maneira de converter o amor homossexual pela mãe em amor heterossexual. Dora não teria conseguido fazer esse deslocamento.

O que se vê aí está ainda muito próximo do horizonte de explicação freudiana, sobretudo se nos lembrarmos de "A feminilidade". Entretanto, não é ela que se encontra no texto do caso ("Fragmentos da análise de uma histeria") e nem é essa a noção de desenvolvimento que Freud ali utiliza.

É interessante esse crescimento abrupto e constante do interesse por Freud e pela história. Não saberíamos dizer o que o motiva. O fato é, em 1970 ou 77, a psicanálise se dá conta que tem uma história e portanto uma identidade e esta se torna influente. Com isso, há uma volta a Freud, mesmo fora do campo lacaniano. Volta, a nosso ver, quer dizer que não se está mais nele ou com ele, mas é preciso fazer um movimento, seja para repetir, seja para reformular.

Nesse influxo, é importante notar o aparecimento de artigo de Jean Laplanche, que apareceu no *Bulletin de Psychologie*, em que se introduz leituras freudianas universitárias. O título é bem comunicativo: " Pulsão, angústia, sociedade, do ponto de vista subjetivo: pode a análise ser ensinada na universidade?" (1971-72). Sabemos que isso vai alcançar profundidade e universalidade com a publicação de suas *Problématiques*.

Dois pontos importantes, já mencionados sobre a década de 60, continuam a aparecer com intensidade e até mesmo a dar os contornos do campo. Trata-se do edipiano *versus* pré-edipiano, o que leva à problemática da mãe (primitiva) e, junto a isso, o diagnóstico diferencial histeria *versus* personalidade histérica e ambos *versus* psicose e estados *borderline*. Isso se pode ver com clareza justamente num texto

do próprio Laplanche, de 1974, que faz uma espécie de estado da coisa, que, na verdade, é o relatório de um painel sobre a histeria, acontecido em Paris, no 28º Congresso da IPA, em julho de 1973. Laplanche expõe as idéias de quatro autores, além das próprias colocações. Numa primeira exposição, que é do americano David Beres, o que logo aparece diz respeito a essa diferença propalada entre histeria e personalidade histérica. Para esse autor, seja o sintoma, isto é, a conversão, ou seja a conduta, isto é, o caráter, ambos podem ser lidos no mesmo nível, que é o da expressão do conflito. Isso é semelhante ao que vimos de Elizabeth Zetzel (op. cit.), que é, digamos, o perpassar um fio de racionalidade analítica sob fenômenos aparentemente diversos. Na continuidade, ficamos sabendo que Beres propõe como núcleo do conflito o complexo de Édipo, tal como Freud, tendo o recalcamento como principal defesa. Em seguida, vem Alfredo Namnum, da cidade do México. Também para esse autor surge o problema do caráter histérico. Mas antes disso, o autor coloca-nos que o que se tem da histeria e que separa a psicanálise da psiquiatria é a idéia de expressão de conflito sexual, muito mais que uma síndrome. Entretanto, a revolução sexual teria feito desaparecer a histeria como se viu com Charcot. Nos dias de hoje, restaria muito mais uma espécie de personalidade. Entretanto, o caráter histérico não seria algo muito definido, como é, por exemplo, o caráter anal-obsessivo. Descobriu-se, na histeria, segundo o autor mexicano, fixações orais que sublinhariam as relações primitivas com a mãe. Entretanto, isso não teria sido integrado com a bem estabelecida teoria do conflito edípico. A coesão desses dois pontos seria a condição para salvar a idéia de caráter histérico. O fator cultural, isto é, para quem a histérica dirige o seu pedido seria fundamental no sentido de entender as mudanças do sintoma. Outro autor é Eric Brenman, da Grã-Bretanha. Esse autor fala em avanços da psicanálise. Mas, essa idéia de evolução que surge é justamente a oposição edipiano versus pré-edipiano. O autor descreve uma personalidade histérica de matizes quase *borderline*, em que a dependência e voracidade, no sentido kleiniano, seriam a tônica. Num jogo de idealizações, projeções e introjeções, ter-se-ia uma transferência de intensidade muito primitiva. Tudo isso seria reportável à primitiva relação com a mãe e o autor traz o conceito de *good enough mother*, de Winnicot. De muito interessante é a teoria que Brenman vai tecendo em torno da idéia de catástrofe: o sujeito histérico comporta-se como se estivesse sempre à beira de uma catástrofe. Ora, isso leva, do mesmo modo à idéia de vivências muito primitivas. O conferencista seguinte é André Green que, rapidamente, propõe conciliar a teoria freudiana do conflito edipiano com fixações mais primitivas, vistas de maneira kleiniana-Bioniana. A mãe histerogênica proveria sua criança de um amor excessivamente idealizado e incentivaria a voracidade e a dependência.

O que se tem, a partir dos três últimos autores é que o caráter histérico remeteria a um mundo muito primitivo, a tal ponto que um dos membros do público questiona se todos estão falando do mesmo histérico ou se não seriam casos muito diferentes inclusive limites.

Diferente disso, o comentador, Laplanche, já abre suas asserções limitando a histeria à histeria de conversão, tal como Freud a descreveu. Mas, mais que isso, Laplanche propõe a idéia de cena. O histérico tem algo a dizer na cena que monta e faz o outro participar e, nesse lugar, está o corpo, principal cenário. A cena é triangular, ligada ao Édipo e faz desenrolar, nela mesma, os fantasmas originários, sobretudo a cena primitiva. A fixação oral, que vimos aqui sobretudo a partir de Judd Marmor (1953), não contradiz o ponto de vista da cena, que é o edipiano.

Vemos então, que nesse momento dos anos 70, trata-se, para muita gente, de integrar as ditas "novas descobertas" do primitivo, com o edipiano. Talvez haja mesmo aí um jogo em que a própria identidade da psicanálise é posta em questão. Talvez isso esteja indo pelo mesmo caminho de necessidade que faz apelar à história, sobretudo da fundação, com Freud.

Por essa mesma trilha, de análise do mais primitivo, temos artigos como "Histeria de conversão e sintomas conversivos; uma revisão de classificação e conceitos", de Melitta Sperling (1973), em que o processo conversivo é discutido enquanto regressão psicossomática ao tipo de relação com a mãe. Outro exemplo é o artigo de M. Masud Khan e B. A. Hons, que tem o sugestivo título de "Rancor e histeria", de 1975, que discute as relações entre maternagem (*good enough mothering 10*) histeria e privação.

Tem-se também o artigo Compulsion hysteria, de E. Verbeek (1975), que comenta a personalidade histérica, naquilo que ela tem de tirânico, relacionando fixação anal e fase edipiana.

É também nos 70 que a expressão "transtorno de personalidade histriônica" se faz sentir no material. Isto é, a APA (PsycInfo) classifica os artigos sobre histeria com essa palavra-chave.

Um ponto também importante é a espécie de nosologia que aparece (não estamos tomando essa palavra ao pé da letra, mas falamos em psicopatologia analítica). Se nos anos 30 e 40 encontramos entre os artigos um verdadeiro catálogo de conversões, se nesses anos também o diagnóstico diferencial está em torno de separar histeria de esquizofrenia, se nos anos 50 e 60 a separação é em torno de histeria e histeria de angústia, nos anos 70 já não se faz um catálogo de conversões, mas de fantasias histéricas recolhidas nas análises, assim como o diagnóstico diferencial é em relação ao dito paciente *borderline 11*.

Com relação às fantasias, podemos encontrar artigos sobre as fantasias bissexuais —evidentemente isto vem no rastro da via aberta por Freud — fantasias sexuais de várias espécies, fantasias dos casos de Freud. Etc.

Por sua vez, a proximidade *borderline* tem muita importância. Bollas (1999) chama a atenção para isso. Segundo ele, os anos 70 confundiriam as duas patologias, de tal forma que a histeria praticamente cedeu lugar aos estados-limite. Como exemplo de artigos, têm-se "Sexualização na dinâmica familiar e seu significado para a etiologia da histeria borderline", de Semmler (1977). O autor fala de um grupo de pacientes ditos *borderline*, em que os sintomas giram em torno de grande sexualização, com incapacidade parcial de recalcar e fantasias sexuais abertas. A interpretação é de que a criança teria sido idealizada e colocada como substituto do parceiro.

Finalmente uma curiosidade em relação aos anos 70: aparece um único artigo sobre neurose de guerra, de Biran e Wertheimer (1975). Trata-se da guerra entre árabes e israelenses, em 1973.

Anos 80, passemos a eles.

Essa década traz a surpresa de um salto quantitativo, que talvez possa ser explicado apenas pela capacidade material de comunicação da própria época. Comunicação aí deve ser tomada como publicação, divulgação, indexação e criação de novos grupos psicanalíticos ligados ou não à IPA[12].

Os temas encontrados são mais ou menos os seguintes e parecem ser menos variados do que a quantidade poderia indicar: história da psicanálise, sobretudo em relação a Freud; críticas a Freud; revisões dos casos de Freud (principalmente Dora e Emmy) e de Anna O.; fenômenos culturais como ritos de passagem, transe e possessão, arte e literatura; gênero e feminilidade; psicossomática; o fenômeno da transferência em geral, a transferência histérica, a aliança terapêutica, o corpo na transferência. Do ponto de vista das patologias comparadas ou próximas, aparecem as fobias, as epilepsias 13, os estados *borderline*, os estados maníaco-depressivos, assim como a depressão na histeria aparece com certa freqüência. A personalidade histérica aparece pouco, enquanto temática específica, mas está sempre presente na medida em que a expressão-chave "transtornos de personalidade" é bastante usada. As relações entre histeria e psicose continuam a aparecer, agora enfatizando o narcisismo na histeria; entretanto, as relações tão diretas entre histeria e esquizofrenia diminuem muito[14]. Os fantasmas de bissexualidade no sintoma histérico são retomados com ênfase. Conceitos como identificação projetiva e relações objetais e clivagem aparecem, vindos de sua origem kleiniana e pós-kleiniana, assim como a função da linguagem e até mesmo a forclusão e a origem lacaniana dessa discussão também têm um certo destaque.

Além disso, outros temas são: discussões entre psicanálise e teorias neuro-cognitivas; abuso sexual; gênero e feminismo. Essas últimas são temáticas que poderíamos dizer de época, com repercussão social advinda de fora do campo da psicanálise, mas que nele são retomadas com ênfase.

Vejamos com um pouco mais de detalhe alguns desses temas.

A crítica a Freud aparece de maneira um tanto chocante. Trata-se de um livro publicado por J. Masson, que tem o significativo título de *O atentado à verdade; a supressão da teoria da sedução por Freud* (1984). Masson foi funcionário do Museu Freud e, fazendo referências a documentos de época, acusa o criador da psicanálise de ter sabido que crianças com muita freqüência sofriam de abuso sexual e violência, mas teria preferido calar-se e voltar atrás em sua teoria explicativa da neurose, em que essa seria causada sobretudo pelo trauma de sedução. Mas, como contrapartida tem-se, artigos de defesa de Freud. Encontramos vários, mas chama a atenção este título: "Em defesa de Sigmund Freud contra a carga de covardia de Masson", texto de J. C. Morrant (1985), da Associação psiquiátrica do Canadá. É interessante

que se trata de uma defesa moral. Segundo Morrant a honestidade e a coragem de Freud é inquestionável e isso é bem visível quando, muito depois do abandono da teoria do trauma de sedução, ele se viu ainda confrontado a críticas infamantes, feitas a teorias bem posteriores àquela dos anos 1890.

Ainda em relação a Freud, está o tema da história da psicanálise que é um dos mais freqüentes. Cabe aqui a mesma observação que fizemos sobre os anos 60. Trata-se de ter uma história, isto é uma identidade. Secundariamente a isso, essa história traz também renovação e discussão dos conceitos psicanalíticos. Isso é bem visível nos casos freudianos "revisitados". Um exemplo curioso é o do artigo, de 1985, de W. W. Meissner, da escola de medicina de Harvard, em que o autor além de chamar a atenção para os aspectos contratransferenciais do par Freud-Dora, como já vimos antes, estabelece um novo diagnóstico para Dora: tratar-se-ia de algo diferente de uma neurose histérica, mas seria mais propriamente um caso de personalidade *borderline* e isso poderia ser notado justamente a partir da relação transferencial-contratranferencial. Isso sobretudo porque o autor vê aí dinâmica paranóide 15.

É difícil concordar com Meissner a partir apenas do caso, isto é, do texto de Freud. Talvez o artigo tenha mais elementos, mas o resumo não deixa entrever. Seja como for, a mudança de diagnóstico dos pacientes de Freud é muito significativa. Na década de 90, Sílvia Bleichmar publica artigo com os seguintes dizeres: *"não são muitos os analistas atuais que considerariam Anna O. ou Emmy Von N. como portadoras de neuroses histéricas. Borderline, psicose histérica, são algumas das denominações de diagnóstico para entidades que, na época de Freud, enquadravam-se perfeitamente no terreno das neuroses"* (1996: 91-92). Isso que Bleichemar diz para os anos 90, servem também para os anos 80. Ora, é a época que se modifica, é a psicanálise que se modifica e é também a psiquiatria. A impressão que se tem dessas mudanças é a de aprofundamento da **gravidade** dos diagnósticos, em que o fator narcísico torna-se mais enfatizado, mesmo na histeria. É desse modo que aparece um interessante artigo de Alfredo Liendo Marranti, na *Revista de psicoanalisis*, da Argentina, em 1986, que se intitula: "Histerias, narcisismos e psicoses". Trata-se da discussão de mudanças culturais na psicopatologia humana desde Freud até os nossos dias. O autor propõe haver relações entre transtornos histéricos, narcísicos e psicóticos. Um título também sugestivo desse mesmo número é "Sobre histeria, caracteres histéricos, psicose histérica", de Edgardo Rolla (1986).

Um ponto a ser ressaltado no artigo de Meissner, citado acima, está na idéia de diagnóstico a partir da contratransferência. É muito possivelmente pela idéia de uma contratransferência difícil e uma transferência com matizes paranóides que o autor conclui pelo rótulo de *borderline*. Aliás, esse artigo traz em si um conjunto de três temas muito prese ntes nos anos 80: a contratransferência, os estados próximos ao psicótico e a revisão de Freud. Parece que nos anos 80 a contratransferência toma mais importância em si mesma e como veículo de diagnóstico. Isso, a nosso ver, faz retirar aspectos psiquiátricos de décadas anteriores, em que o paciente aparece isolado com a sua patologia a ser vista "objetivamente ". Parece haver, então, uma **guinada para o par analítico**. Ao mesmo tempo, os rótulos começam a se aproximar do DSM-III (item "transtornos de personalidade").

A ênfase nos elementos narcísicos não impede que aspectos objetais continuem a ser enfocados. Os fantasmas de bissexualidade (e o Édipo), já mencionados por Freud, aparecem com freqüência. Damos alguns exemplos de artigos: "Fantasma de bissexualidade, histeria motriz e processo de simbolização", de Marie Bonnafe-Villechenoux (1989); "Apontamentos sobre a histeria feminina", de Hugo Mayer (1986); "Mas quem sou eu, então?, de Pearl Lombard (1985).

Chamam, também, muito a atenção os artigos ligados ao tema gênero, isto é, ao feminismo. Comentamos dois deles.

Ricardo O. Moscone, em "A histérica, uma antifeminista?", artigo de 1986, depois de discutir a psicossexulidade no desenvolvimento da histeria, afirma que, de alguma maneira, a histérica recusa, pois, o feminino e isso que justifica o título do artigo. Aqui, vêm-nos as afirmações de Lacan (1988), feitas no seminário 3, sobre a impossibilidade da histérica saber, de fato, sobre o feminino, ao se perguntar, através do sintoma, "o que é uma mulher?"... Temos a impressão que, de algum modo, é o próprio Lacan quem introduz o tema do gênero ou, ao menos, dá instrumentos para isso.

Outro texto que queremos fazer referência é o livro de Harriet G. Lerner, intitulado *Mulheres em terapia* (1988), onde a autora mostra como algumas idéias feministas inspiraram e informaram sua visão

psicanalítica. Como já afirmamos, essa temática tem relação muito explícita com a época de sua produção e vai ser também bastante enfatizada na década seguinte.

Porém, antes de passar para a década de 90, vale a pena apontar a importância e produção crescente em torno da temática da histeria, nos anos 80, com a realização de dois eventos europeus. Trata-se do 44º Congresso de Psicanalistas de língua francesa, organizado pela Sociedade Portuguesa de Psicanálise e realizado em Lisboa em 1984. Evento ao qual é dedicado um número, de mais de 500 páginas, da *Revue Française de Psychanalyse*, publicado em 1985. Sob o nome de *Ainda a histeria*, a mesma revista dedica um outro volume à publicação, em 1986, da produção decorrente de um segundo evento, desta vez realizado na França, um ano mais tarde, e conhecido como o Colóquio de Deauville. São mais de 50 autores que debatem diversos aspectos da histeria, sob o amplo tema "Da neurose de angústia à histeria" . Mencionamos alguns exemplos ilustrativos dessa diversidade e importância marcante na produção sobre a histeria. Assim temos o relatório de A. Jeanneau, "A histeria; unidade e diversidade" (1985), onde o autor, ao longo de mais de 200 páginas, apresenta uma exaustiva revisão dos principais conceitos da histeria. Inicia abordando a ambivalência em relação a histeria, os afetos provocados pela histeria e que transporta cada um de nós para os confins incertos de emoções e decepções. Sugere que a crise histérica deve ser atendida dentro da linguagem possível, a depressão, como diálogo que responde ao paciente também ao nível da sua depressão.. Enfoca as relações da histeria com outras neuroses, como a fobia, e com os estados *borderlines;* e aborda temas clássicos psicanalíticos tais como recalcamento, angústia, bissexualidade, castração, conversão, além disso, menciona alucinação. O autor, ainda, comenta as apresentações dos participantes do evento, naquilo que elas inovam, retomam ou omitem.

Outros artigos são chamativos pelos seus títulos. Assim temos: "Da histeria à depressão", de Matos (1985); "Histeria traumática na infância" (Ferreira, 1985); "Discurso sem corpo, discurso no corpo" (Ksensé, 1985); "Conversões", de Pragier (1985); "Sobre o encontro da histérica e da situação analítica" (Donnet, 1986); "Eu sou aquela que você crê" (Urtubey, 1986) e outros...

*Grosso modo*, os assuntos abordados, nesses dois eventos dos anos 80, correspondem, na leitura de Roux (1986), a três grandes temas: o nosográfico, o metapsicológico e a relação entre histeria e depressão.

O tema nosográfico discute sobre o possível desaparecimento da histeria e da histérica, bem como os efeitos da contratransferência ao revelar os aspectos mais ou menos histéricos de um paciente.

Quanto à discussão metapsicológica, a autora a situa principalmente em torno do funcionamento psíquico e as representações: representações-palavras, afetos, ações, representações impossíveis do feminino e da morte, os irrepresentáveis da vida psíquica. Identificação e sedução são amplamente discutidas.

Finalmente, sobre as relações entre depressão e histeria, a autora aponta como objeto da histérica a sua procura, seja como espectadora, seja como continente, seja como atriz no lugar do sujeito, daí a importância das demonstrações histéricas. Discute, ainda, a organização anal, na histeria, relacionada com a dificuldade maior da histérica, que se localiza precisamente na parte inferior do seu corpo. Em seguida, Roux cita Anna O. e faz uma passagem da analidade ao fantasma da gravidez, presente em todo tratamento psicanalítico e, de forma metafórica discute a fecundidade ou esterilidade, a aceitação e a recusa nos resultados do tratamento.

Feitos esses comentários, passemos, a seguir, aos anos 90. O que se tem, então, não é muito diferente da década anterior, por isso, e porque o texto já está muito grande, vamos poupar o leitor de detalhes. Isto quer dizer que a exposição dessa década vai ser muito breve.

O que parece haver na década de 90 é, talvez, uma maior ênfase em assuntos já tocados e que, de fato, não deixam de ser ligados à época. São assuntos tais como estados *borderline* e histeria; a importância da contra-transferência; histeria e relações de gênero; e Sigmund Freud como personagem. Também aparecem os temas: história da psicanálise; narratividade e escrita em psicanálise; o trauma; a oralidade; fantasmas bissexuais; fantasmas edipianos; angústia e histeria; relações de gemelidade (um único aparecimento); relações familiares. Em termos de psicopatologia comparada, aparecem relações com a drogadicção, com as fobias, com o pânico, com a anorexia e com as neuroses ocupacionais (isso é novo); aparece também a discussão do caráter histérico. O tema do abuso sexual volta a aparecer com

intensidade e ainda o tema da crítica a Freud, seja como defesa ou acusação; há, ainda a republicação do livro de Masson. Há também crítica a Melanie Klein.

Em termos de cultura, parece ter ênfase o tema do transe e da possessão; aparece a etnomedicina, assim como discussões em termos de arte e literatura. Apontam-se personagens como "a bruxa", Drácula, Dostoievski.

Quanto aos personagens clássicos da psicanálise, Dora surge com uma freqüência apenas menor que o próprio Freud como personagem. Aparecem também, com muita freqüência, Emmy e Anna O.. Há um aparecimento surpreendente de Elisabeth, outro de Cecilie e outro de Lucy. No ano de 2001, a revista Junguiana *Journal of Analytical Psychology*, sediada na Grã-Bretanha, publicou diversos textos sobre Sabina Spielrein e suas relações com Jung, que foi seu analista e com quem teve conturbadas relações amorosas. Trata-se de uma personagem psicanalítica da época em que Jung pratica a psicanálise, ainda incluído no grupo de Freud..

Aparecem também teorias que merecem ser nomeadas. Há alguns textos kleinianos; os artigos claramente lacanianos surgem com muita freqüência, principalmente na discussão de gênero, como foi comentado; e aparecem teorias ou enfoques teóricos, digamos, novos, como a sedução generalizada, de J. Laplanche e a psicopatologia fundamental, iniciada por P. Fedida. É surpreendente o reaparecimento, com ares de modernidade, das idéias de Fairbairn, nascidas nos anos 40, em proximidade com o grupo kleiniano.

Vejamos um pouco dos artigos.

Comecemos com o tema gênero.

Um texto que chama a atenção, embora tenha um resumo muito curto, é de origem brasileira e tem por autora Ângela Moreira Utchitel. Intitula-se "A histérica e suas controvertidas relações com o campo do feminino" (2000). A autora busca discutir, de maneira lacaniana, as relações da histérica com os papéis masculino e feminino. Conclui que a histeria e a posição feminina não se correspondem. Isso não é nenhuma novidade quando lembramos dos ditos de Lacan sobre Dora (Seminário 3) e a pergunta da histérica sobre "o que é uma mulher". Contudo, mesmo assim, a associação entre feminino e histeria parece ser quase um dogma desde Freud, desde que ele associou histeria e passividade e neurose obsessiva e atividade.

Outro artigo também de leitura lacaniana que chama a atenção não está numa revista propriamente psicanalítica, mas no *Journal of lesbian studies*, e tem por título "Conversa livre; teoria lésbica, histeria, domínio e a coisa homem/mulher" (Leeks, 2000). Trata-se de crítica a Freud. Utilizando a teoria dos quatro discursos, a autora busca analisar as posições subjetivas na crítica à psicanálise. Segundo a autora, a crítica feminista concentrou-se em criticar o que chama a principal obra narrativa de Freud, que são os relatos sobre os casos de histeria. O próprio Freud, dizem algumas, teria desenvolvido histeria "ao produzir narrativas sobre mulheres e feminilidade". Entretanto, continua, feministas e autoras lésbicas arriscam-se a reproduzir o suposto descuido de continuar a ver a sexualidade em termos de uma bissexualidade feita de componentes masculino e feminino. O que talvez seja preciso, diz a autora, é produzir discursos de perversão —não produzidos por Lacan, diz— em torno do falo e em torno da coisa homem/mulher. De algum modo, portanto, a autora vê no discurso do analista algo muito, digamos, conformista e genital. Pede pela perversão, isto é, pela revolta e pela não aceitação de uma sexualidade restrita a duas categorias anatômicas e sociais.

Dissemos que esse artigo não está em revista psicanalítica. Mas ele é muito revelador do em torno.

A autora falou em narrativa. Vemos que há vários textos sobre a narratividade em Freud, onde o relato psicanalítico é visto como obra de escrita e de ciência. Na verdade, a narratividade guarda em si três assuntos importantes: história da psicanálise, epistemologia da psicanálise e discussão clínica, por vezes. Um exemplo é o artigo de Anne E. Thompson, publicado em 1990 e intitulado "O fim da história de Dora; uma nota de rodapé de Deutsch como narrativa". Examina texto de Hélène Deutsch que relata o caso Dora e propõe questões em torno da validade de relato de casos em geral. Segundo a autora, Deutsch está muito influenciada pelo próprio texto de Freud e por suas relações com ele. Discute também o papel do

acabamento do relato enquanto texto. A partir desses questionamentos gerais, afirma que Deutsch teria excluído a subjetividade de Dora e a possibilidade de interpretações outras além das de Freud.

Um outro exemplo é o de Max Kohn que, em artigo publicado em *Bulletin de psychanalyse* (2000), propõe a identidade narrativa como terceiro elemento entre teoria e prática em psicanálise, um elemento intermediário. Segundo o resumo, a histeria, aí, é vista como uma identidade narrativa.

Do ponto de vista do trauma, há muitos, muitíssimos artigos, que vão desde de crítica a Freud até uma certa retomada da teoria do trauma como causação da histeria. Chama a atenção o artigo de Hikka Huopainen, "A visão de Freud sobre a histeria à luz da pesquisa moderna sobre o trauma" (2002).

O autor expõe a dita primeira teoria das neuroses em Freud até o ponto em que esse último escolhe o abuso sexual pelo pai como causa mais provável dos estados histéricos e, em seguida, abandona essa teoria. Entretanto, diz o autor, pesquisas recentes sobre o trauma teriam "redescoberto" a dissociação por trauma, mas, diferente do recalcamento. Isso levaria a um possível "novo entendimento" de dinâmicas originadas do trauma assim como do tratamento. Não há detalhes, mas, encontramos na bibliografia de Hoapainen textos sobre trauma diversos, tanto psicanalíticos, como os de Joyce MacDougall, de Bollas, como textos psicológicos. Entre os textos citados, há um do próprio Huopainen, em dinamarquês, cuja tradução é "Pedofilia; dissociação patológica e trauma" (2002). Daí podemos inferir que, de algum modo, o trauma de que se fala é aquele mesmo de que falava Freud, sobretudo o abuso sexual. Isso faz-nos, evidentemente, pensar num laço com a temática do feminismo e de temas bastante atuais e polêmicos.

É interessante apontar que o livro de Masson, *The Assault on Truth; Freud and Child Sexual Abuse*, é republicado nessa década (1992) e é citado por Houpainen.

Aí mesmo, a pretexto da temática do trauma, podemos mencionar artigos que buscam relacionar psicanálise e neurociências. Um artigo de Yoram Yovell o permite. Intitula-se "Da histeria ao transtorno de stress pós-traumático; psicanálise e a neurobiologia de lembranças traumáticas" (2000). É interessante, ainda, que essa publicação está em uma revista cujo título é *Neuropsicanálise*.

Segundo esse autor, as lembranças e, principalmente, lembranças traumáticas têm sido, há 100 anos, muito importantes em psicanálise. Contudo, mais recentemente, isso passou a ser objeto de controvérsia. Isso seja na psicologia, psiquiatria e, mesmo na mídia. Por esse mesmo caminho, achados neurobiológicos parecem ir na contracorrente das idéias psicanalíticas. O artigo de Yovell, por sua vez, atém-se a um caso para discutir o que chama de aproximação psicanalítica. A partir daí, concordando com a idéia de importância do trauma na causação da neurose, busca expor como isso poderia ser ilustrado pela função das estruturas de memória no cérebro.

No que diz respeito a uma espécie de nosografia comparada, vemos, ao lado da histeria, rótulos como anorexia nervosa, estados *borderline*, etc. que carregam consigo a idéia de modificações seja nos próprios rótulos ou seja nas patologias. Chama muito a atenção o livro de Júlia Kristeva, publicado em francês, em 1993, e em inglês em 1995 e que tem por título *Nouvelles maladies de l'âme*. Segundo Kristeva, as mudanças sociais teriam enviado um novo tipo de paciente ao divã. Tais mudanças estariam relacionadas com revoltas políticas, mídia e transformações ditas dramáticas na família. É desse modo que os modelos clínicos e teóricos de Freud e Lacan deveriam ser revistos tendo em vista esse novo paciente. O resumo não nos diz de que doenças se trata, entretanto, ao reexaminar Lacan, Freud, Hélène Deutsch e alguns escritores, Kristeva propõe que há algo de criativo nessas enfermidades 16, algo de novo para o espírito, mas que precisa saber-se escutar para saber seus efeitos sobre indivíduos e coletividade. Além disso, o que traz um laço com o feminismo, a autora propõe que as mulheres têm uma contribuição nova e singular para a vida psíquica contemporânea.

Aqui, pois, vemos que o que os artigos escolhidos até aqui, no que diz respeito à última década, discutem a modernidade e pós-modernidade, a nova mulher, os novos pacientes. Evidentemente, nessa década, as mesmas discussões sobre a dinâmica da histeria estão presentes, é o que vimos rapidamente quando enumeramos os temas. Contudo, o que há de novo é justamente isso, o discurso sobre o novo. Desde o começo de nosso levantamento, que é o início do século, nunca o novo esteve tão em pauta como nos anos 90-2000. É como se o final de século —e de milênio— fizesse notar, quase que traumaticamente, que o novo aí está, como que obrigado a isso. Contudo, parece ser também uma retomada, talvez em outro

diapasão, do que ocorreu no outro fim de século, do século XIX, quando Freud abandonou a teoria do trauma de sedução. Aí está ele de volta... A nova mulher e o "novo" analista tem de levá-lo em consideração.

A nosso ver isso é o que de mais forte aparece. E isso ocorre mesmo teoricamente. É o caso da teoria da sedução generalizada de Jean Laplanche que, afastando-se da sedução focal (evento traumático de sedução), propõe a idéia de uma sedução obrigatória para todos os humanos. Isto é, a criança, ao nascer, seria cuidada por pais que "têm" um inconsciente, isto é, conteúdos sexuais enigmáticos. Esses últimos, de algum modo, tomariam a criança como receptor de mensagem sexual. A impossibilidade de elaborar, metabolizar, diz o autor, é o que levaria ao fracasso e à criação do que Freud chamou de um corpo estranho: o inconsciente. Encontramos, em nosso levantamento, alguns artigos conduzidos a partir dessas idéias. Um exemplo é o artigo de Emilce Dio Bleichmar, intitulado "O segredo na constituição da sexualidade feminina; os efeitos do olhar sexual do adulto sobre a subjetividade da menina" (1995)[17].

Ao nosso ver, a teoria da sedução generalizada é uma das construções do presente para o futuro e é desse modo que encerramos nosso texto com o artigo de Bleichmar.

Segundo essa autora, a teoria de Laplanche pode projetar alguma luz sobre as mudanças de objeto de desejo em meninas. Por esse caminho, é possível pensar que a sedução paterna pode criar algo de intersubjetivo com significado sexual, através do olhar. Esse último acabaria por fundar justamente um espaço intersubjetivo, secreto e silencioso, no qual o intercâmbio não vai além do olhar. O olhar sexual, então, instala na mente da menina significado ligado a seu corpo —mesmo vestido, ele, o corpo, pode provocar um olhar que o desnuda. Daí tem-se que a provocação tem como efeito a constituição do conflito público *versus* privado, exibicionismo versus voyeurismo. A histeria pode ser aí vista como um efeito extremo, um efeito extremo de sedução. É desse modo também, por essas operações intersubjetivas que se constitui a sexualidade da mulher e é também por isso que se lhe atribui sobretudo a provocação (*provocativeness*).

Finalmente, enumeramos rapidamente alguns —nem todos— movimentos, que pudemos apontar através dos tempos examinados:

Da explicação da histeria pelo edipiano (e fixações fálico-genitais) a explicações baseadas em processos bem mais primitivos (fixações orais, ansiedades primitivas, relações objetais precoces, ansiedade de catástrofe, etc.);

Comparações e aproximações da histeria com patologias diferentes em diferentes épocas, até a idéia de novas patologias e de novo paciente;

Aparecimento com mais freqüência, em épocas mais recentes, de teorias explicativas diferentes da Psicologia do Ego, tais como teorias do sujeito (lacanianas), psicanálise das relações objetais, teoria da sedução generalizada;

Aproximação da discussão psicanalítica com temáticas mais "modernas" e "militantes", sobretudo ligadas ao feminismo (o feminino, o lésbico, o abuso infantil, etc.);

Do afastamento à reaproximação do discurso fundador de S. Freud; por vezes da própria figura de Freud;

Aumento significativo de textos de história da psicanálise, sobretudo no que concerne à atividade de Freud, mostrando uma certa formação da identidade psicanalítica. Talvez o próprio Freud esteja se tornando uma figura mítica de identificação;

Aparecimento regular de outras personagens — reinterpretadas ou não— como Anna O., Dora, Emmy, Emma, Elisabeth, Sabina Spielrein. Etc.

**Notas**

2. Também de Reich, vai ser muito citado, pelos autores, o livro "Análise do caráter", cuja edição é de 1933.

3 Há de notável nesse artigo saber que foi produzido no Japão, embora o título esteja em alemão.

4. Em 1931, temos, no Brasil, médicos que se destacaram como higienistas e que produziram textos como: "A pesquisa do inconsciente e sua significação médica e científica", publicado no *Arquivo brasileiro de higiene mental* (Porto Alegre, v. 4, n.1, p. 62-63, jan-fev, 1931). Nesse mesmo ano, Durval Marcondes e J. Barbosa Correia publicam uma tradução de *Cinco lições de psicanálise, de Freud*. O livro de Elisabete Mokrejs (1993) traz uma bibliografia datada bastante interessante nesse sentido. Chama a atenção também o capítulo de livro, de Ocimar Dacome, psicólogo da Universidade Estadual de Maringá, intitulado " Higienismo e Psicanálise" (2003)

5. Alexander é considerado o fundador da escola de Chicago e parece inspirar-se em Ferenczi (Roudinesco e Plon, 1998).

6. Ver http://www.psychosomaticmedicine.org

7. Dizemos que é relativamente novo porque a idéia vem principalmente de Reich. Trata-se de enfatizar não o sintoma, mas o caráter que estaria subjacente a todos os sintomas, no caso, histéricos. Para Reich —e a referência é *Análise do caráter*, de 1933,— o objetivo psicoterapêutico não diz respeito propriamente ao sintoma, mas à mudanças no caráter a eles associado.

8. O resumo não nos permite saber como essa divisão é feita e descrita.

9 . Ellenberger publica um enorme volume cujo título é bem sugestivo: *The discovery of the unconscious, the history and evolution of dynamic psychiatry*.

10. Sabe-se que Khan foi analisando de Winnicott (Roudinesco e Plon, 1998).

11. Jacques André (1999: 7) informa que a expressão *borderline* surge em 1945 com Adolf Stern. A expressão justa era *borderline neurosis*.

12. Veja-se a seguinte tabela. Trata-se da distribuição por período de nosso levantamento. Veja-se que na década de 80 há um número de textos que perfaz quase todas as décadas anteriores somadas. Veja-se, ainda, como a década de 90 mantém o mesmo número da de 80 e como os anos 2000 apontam para a possibilidade de produzir muito mais que as décadas anteriores.

| Período | Número de referências |
|---|---|
| 1910-1922 | 15 |
| 1922-1930 | 33 |
| 1930-1940 | 70 |
| 1940-1950 | 46 |
| 1950-1960 | 31 |
| 1960-1970 | 57 |
| 1970-1980 | 57 |
| 1980-1990 | 248 |
| 1990-2000 | 240 |
| 2000-2002 | 51 |
| Total | 848 |

13 . Apenas como curiosidade, a relação entre epilepsia e histeria podemos situá-la muito tempo antes de Charcot. A distancia temporal é grande e situa-se na época de Hipócrates (séc. V a.C.), pois na sua classificação dos males, curiosamente o denominado "mal de Héracles" ou epilepsia, consta, não no capítulo do "Mal sagrado", mas no de "doenças das mulheres", porém, distingue o "mal de Héracles" daquele da "sufocação uterina" (Neyraut-Sutterman, 1997).

14 . A esse respeito, nessa década, há um único artigo de Hans H. Studt: Schizoide versus hysterische Persoenlichkeitsstruktur. Teil II: Sozialverhalten und krankungssituation. / Schizoid versus hysterical personality structure: II. Social behavioral and triggering situation (1986)

15. Vai se ver adiante, no que diz respeito a dois artigos da década seguinte, o caso de Dora sendo tratado não mais ou não simplesmente como um caso de histeria, mas como um problema de psicopatologia da adolescência.

16 . É interessante remeter o leitor a Freud que, em *Neurose de transferência: uma síntese* (Manuscrito recém-descoberto, 1915?/1987), se refere ao surgimento da angústia como uma forma criativa do aparelho psíquico para a sobrevivência frente às catástrofes. Dentro desse raciocínio, Freud supõe que no decorrer de uma psicopatologia do desenvolvimento da humanidade, também formas criativas seriam desenvolvidas com a mesma finalidade defensiva, tais como a histeria de angústia, seguida da histeria de conversão, logo a neurose obsessiva, demência precoce, segue a paranóia e, finalmente a melancolia-mania. Kristeva, contudo, não está falando apenas da criatividade da defesa, mas de uma criatividade artística e social do espírito humano.

17 . Este artigo foi produzido para o Colóquio Internacional Novos Fundamentos para a Psicanálise de 1992, ocorrido em Montreal, Canadá).

18. A. N. = Accession Number da American Psychology Association (APA). Todos foram obtidos pela base eletrônica intitulada "Psyc-Info".

**Referências**

Ajuriaguerra, J. Le problème de l'hysterie. *Encéphale* . França, n. 40, p. 50-87, 1951. [AN:18 1952-02345-001]

Alexander, Franz. Psychoanalysis and medicine. *Mental Hygiene*, EUA, n. 16, p. 63-84, 1932. [AN: 1933-02836-001]

_____. The medical value of psychoanalysis. *Psychoanalytic-Quarterly* . EUA, n. 5, p. 548-559, 1936. [AN: 1937-01756-001].

_____. Psychological aspects of medicine. *Advances*. EUA, primav; v. 1, n. 2, p. 53-60, 1984. [AN: 1987-32277-001].

Abraham, Karl. Diferencias psicosexuales entre histeria y demencia precoz. *Revista de Psicoanalisis*. Argentina, n. 4, p. 351-364, 1946. [AN: 1951-0047 7-001].

ANDRÉ, Jaques. et al. *Les états limites.* Paris, PUF : 1999.

Biran, S. e Wertheimer, D.. Supplementary remarks on post-traumatic reaction. *Zeitschrift fuer Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse*. Alemania, v.21, n. 2, p. 179-181, abr-jun, 1975. [AN: 1979-33768-001].

Bleger, Jose. Hysterical conversion and hipocondría. *Revista Uruguaya de Psicoanalisis*. Uruguay, n. 59, p. 33-44, set, 1979. [AN: 1981-05500-001].

BLEICHMAR, S. Novas patologias há um século de fundação da psicanálise? In: Slavutzky, Abrão et al. (org.) *História, clínica, e perspectivas nos cem anos da psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996

BOLLAS, C. *Hysteria*. Trad. M. Seincman. São Paulo, Escuta:1999.

BleichmaR, E. D., The secret in the constitution of female sexuality; The effects of the adult's sexual look upon the subjectivity of the girl. *Journal of Clinical Psychoanalysis.* EUA, v. 4, n. 3, p. 331-342, 1995. [AN: 1996-08099-001].

Bonnafe-Villechenoux, M. Fantasme de bisexualite, hysterie motrice et processus de symbolisation. *Revue Francaise de Psychanalyse*. França, v. 53, n. 6, p. 1813-1821, nov-dez, 1989. [AN: 1991-77595-001].

BOSSELMAN, B. The role of transference in the treatment of a patient with conversion hysteria. *Psychosomatic Medicine.* EUA, n. 8, p. 347-352, 1946. [AN: 1947-00118-001].

Bourdier, P. La cephalée de l'enfant ou contribution a l'étude des états pré-morbides de l'enfance. *Revue-Francaise-de-Psychanalyse*. França, v. 26, n. 6, p. 633-654, 1962. [AN: 1991-77595-001].

Brousseau, K. The Effect of Suggestion on a Case of Traumatic Hysteria. *Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology*. EUA, n. 17, p. 346-349, 1923. [AN: 1926-06892-001].

Brueel O. Zum Elektrakomplex. *Zeitschrift fuer Psychosomatische Medizin Und Psychoanalyse*. Alemania, n. 5, p. 13-23, 1959. [AN: 1959-10693-001].

Chertok, L. Freud in Paris: A crucial stage. *International Journal of Psycho Analysis*. Inglaterra, v. 51, n. 4, p. 511-520, 1970. [AN: 1971-21399-001].

_____. Freud in Paris (1885-86): A psychobiographic study. *Psyche: Zeitschrift fuer Psychoanalyse und ihre Anwendungen*. Alemani, v. 27, n. 5, p. 431-448, May, 1973. [AN: 1975-22136-001].

DACOME, O. A. "Higienismo e Psicanálise" IN BOARINI, M.L.(org.). *Higiene e raça como projetos*. Maringá: EDUEM, 2003.

Easser, B., & Lesser, S. Hysterical personality: A reevaluation. *Psychoanalytic Quarterly*. EUA, n. 34, p. 390-405, 1965.

Ellenberger, H. *The dis covery of the unconscious, the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic books, 1970. [AN: 1991-77595-001].

EMERSON, L E. A psychoanalytic study of a severe case of hysteria. *Journal-of-Abnormal-Psychology*. EUA, n.. 8, p.180-207, mai, 1913. [AN: 1926-00912-001].

Feigenbaum, D. Psychoanalytic diagnosis in a case of gamophobia. *Psychoanalytic-Review*. EUA, n. 17, p. 331-341, 1930. [AN: 1931-00261-001].

FREUD, S. The origin and development of psychoanalysis. *American Journal of Psychology*. EUA, v. 21, n. 2, p.181-218, Apr, 1910. [AN: 1926-00440-001].

_____. Fragment d'une analyse d'hystérie. *Revue Française de Psychanalyse*. França, n. 2, p. 1-112, 1928. [AN: 1931-00265-001] .

_____ (1895). Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de "neurosis de angustia". *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.

Huopainen H. Freud's view of hysteria in light of modern trauma research. *Scandinavian Psychoanalytic Review.* Escandinávia, v. 25, n. 2, p. 92-107, 2002. [AN: 2003-04333-004].

_____. Pedofilia - patologista dissosiaatiota ja traumaa. (Pedophilia: pathological dissociation and trauma. In Haaramo, S.& Palonen, K. (Eds.), *Trauman monet kasvot* (The Many Faces of Trauma). Therapeiasaation julkaisuja. Pieksamaki: RT-Print, 2002. [AN: 2003-04333-004].

JEANNEAU, A. L´hystérie. Unité et diversité. *Revue Française de Psychanalyse.* França, n. XLIX, p. 107-325, jan-fev, 1985.

Johnston, Mcclain Features of orality in an hysterical character. *Psychoanalytic review*. EUA, v. 50, n. 4, p.133-151, 1963. [AN: 1965-02228-001].

Jones, L. Traitement d'une hysterie d'angoisse. *Revue Francaise de Psychanalyse*. França, n. 18, p. 215-243, 1954. [AN: 1955-06061-001].

Khan, M. M. e Hons B. A. Grudge and the hysteric. *International journal of psychoanalytic psychotherapy*. EUA, n. 4, p. 349-357, 1975. [AN: 1976-24190-001].

Kohn, M. L'identite narrative de la psychanalyse. *Bulletin-de-Psychologie*. Paris, v. 53, n. 4, p. 448:481, jul-ago, 2000. [AN: 2000-00614-003].

Kristeva, J. *Les Nouvelles maladies de l'ame* . Paris : Artheme Fayard, 1993.

Lacan, J. *Seminário 3*; as psicoses. 2ª ed.. Trad. Aluisio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

Laplanche, J. Drive, anguish, society, from the subjective point: Should analysis be taught at the University? *Bulletin de Psychologie*. França, v. 25, n. 10-11, p. 599-624, 1971-72. [AN: 1973-29010-001].

_____. Panel on hysteria today. *International journal of psycho-analysis*. EUA, n. 55 , p. 459-469, 1974.

Leeks, W. Loose talk; lesbian theory, hysteria, mastery, and the man/woman thing. *Journal of lesbian studies*. EUA, v. 4, n. 2, p. 95-114, 2000. [AN: 2001-16394-004].

Lerner, H. G. *Women in Therapy*. Topeka, KS, E. U.: Harper & Row, 1988. [AN: 1988-97201-000].

Lewin, K. Dora revisited. *Psychoanalytic Review*. EUA, v. 60, n. 4, p. 519-532, inv, 1973-74. [AN: 1974-23199-001].

Liendo, A. F. M. Histerias, narcisismos, psicosis. *Revista de Psicoanalisis*. Argentina, v. 43, n. 5, p. 1113-1119, sep-out, 1986.

Lindner, R. M. Hypnoanalysis in a case of hysterical somnambulism. *Psychoanalytic Review.* EUA, n. 32, p. 325-339, 1945. [AN: 1945-03345-001].

Lombard P. Mais qui suis-je donc? *Revue Francaise de Psychanalyse*. França, v. 49, n. 1, p. 416-420, jan-fev, 1985.

Marin, C. e Carron, R. Évolution historique du concept de somatisation. *Évolution Psychiatrique.* Suiça, n. 67, p. 506-515, 2002..

Marmor, J. Orality in the hysterical personality. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, EUA, n.1, p. 656-671, 1953.

Masson, J. M. *The assault on truth*; Freud's suppression of the seduction theory. New York: NY, E. U.: Penguin, 1985 (reeditado em 1992). Trad. brasileira: *Atentado à verdade*; a supressão da teoria da sedução por Freud. Trad. A. M. Sarda e H. G. Barbosa. São Paulo: José Olímpio, 1984.

Marui, K. Psychoanalytische Studie ueber einen Fall hysterischer Amaurose. [A psychoanalytic study of a case of hysterical amaurosis]. *Arbeiten aus dem Psychiatrischen Institut der Kaiserlich.* Japão, 1933. [AN: 1933-00975-001].

Mayer, H. Puntualizaciones sobre la histeria femenina. *Revista de psicoanálisis.* Argentina, v. 43, n. 5, p. 1037-1046, sep-out, 1986. [AN: 1988-72294-001].

Meissner, W. W. Studies on hysteria: Dora. *International Journal of Psychoanalytic Psychotherapy*. EUA, n. 10, p. 567-598, 1984-1985. [AN: 1986-04332-001].

Mokrejs, E. *A psicanálise no Brasil; as origens do pensamento psicanalítico.* Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

Morrant, J. C. In defence of Sigmund Freud against Masson's charge of cowardice. *Canadian Journal of Psychiatry*. Canadá, v. 30, n. 6, p. 395-399, out, 1985.

MOSCONE, R. O. La histérica, Una antifeminista? *Revista de Psicoanalisis*. Argentina, v. 43, n. 5, p.1007-1022, sep-out, 1986. [AN: 1988-72292-001].

_____. El histérico: Un retrato. (Signado por la culpa y el fracaso. Un drama ético). *Revista de Psicoanalisis*. Argentina, v. 45, n. 3, p. 591-613, mai-jun, 1988. [AN: 1989-71728-001].

Muslin, H. e Muslin, G. Transference in the Dora case. *Journal of the American Psychoanalytic Association*.; EUA, v. 26(2): 311-330, 1978. [AN: 1981-02358-001].

Needles, W. Stigmata occurring in the course of psychoanalysis. *Psychoanalytic Quartely*. EUA, n. 12, p. 23-39, 1943. [AN: 1943-01608-001].

NEYRAUT-SUTTERMAN, M.T. Héraclès, héraut de l´épilepsie, un héros tout en actes. In CLANCIER e ATHANASSIOU-POPESCO (org). *Mythes et Psychanalyse*. Paris, Arnaud Dupin & Serge Perrot Éditeurs, 1997.

Parcheminey, G. La problematique du psycho-somatisme. *Revue Francaise de Psychanalyse*. França, n. 12, p. 233-249,1948.

Perrier, F. Phobies et hysterie d'angoisse. *Psychanalyse*. França, n. 2, p. 165-195, 1956. [AN: 1960-01830-001].

Pfister, O. *Religiositaet und Hysterie*. Oxford, U. K.: Int. Psychoanal. Verl. 1928, 151 p. [AN: 1929-01612-000]

Putnam, J. J. Recent experiences in the study and treatment of hysteria at the Massachusetts General Hospital, with remarks on Freud's method of treatment by "Psycho-analysis". *Journal of Abnormal Psychology*. EUA, n. 1, p. 26-41, abr., 1906-1907. [AN: 1926-00765-001].

Reich, W. A hysterical psychosis in statu nascendi. *International Journal of Psycho-Analysis*. Inglaterra, n. 8, p. 159-173, 1927. [AN: 1927-02191-001].

Rogow, A. A further footnote to Freud's "Fragment of an analysis of a case of hysteria". *Journal of the American Psychoanalytic Association*. EUA, v. 26, n. 2, p. 331-356, 1978. [AN: 1981-02364-001].

Rolla, E. H. Sobre histeria, caracteres histéricos, psicosis histérica. *Revista de Psicoanalisis.* Argentina, v. 43, n. 5, p. 965-992 , set-out, 1986,. [AN: 1988-72290-001].

ROUDINESCO, E. e PLON, M. *Dicionário de Psicanálise.* Trad. V. Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ROUX**,** M. L. On fait un enfant. *Revue Francaise de Psychanalyse*. França, v. 49, n.2, p. 867-869, mar-abr, 1986.

Schlessinger, N. et al. The scientific style of Breuer and Freud in the origins of psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. EUA, v. 15, n. 2, p. 404-422, 1967;. [AN: 1967-16757-001].

Semmler, K. Sexualization in the family dynamics and its significance for the etiology of borderline hysteria. *Dynamische psychiatrie*. Alemanha, v. 10, n. 4, p. 264-274, 1977. [AN: 1980-01141-001].

Sperling, M. Conversion hysteria and conversion symptoms. *Journal of the American psychoanalytical association*. EUA, v. 21 , n. 4, p. 745-771, 1973. [AN: 1974-21559-001].

Studt, H. H. Schizoide versus hysterische Persoenlichkeitsstruktur. Teil II: Sozialverhalten und krankungssituation. *Zeitschrift fuer Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse*. Alemanha, v. 32, n. 4, p. 361-370, 1986. [AN : 1987-15803-001].

TELLENBACH, H. *L'image du père dans le mythe et l'histoire I.* Trad. J. Amiler e D. Macher. Paris : PUF, 1983.

Thompson, A. E. The ending to Dora's story: Deutsch's footnote as narrative. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*. EUA, v.13, n. 4, p. 509-534, 1990. [AN: 1991-11445-001].

Travell, J. e Bigelow, N. Role of somatic trigger areas in the patterns of hysteria. *Psychosomatic Medicine.* EUA, n. 9, p. 353-363, 1947.

Trillat, E. Hysteria. *Évolution Psychiatrique*. França, v. 35, n. 2, p. 353-364, abr, 1970.

UNGER, W. *Differentialdiagnose der Psychoneurosen, funktionellen Neurosen und Erschoepfungszustande.* Oxford, U. K.: Steinkopff, 1927. [AN: 1928-03211-000].

Utchitel, A. M. A histérica e suas controvertidas relações com o campo do feminino. *Cadernos de Psicanálise*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 19, p. 149-159, 2000 .

Verbeek E. Compulsion hysteria. *Acta psychiatrica Belgica*. Bélgica, v. 75, n. 2, p. 109, mar, 1975. [AN: 1980-28218-001].

VERNANT, J. P. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris : La Découverte, 1992.

Wolberg, L.R. A mechanism of hysteria elucidated during hypnoanalysis. *Psychoanalytic Quartely.* EUA, v. 14, p. 528-534, 1945. [AN: 1946-01554-001].

Yovell, Y. From hysteria to posttraumatic stress disorder; Psychoanalysis and the neurobiology of traumatic memories. *Neuropsychoanalysis*. EUA, v. 2, n. 2, p. 171-181, 2000. [AN: 2001-01121-010].

Zetzel, E. R. The so called good hysteric. *International journal of psychoanalysis*. Inglaterr a, v. 49, n. 2-3, p. 256-260, 1968. [AN: 1998-04860-004].

# Corpo fantástico
# O olhar no palco da histeria

**Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares**

*A Princesa adormecida,*
*Se espera, dormindo espera.*
*Sonha em morte a sua vida,*
*E orna-lhe a fronte esquecida,*
*Verde, uma grinalda de hera*

*(...)E, inda tonto do que houvera,*
*À cabeça, em maresia,*
*Ergue a mão, e encontra hera,*
*E vê que ele mesmo era*
*A Princesa que dormia.*

Fernando Pessoa, *Eros e Psique*

Discutindo a noção de corpo em psicanálise, a primeira questão que me vem é: que corpo se dá a ver na psicanálise? Freud, nos primórdios, privilegiou as jovens histéricas da Viena *fin-de-siècle*, e mesmo com o passar do tempo e com os avanços teóricos, parece-nos que a histeria preserva-se como a estrutura fundamental da psicanálise. Nos shows das histéricas do mestre Charcot e sua clinica *visuel*, é despertado o interesse por essas hipnotizadas / hipnotizantes. Foi a histeria que ensinou a Freud sobre, o inconsciente, o recalcamento, a transferência e o fantasiar. É, a propósito, através desse fantasiar que talvez podemos responder a nossa pergunta: (Que corpo se dá a ver?) numa investigação etimológica chegamos a *Phantós*, verbo grego que denota "fazer visível".

Certamente há no título desse trabalho uma provocação, *Corpo fantástico* nos remete à idéia da perfeição buscada nos comtemplados corpos das jovens moças, o que de modo algum circunscreve somente a longínqua Viena de Freud ou a Paris de Charcot. Mas é justamente a partir dessas mulheres que chegamos a saber que este corpo que nunca será *per-feito*, uma vez que é o denunciador da falta por excelência, é *feito* de significantes. Esse corpo se *dá a ver* através duma escritura do olhar, mas esse olhar diferencia-se ou até prescinde da visão, esse olhar nos vem antes pelo discurso, pela escuta. Aludo, aqui, a esquize entre o olho e o olhar sobre a qual Lacan discorre em seu 11o seminário.

O olhar é algo que Lacan privilegia como fundador da subjetividade, como objeto causa do desejo. É anterior ao sujeito, começa a operar antes de sua constituição, desde o *estádio do espelho*. Mas, antes de falarmos do espelho e do especularizável, cabe esclarecermos essa cisão fundamental: entre o ver (o olho) e o olhar. Diz Nasio, "Ver é sempre esperar aquilo que se vai ver; não há surpresa no ver, por que se trata de algo que se relaciona com o reconhecimento, e assim, nunca há surpresa" (NASIO, 1992 p.18). Já o olhar, é algo da ordem do que surpreende o sujeito. A visão é o *locus* onde o olhar irrompe, surge como uma centelha fascinante e atordoante. Nesse contexto, o que vemos não é a coisa em si. "E quem vê não somos nós, não são os olhos do corpo, quem vê é o eu" (idem).

A dimensão escópica tem seus primeiros traços cingidos pelo fantasma através do *estádio do espelho*. Caberia aqui evocar a célebre definição apresentada no escrito de 1949: Tratar-se-ia, este estádio, de um "drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, os fantasmas que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma que chamaremos de ortopédica." (LACAN, 1949 p.100)

A formação do eu teria, nessa vivência de uma distinção totalizadora, através de um outro – seja de outro corpo ou da própria imagem no espelho – uma cisão entre um *Innenwelt* (mundo interno) e um *Umwelt* (ambiente / mundo-ao-redor). Porém, tão fantasmático quanto a imagem de um corpo esfacelado, também o é a de uma "totalidade ortopédica". Há um caráter de precipitação na formação do eu imaginário, algo que resta como impossível, como real, algo da dimensão do objeto *a*. Se uma imagem da unidade se forma, esta jamais poderá ser apreendida. Se o eu crê ver sua imagem refletida, este não pode ver-se

vendo, não pode ver o olhar – eis a dimensão fantasmática: *ver-se vendo*, dai a invasão do simbólico no imaginário, ou da linguagem no visual.

Tal processo é o que vemos na escritura da histeria ou na escrita que os ficcionistas fazem onde o sujeito-escritor se denuncia ao descrever a musa na idealizada personagem, tal qual nos revela o poeta no extrato que nos serve de epígrafe. Não à toa, a formalização que Lacan dá ao conceito de fantasma possuí a seguinte apresentação: $ <> *a*

Donde $ está para o sujeito barrado ( S/ ), ou clivado, *a* está para este objeto inapreensível, suposto obturador da falta, e <>, símbolo da punção, estaria para as possíveis articulações-corte entre os elementos. A fantasia – ao menos a entendida como enredo subjetivo - é o que aludia de início como o que estaria, tanto em Freud quanto em Schnitzler, na gênese dos sonhos, delírio, devaneios etc. Freud fala de fantasias originárias, *Urphantasien* como, por exemplo, a novela familiar. Estas seriam as formações advindas da cena primária, *Urzsene,* da sedução e da castração. A castração, motor do reprimido, se daria pela visão do corpo materno em relação a um terceiro: o falo. Tendo a mãe como espelho, a criança formará, daí, seu primeiro contato com a castração. O menino supõe que o pai lhe retirou (da mãe) o pênis, sendo doravante o seu o ameaçado, já a menina suporia o seu pênis, tal qual o da mãe, já retirado, supõe-se em falta.

Qual o sentido de todo este resgate teórico-imaginário? Trata-se de perceber que o corpo se forma a partir do especular, o que já é lugar comum, mas que este especular não é um especular da visão e sim um especular do olhar com as conseqüências fantasmáticas que isso envolve. O verdadeiro problema não é o do que é visto e sim o que é, surpreendentemente, não apresentado, mostrado enquanto ausente.

O corpo ortopédico e apressadamente dado como inteiro não tarda a nos confrontar com essa mentira de pernas curtas ou longas. Como bem coloca Quinet (2002, p.232) "Em sua manobra de sedução, a histérica joga com um olhar como num jogo de esconde-esconde provocando o olho do outro que procura ver o que ela não tem." Seu corpo, funciona como um palco do gozo do olhar no qual a fantasia lhe serve de roteiro para uma *mise-en-scéne* paradigmática. E por falarmos em cena, palco, encenação, novela familiar, cabe aqui, para finalizar, evocarmos uma das mais contundentes frases do dramaturgo Schnitzler (apud SCHEIBLE, 1976), escritor da histeria: "Toda nossa ação sobre a terra é um *Spiel"*, significante que como o inglês *play* denota: *peça, encenação*, mas também, *jogo, brincadeira*. O Olhar nos põe numa incerteza sobre a nossa função de espectadores, quando nos surpreende como atores, nos põe no jogo do acaso da *tiqué*, nos faz joguetes, do Outro no palco da vida. É o que suscitam as vedetes (de vedere) nos voyeurs.

**Referências**

LACAN, Jacques (1949/1995) – O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu, in Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, Jacques (1964/1999) – O Seminário – Livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

NASIO, Juan-David (1992) – O Olhar em Psicanálise, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

QUINET, Antonio (2002) – Um Olhar a mais – Olhar e ser visto na Psicanálise, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SCHEIBLE, Hartmut (1976) - Arthur Schnitzler, Hamburgo: Rohwohlt.

# ¿Nada que perder?

## Claudio Calomiti

Borges, con la insoportable claridad que lo caracteriza nos dice en un poema titulado "*Posesión del ayer*" lo siguiente:

*Sé que he perdido tantas cosas que no podría contarlas y que esas perdiciones, ahora, son lo que es mío. Sé que he perdido el amarillo y el negro y pienso en esos imposibles colores como no piensan los que ven. Mi padre ha muerto y está siempre a mi lado. Cuando quiero escandir versos de Swinburne, lo hago, me dicen, con su voz. Sólo el que ha muerto es nuestro, sólo es nuestro lo que perdimos. Ilión fue, pero Ilión perdura en el hexámetro que la plañe. Israel fue cuando era una antigua nostalgia. Todo poema, con el tiempo, es una elegía. Nuestras son las mujeres que nos dejaron, ya no sujetos a la víspera, que es zozobra, y a las alarmas y terrores de la esperanza. No hay otros paraísos que los paraísos perdidos.*

Marcelo tiene 20 años y cuando ingresa a la institución es bautizado, debido a su aspecto físico "El Toba". Es de baja estatura, pelo negro, tés morena y se desplaza como un simio.

Una de sus primeras acciones, con la cual se ganó la antipatía y distancia de muchos fue la de introducirse la mano en la parte trasera del calzoncillo para luego desparramar caca por el aire y las paredes. En la institución circula la versión de que fue criado entre animales.

De su madre se sabe que es soltera, empleada doméstica de una casa de campo del sur argentino y nada más, y que por intermedio de un familiar que vive en Buenos Aires se tramita la internación.

Marcelo me mira azarosamente de la misma manera que a cualquier objeto. No responde a su nombre y esporádicamente emite un sonido similar al del cerdo. No busca comunicarse ni desea hacerse entender. Es indiferente a todo, excepto a una mancha que hay en una pared de la sala y que ocasionalmente la mira de forma distinta, es decir, se detiene en ella 3 segundos, cosa que no ocurría con nada. Hablo en este caso de mirada y no de vista pues hay una detención o intencionalidad en algo sobre lo que luego volverá. Con el resto es simplemente un paseo de la vista.

Come cuando le acercan algún alimento, de lo contrario ingiere cualquier objeto que por su tamaño pueda introducirse en la boca y que por su textura permita ser mordido e ingerido.

Debido a su torpeza motriz es víctima de algunos accidentes que a cualquiera le significarían un profundo dolor, sin embargo el se muestra inmutable a ellos, inclusive al fuego.

Si el "llamado" está por debajo del lenguaje, como se observa en el animal doméstico quién atrae la atención cuando algo le falta (por ejemplo, el alimento), estar con Marcelo daba la sensación de estar frente a un animalito salvaje. El único rasgo que lo asemejaba a lo humano era una sonrisa inmotivada que en ocasiones se le dibujaba en la cara.

Hablemos de la transferencia. Cuando me lo derivan para su tratamiento acepto con agrado, con temor, con asquito, con dudas, con la sensación de estar internándome en un campo yermo, con un bagaje teórico que no me orientaba, con la tentación de salir corriendo, con el estímulo de un desafío y con mil interrogantes y uno en especial que articuló el inicio del tratamiento: ¿es suficiente el deseo del analista para iniciar un tratamiento? La primera respuesta fue: no sé si suficiente, pero sí necesario.

La realidad para Marcelo era uniforme, indiferente y yo formaba parte de esa realidad, donde mi presencia o ausencia no alteraba el paisaje.

Me senté en el piso, lugar donde transcurría la mayor parte del día, lo miré y le dije: hola, sabiendo que la respuesta sería la misma que la de la pared donde estaba apoyado. Aquel "hola" fue un acto inaugural necesario. Fue un aceptarlo en tratamiento aunque él no lo supiera.

¿Y ahora qué? descartado estaba él: buenas tardes, cual es el motivo de su consulta o mirarle a los ojos esperando que diga algo o el ¿a qué te gustaría jugar?

Entonces desparramé diferentes objetos en el piso: los más blandos los llevaba a la boca, los mordía y si podía se los tragaba. Los más duros también los mordía y los tiraba lejos. Yo repetía la operación (mostrarle objetos) con la esperanza de descubrir algún interés particular por alguno de ellos, pero NADA. Me agarraba de la ropa de la misma manera que a cualquier objeto. Con papel de diario armaba bollos y se los tiraba a la cara con la intención de provocarlo pero, NADA. Le quitaba una zapatilla y la tiraba a la otra punta de la sala, a veces la abandonaba y otras la tomaba y la mordía. Traía un recipiente con agua para salpicarlo y NADA. Desparramaba el agua o se la tragaba del recipiente o del piso. En medio de este despliegue le hablaba y a veces le cantaba persiguiendo alguna reacción pero también para darme ánimo.

Le mostré fotos, algunas de las cuales rompió, otras mordió y otras volaron por la ventana. Lo tapaba con una sábana y a veces él se la quitaba y a veces no. Ocurría lo mismo cuando el que se tapaba era yo. Me quedaba sentado frente a él en silencio, inmóvil y NADA.

Cubría con mi cuerpo la mancha de la pared a la que le había prestado cierta atención y NADA. Le desata sus cordones y los ataba a los míos. Escuchábamos música, bailaba delante suyo, emitía algunos gritos, imitaba sus sonidos, sus movimientos, le dibujé el contorno de su mano sobre una hoja, a la plastilina le di forma de caca y la tiré contra las paredes, incorporé diferentes espejos, intercalando entre estas actuaciones alguna inteligente interpretación sacada de la galera.

Entonces recordé a Borges diciéndonos que somos lo que perdimos.

Al cabo de varios meses de tratamiento concluí: inexistencia de palabras y de lenguaje, como así también de algo que asemeje un llamado, momento en que el sujeto establece relaciones de dependencia y de la alienación como operación fundante del sujeto con el Otro. Habitaba un espacio al margen de lo simbólico donde imaginario y real aparecían como equivalentes. Nada daba cuenta allí de un sujeto por advenir.

Entendemos a la intervención del analista como un ordenador del goce y del deseo. Marcelo nos mostraba puro goce. Goce mortífero. Lugar de objeto petrificado que no permite metaforización alguna. Si el juego es el escenario en que el niño se apropia de los significantes que lo marcaron nada daba cuenta allí de ninguna marca, pues nada adquiría el aspecto de juego. Si el mecanismo de expulsión primordial fracasó y como consecuencia de esto se instala la imposibilidad de la emergencia de lo Real, por ende inexistencia de sujeto, nos encontraríamos frente a un caso de autismo, pues no hay emergencia del sujeto sin la expulsión instituyente. En cambio, si lo que ocurrió fue que quedó forcluido el Significante del Nombre del padre, nos estamos refiriendo a una psicosis. Posiblemente, con lo ocurrido posteriormente, podamos orientarnos hacia alguna posición

Transitando por la dirección de la institución escucho que la madre de Marcelo envió una carta, me la entregan y en ella leo lo siguiente: les envío los bolsones de pañales que me pidieron como así también la medicación correspondiente. Firma.

Eran 2 líneas y no estaban dirigidas a Marcelo. Me llevo la carta, me siento a su lado, bien cerca y le digo que llegó una carta de su mamá y que quería leérsela.

Empiezo: Querido Marcelo, ¿como estas? espero que bien. Por acá hace mucho frío, pero yo estoy muy bien. Te mando un beso. Tu mamá.

Marcelo me aprieta el brazo como si tuviera una garra y se le cae una lágrima.

Obviar lo conmovedor que resultó aquel momento significaría soslayar que allí hubo un movimiento subjetivo que como se sabe en pacientes con estas características, conmueve.

Marcelo. R mostraba alguna pérdida que lo acercaba a lo humano. Tímidamente me buscaba con la mirada y algo del juego comenzó a instalarse. Ya no mordía todas las pelotas o las lanzaba por la ventana sino que algunas me las devolvía e incluso esbozando una sonrisa motivada.

Cuando me paraba delante de la mancha en la pared se mostraba molesto y me empujaba para que quede a la vista. Cuando yo amagaba taparla se interponía para evitarlo.

No todos los objetos que pasaban por sus manos eran destruidos. A veces los miraba, los chupaba, los manipulaba, comenzaba a libidinizarlos, a jugar con ellos.

Se mostró sensible a una pérdida que se inscribió en él. Registro de una pérdida que con el sostén de una transferencia podía ahora soportar.

La carta, de eso se trataba.

La carta como agente provocador, elemento éste que traza desde el inicio la dirección del tratamiento. Carta que provoca y produce un efecto que nos permite preguntarnos si algo allí se inscribe.

¿Lo provocativo de la carta se debe al contenido de la misma o al lugar donde él queda instalado como consecuencia de la ubicación que le da el analista?

Una relación imaginaria, indiferenciada y la carta aparece como estableciendo una función de corte.

Un brazo apretado escuchado como una demanda que nos invita a incluirnos en una escena. En el momento en que se produce el llamado es cuando se establece la relación de dependencia. Algo de lo simbólico acaricia ese cuerpo librado a lo mortífero del puro goce. La ley cayendo con su fuerza sobre el campo del goce.

La lectura de la carta, lejos de acercarlo a la madre, lo que provoca es una escena que lo confronta con una pérdida (¿primer vacío?).

A partir de entonces (simbolizaciones mediante) se puede comenzar a desarticular la dupla imaginario/real como elemento único y entonces jugar con esa mancha en la pared como presencia o ausencia de una marca que lo representa. Mancha que aparentemente comienza a circular por un proceso de metaforización. El juego allí como un tiempo instituyente en la producción de la realidad, recreando un vacío apto para un movimiento constitutivo.

Es a partir de las intervenciones y los efectos que se produjeron que podemos preguntarnos si se trató de un caso de autismo que viró hacia una psicosis o ésta estuvo presente desde el inicio.

# La femineidad, síntoma sufriente del malestar en la cultura

**Iris Lelia Acosta**

"*Una mujer es el síntoma, pero él,*
*él es el síntoma de una mujer, eso*."
Néstor Braunstein

"*La subjetividad de los varones,*
*la masculinidad se entreteje con una determinada concepción de lo femenino.*
*Femineidad y Masculinidad surgen de un solo y mismo tronco: el discurso falocéntrico*"
Humbelina Loyden Sosa

Este trabajo intenta demostrar la eficacia simbólica del devenir histórico y de cómo las rupturas en este devenir más lógico que cronológico, se inscriben como traumas colectivos determinando configuraciones subjetivas particulares. Tiempo circular que no cesa de repetirse y cuyos efectos se observan en ciertas manifestaciones de la violencia simbólica.

Se tomará la Teoría del Sujeto y la Teoría del Goce para indagar la vida erótica de los sujetos sexuados y se plantearán aspectos particulares observables en la constitución de la femineidad en el Valle Calchaquí y del "destino" de *sometimiento* de la mujer que, paradójicamente condensa el destino de sometimiento de todo Sujeto Latinoamericano, de dependencia y colonización (cultural, económica, ideológica) aún irresueltas a más de 500 años.

Insistencia de un significante (¿Significante Amo?): Sometimiento. Prueba de tal condición de los pueblos latinoamericanos es su creación textual (literaria, poética, artística, musical, etc.) y en las que insistentemente opera este significante que marca la vida cotidiana de los sujetos. Pulsión de repetición, culpa y nostalgia de una pérdida traumática aún irresuelta.

Se plantea la diferencia Sexual Simbólica. "Si lo que aparece como femenino y masculino es contingente y cambiante a lo largo de la historia y entre las diferentes culturas ¿qué es lo que conserva un carácter estructurante y fundante? (...) Contesta Frida Saal que, lo que es fundante es la diferencia de los sexos y esa diferencia es efecto del significante". El significante Falo es el significante de la diferencia (1999:67). Sabemos desde Freud que todo sujeto está alienado a un núcleo inconsciente que arma al sujeto discursivamente y del cual nada sabe y del cual tendrá que hacerse cargo irremediablemente. Sistema simbólico y lenguaje "fachista" (Lacan) que inscribe al sujeto en la cultura e inaugura marcas en el aparato psíquico ordenando su percepción del mundo. Función Paterna que instaura "la prohibición del incesto que han hecho hombre y mujer al padre y a la madre" (Saal).

**I.**

Todo lugar genera las instituciones y estrategias de control social que le conviene y le son funcionales. América Latina ha generado las suyas. México tuvo un lugar emblemático, un espacio físico: la casa – refugio de Belén fundada en 1683 por tres sacerdotes, destinada a salvar a las mujeres de los demonios y del pecado, ya que por su naturaleza —la femenina, por supuesto— siempre "atraen". (Loyden, 2001).

"La" Mujer, por siempre temida y deseada, irresistible. Temida por enigmática y desconocida. Es que en ella, no-toda, algo queda por fuera de la Función Fálica y como nos enseña Lacan, "La Mujer no existe", no hay un significante que la represente. La Mujer irremediablemente, por estructura, un inclasificable que causa angustia. Solo ubicable en un orden simbólico que la hace responsable del "mal" de la humanidad. Temida y despreciada por el enigma que porta su condición femenina. Causante y depositaria del Malestar en la Cultura; la condición femenina aparece fantasmáticamente como naturaleza a controlar.

Podríamos preguntarnos si de qué "demonios" se trata, si de qué demonios hay que redimir a las mujeres y si de qué "pecado" se trata para convocar tal horror. Indudablemente, lo que está implicado en tal magnitud de Angustia es un Real; sabemos por Lacan que no hay significante que represente a la mujer.

La cultura patriarcal y el hombre depositan fantasmáticamente en la condición femenina ese "punto ciego" que toda Ley deja sin legislar y que escapa al orden simbólico. Cuestión ésta que es vital para el hombre dado que en ella se juega su propia Identidad Sexual, su Masculinidad. La vida erótica y la identidad sexual femenina o masculina de mujeres y hombres está regulada desde una imagen especular investida narcisisticamente (Braunstein); de modo que desde esta posición de especularidad, la femineidad remite a la masculinidad y esta a su vez a la femineidad en una construcción y permanente reconstrucción mutuas; ambas posiciones sexuadas se implican mutuamente.

Paradójicamente, la mujer se hace cargo de estos "pecados" y fantasmas masculinos para construir su identidad femenina, contribuyendo así a perpetuar el orden cultural patriarcal y falocéntrico. Es que sabemos que no es posible hacer referencia a lo femenino sin remitirlo a la masculinidad, como era la pretensión de los llamados Estudios de la Mujer. Hoy preferimos ubicarnos del lado de los Estudios de Género; y desde el psicoanálisis: en la indagación de las Diferencias Sexuales Simbólicas en las que "la anatomía no es destino". Desde esta conceptualización Lacan hace su aporte al tema; como Freud, supera las Diferencias Sexuales Anatómicas cuando nos lega sus Fórmulas de la Sexuación en el Seminario 20. Comentario aparte merecería la cuestión que ninguno de los dos, ni siquiera ellos, superan en sus concepciones, la universal ideología falocéntrica con que nos marca la cultura. (Volnovich)

La investigadora Humbelina Loyden hace referencia a la existencia de "el Malestar de lo Femenino", malestar que es la manifestación de un núcleo traumático imposibilitado de simbolización, un punto ciego que perturba y enloquece a hombres y mujeres.

Belen: lugar de disciplinamiento de la sexualidad femenina y garantía de la masculinidad. Una salida masculina para acallar la angustia y malestar que la femineidad genera en la cultura –en hombres y mujeres--. Espacio que a la vez cerca el peligro y lo circunscribe, lo desaparece. Controla y elimina la sexualidad de la mujer a la vez que resguarda al hombre de las irrefrenables tentaciones ante la malignidad y la voluptuosidad femenina... y de la suya propia.

Los Valles Calchaquíes construyeron con este mismo fin, sus propias estrategias simbólicas: la enfermedad, un cuadro psicosomático para mujer –un "asilo" como el de Belen-- ; *el propio cuerpo* como una cárcel, que no solo muestra los tropiezos en la asunción de la Identidad Sexual Femenina sino que muestra las dificultades que el hombre tiene con la suya.

**II.**

En los Valles Calchaquíes, situados en el noroeste argentino, formando parte de la zona Andina de América tanto geográfica como en su estructuración histórica, económica, política y antropológica. Los diaguitas – calchaquíes, grupos humanos originarios del valle, son conquistados por los Incas y anexados a sus dominios (el Coyasuyo) 60 o 70 años antes del ingreso español. Conquista que resistieron, como ningún otro pueblo originario (salvo los Araucanos de Chile) de América Latina durante 100 años.

El "Otrocidio", como prefiere llamar la psicoanalista Marta Gerez Ambertín a la destrucción de los A (Otro) de las culturas americanas que eran un eficaz orden simbólico, ----códices mayas, sistema social político, relaciones de género, tecnología agropecuaria, relación Hombre– Naturaleza, las relaciones de parentesco, de género, etc.--- que ordenaba y legislaba los intercambios humanos y el lugar que cada miembro tenía en la organización social, en el ayllu. Pueblos arrasados y reconstruidos desde las cenizas, con los girones de su historia y los retazos simbólicos de la época pre-hispana que lograron sobrevivir y transmitirse furtivamente en el colectivo, y la incorporación del nuevo orden impuesto. El "ser latinoamericano" aún se encuentra, a más de 500 años, en construcción (Perilli)

Según los cronistas las mujeres no obedecían ni respetaban ciegamente a sus maridos ni se castigaba con severidad la infidelidad; "el proyecto jesuita fue un programa para "civilizar" a este pueblo, el cual incluía la introducción de los principios de la autoridad formal, la obediencia a los nuevos jefes, la disciplina y sobre todo el esfuerzo de situar a la mujeres bajo la autoridad del varón" (Garrido-Biazzo, 1997). La mujer, objetivo (¿morboso?) y eje fundamental del nuevo ordenamiento simbólico traído por España y concretado con la ferocidad de los fundamentalismos por la evangelización.

La evangelización se encargará de disciplinar a la mujer como misión ineludible y construirá, no un asilo como el de Belén, sino nuevos mecanismos que amordazarán la sexualidad femenina condenándola a un eterno Real y a una prisión : su propio cuerpo, toda ella será solo un "cuerpo enfermo" (cuadro clínico observado en mujeres que deambulan por el Hospital Regional de Santa María, e insisten en sus consultas por los servicios de Ginecología, Clínica Médica) en una clara manifestación de fracaso del Deseo; de una asignación simbólica e imaginaria de la historia y la cultura a la mujer; de un "destino" superyoico para el género femenino.

Los Valles Calchaquíes recibieron hace 30 años una nueva oleada de sacerdotes (y monjas) españoles; la Congregación Agustina crea entonces la Prelatura de Cafayate que abarca todo el territorio de los Valles Calchaquíes, para completar y profundizar su obra evangelizadora.

La relación sexo – religión católica determinó el rumbo y la historia de los pueblos de América. Mandatos de la Iglesia que son interiorizados como mandatos superyoicos--insensatos, por cierto-- bajo cuyo dominio caerá la sexualidad de hombres y mujeres pero principalmente la sexualidad femenina. Ordenará Un modo único de establecer:

- -La relación de la mujer con su propio cuerpo.
- -La relación que la mujer establece con su sexualidad (femenina).
- -La relación e intercambios entre mujeres y hombres.

M. Foucault en "Vigilar y Castigar" advierte que el control sobre los cuerpos y su "normalización" son una tecnología imprescindible en el sistema capitalista de producción. La contemporaneidad destierra los muros materiales como los de Belén, los internados, etc. y construye otros que son invisibles, imperceptibles e igualmente eficaces. Nuevas formas y construcciones simbólicas de la cultura patriarcal, sutiles; siempre presentes. Nuevos "asilos" y encierros. Nuevos encierros que marca la cultura del Siglo XX e inicios del Siglo XXI; hoy sigue vigente, incólume, el discurso profundamente misógino y paranoico hacia la mujer –hacia la sexualidad femenina—de los primerísimos tiempos de la humanidad. "Lo ancestral se repite de generación en generación" (H. Loyden) tomando otros ropajes, otros rostros.

Tan fundamental es el Género, que Bourdieu (1999) lo ubica como el elemento básico de la construcción de la cultura, determinando la formación de los esquemas de pensamiento singulares y colectivos; Frida Saal, a medio siglo del "Malestar en la Cultura", explica que la Diferencia de los Sexos es una de las primerísimas causas del malestar en la cultura por un lado y por otro es la "diferencia irreductible que organiza el deseo" (Lamas y Saal, 1999:10). La cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de **todo** lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano (Lamas, 2000).

El género y la forma en que se simboliza la diferencia sexual, condicionarán **toda** otra relación que los sujetos puedan establecer en el mundo de ideas, personas y cosas.

En la estructuración subjetiva y en la asunción de la Identificación sexual del Sujeto investido narcisisticamente, la "diferencia anatómica" se produce como operación de *la palabra*, lograda mucho antes que la percepción de esa diferencia. La palabra es recogida y "fijada en las redes de lo imaginario donde se definen posiciones diferenciadas y asimétricas de los hombres y de las mujeres ante la castración, es decir, ante el falo como significante del goce" (Braunstein).

**III-**

El Cuadro Clínico observado en mujeres que consultan en el Hospital Regional "Dr. Luis Alberto Vargas" de Santa María Catamarca ha sido recortado y delimitado metodológicamente para poder interrogarlo. El mismo ha sido ubicado como una manifestación sintomática en el *cuerpo femenino* que denuncia un particular modo de subjetivación de la femineidad. Un "modo de enfermar" como premisa para el logro de la identidad sexual, impuesto primero y luego subjetivado por la mujer como condición para Ser Mujer.

Gerez Ambertín advierte sobre el "doble hostigamiento" del sufrimiento humano: el que le impone la cultura y otro que es subjetivo, interno y del cual el sujeto ético tiene que hacerse cargo. En este punto es interesante hacer referencia a la responsabilidad del sujeto respecto a los mandatos culturales; aportes de

Bourdieu (2000:12) advierten sobre la "sumisión paradójica" de la mujer ante la "dominación masculina" como una violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas que goza de la complicidad de éstas en su condición de sometimiento. Sumisión paradójica que constituye "una ocasión privilegiada para entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado".

Para que el sujeto logre una singularidad que lo diferencie de la masa es condición que pueda responsabilizarse de esa alienación originaria y hacerse cargo de la falta (castración) y de la culpa, la del Padre y la propia. Lacan (1988:504) en "Instancia de la Letra" es muy claro al respecto: "Nadie puede alegar desconocer la Ley" para des-responsabilizarse de lo que dice, de lo que hace y de lo que es. Nadie es inocente ni ajeno de aquello que soporta como "victima" de un victimario interior: el Superyó, en su versión de "masoquismo primordial" como tragedia de todo sujeto humano femenino o masculino. (Victimario que en algún tiempo lógico y circular es externo: cultural).

El cuadro aludido es un observable fáctico del fracaso del Deseo; de la irrupción de la crueldad del Goce en el cuerpo femenino; de una mujer que enferma para el logro de una identificación –identidad sexuada--, en la que se encuentra implicada la cuestión del Ser Sujeto. Respecto a este Real dice Freud en "La Femineidad" (coincidiendo con la edad de iniciación de los trastornos psicosomáticos observados y sin que haya mediado una lectura previa a la sistematización del cuadro): "La mujer de treinta años nos inspira cierto espanto por lo que encontramos en ella de fijo, de inmutable; su libido ha adoptado posiciones definitivas y en lo sucesivo parece incapaz de cambiarlas. No hay ninguna esperanza... como si el proceso hubiera llegado a su término, como si la penosa evolución hacia la femineidad hubiera bastado para agotar las posibilidades del sujeto". Rigidez que, comenta Millot, que siendo estructural no posee carácter patológico. Lacan advierte respecto al goce, en "Psicoanálisis y Medicina" (1966) que, bajo la apariencia de la demanda de curación se esconde un aferrarse a la enfermedad que derrota a la técnica.

El tema de la Mujer en el Psicoanálisis es muy caro, es el que inaugura la Clínica bajo Transferencia, la Clínica de la Histeria y, en suma, la Clínica de las Neurosis. Clínica que con Lacan se constituye en Clínica de lo Real, del Fantasma y del Objeto a. Lo pulsional, el "trauma", base de toda neurosis y fundamento de la Verdad del Sujeto. Es este el punto en el que se encuentra la pregunta histérica de todo sujeto, femenino o masculino: ¿Qué es una mujer? Freud plantea dos cuestiones fundamentales, "Toda su obra puede verse como un intento reiterado de dar respuesta al enigma de cómo una mujer se convierte en mujer y describir el papel del padre en ese proceso" (Verhaeghe, 1999:10).

**Los observables clínicos**

Como todo síntoma, estos tienen sus determinaciones de orden singular pero se estima que están fuertemente pautados por la historia y la cultura del lugar, dada la frecuencia epidemiológica con que se presenta en la población femenina y la similitud de los padecimientos.

"Las condiciones de vida de las mujeres, especialmente de sus vidas cotidianas, así como de aquellos factores opresivos que constituyen *modos de vida enfermantes*" (Burín, 1993: 315)

Son mujeres, algunas de ellas, incluso, muy jóvenes de alrededor de 30 años, quejosas de diferentes molestias somáticas y funcionales que insisten, que mutan de lugar y que no se "curan" con los tratamientos médicos tradicionales, desorientando a los facultativos. Sufrientes, deterioradas, con un estado de ánimo depresivo; generalmente acompañadas como si estuvieran incapacitadas o fueran discapacitadas; abúlicas, desinteresadas y con una inhibición o severa imposibilidad en el desempeño de las tareas hogareñas y laborales, con una vida sexual casi inexistente. Aturdimiento, problemas de memoria, enlentecimiento y pobreza ideativa e imaginaria en un cuerpo al cual parecen desconocer. Síntomas psíquicos acompañados de síntomas somáticos, *psicosomáticos* que afectan sucesiva o simultáneamente diferentes órganos y se alojan en diferentes aparatos (osteoarticulatorio, gastrointestinal, cardiovascular, ginecológico, piel) afectando sus funciones. Llama la atención la mutación del padecimiento de un lugar a otro, la descripción exagerada del mismo y la insistente búsqueda de intervenciones médicas sobre *su cuerpo* (pruebas de laboratorio, radiografías, estudios especializados hasta llegar a internaciones y a prácticas más riesgosas como múltiples operaciones). Observándose un deterioro lento y progresivo de su salud con el paso de los años.

Visitan insistentemente los consultorios médicos, por lo que son derivadas al Consultorio de Psicología; la mayoría de las veces son detectadas indirectamente en ese Servicio o llegan por consulta de un familiar. El DSM-IV describe un cuadro semejante , el *Trastorno de Somatización*; aunque descarta la incidencia de factores psicológicos; descarta la presencia de enfermedad médica diagnosticable, por lo que diagnostican como trastornos funcionales, sin hallazgo de signos objetivos ante la exploración clínica y exámenes de laboratorio que expliquen por completo los síntomas y que obligan a los facultativos a prácticas que después se demuestran totalmente innecesarias y que llegan a poner en riesgo la vida de las pacientes . Descarta las conductas de simulación y la producción intencional de los síntomas; la describe como *enfermedad crónica, fluctuante* y que rara vez remite de manera completa. Advierte que la visita a varios médicos puede conducir a combinaciones de tratamientos potencialmente peligrosas con alto *riesgo de morbilidad* asociada a estos padecimientos. Sugiere contextualizar los síntomas en cada cultura (trastornos que en Estados Unidos rara vez afectan a los varones). Llama la atención:

La alta incidencia del padecimiento en la población femenina del área urbana y periurbana a la ciudad de Santa María, lo que nos permitiría pensar un fuerte compromiso cultural. Sabemos que el *cuerpo erógeno* no existe por fuera de las significaciones sociales hegemónicas.

El fuerte compromiso del *cuerpo* en el mismo. El que es vivenciado como un profundo sufrimiento que se encuentra formando parte de la subjetividad y de los padecimientos neuróticos de estas mujeres. La superficie del cuerpo es una envoltura con doble simbolización: psíquica y social, es una bisagra que *articula lo social y la subjetividad* (Lamas, 2000:95)

"La sociología del cuerpo forma parte de la sociología cuyo estudio es la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios. Recuerda que las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana, desde las más triviales y de las que menos nos damos cuenta hasta las que se producen en la escena pública" (Le Bretón, 2002:7)

El condicionamiento familiar que este cuadro produce en todos sus miembros y el *alto costo en las subjetividades* en juego (pareja, hijos).

El problema de salud que ha sido "naturalizado", que no produce cuestionamientos ni interrogantes en la familia a pesar de su incidencia en la misma.

En relación a las *diferencias psíquicas de los sexos* ¿Se trata de un cuadro sostenido, acaso, por un cierto tipo de relación entre los sexos en el que hombre y mujer sostienen mutuamente sus goces: *alcoholismo* como rasgo de *la masculinidad* por un lado y el padecimiento psicosomático de la *femineidad*, por el otro?

La ubicación en el discurso del grupo como una aspecto y condición inherente al "ser mujer"; incorporado por la sociedad como "*normal*" en la *femineidad del Valle*, como si éste fuera el "*destino* " (palabra que cuestionaremos más adelante, desde el psicoanálisis) vital inexorable y único "destino " para la sexualidad en la mujer como prescripciones de género.

La *aceptación pasiva* de la afección, sin cuestionamientos por parte de los integrantes de la familia como una situación limitante no solo para la mujer sino para todos; imposibilidad de dimensionar las implicancias y consecuencias para el grupo.

La psicoanalista y sanitarista Alicia Stolkiner se lamenta que "nuestros conocimientos actuales y el sesgo de nuestra formación intelectual nos impida incluir las concepciones del bienestar, de la vida y de la muerte de las culturas precolombinas" y advierte que muchas de ellas operan aún en algunos de nuestros pueblos. De modo que se hace necesario estudios que aborden los mecanismos subyacentes de ciertos observables clínicos y violencias bajo la forma de sutiles sometimientos y victimización en y la vida cotidiana, y que indaguen sobre ciertos modos de subjetivación en Latinoamérica.

Podríamos ubicar el cuadro descripto dentro de las llamadas "patologías de la autodestrucción" con fuerte compromiso psicosomático, del lado de los "suicidios por rodeo" y de los "*suicidios crónicos"* en los que opera indudablemente *la pulsión de muerte* (Quiroga, 1998). Suicidios encubiertos, velados y "naturalizados" por la sociedad que no ve en ellos la marca de la violencia. La Dra. Marta Gerez Ambertín vincula al suicidio enmascarado con "autoaniquilaciones semideliberadas", que es otro más de los nombres

del "Superyó". Es posible relacionarlas con *acto sacrificial,* con *autopunición, culpa*, *parricidio.* Enfatiza sobre el *goce superyoico* con el que se acompaña el proceso que resiste a todo tratamiento medicamentoso (Gerez Ambertín, 1993).

*"El sacrificio está ligado a la falta y a la castración, pero también a lo real (a), entrecruzamiento entre la inconsistencia del Otro y la culpa del sujeto: falta del Otro y falta del sujeto: A y S. En la intersección de esas dos faltas se sitúa el* ***objeto a****"* (Gerez Ambertín, 1999:200).

El cuadro descripto es solo una muestra de uno de los lugares en que se ubica el goce en una comunidad y una de las modalidades en que se manifiesta lo *Real* de la Cultura sea por ausencia o desfallecimientos de la *palabra,* o como efecto de *mandatos superyoicos en la mujer.* Podemos decir que el mismo es uno de los múltiples rostros de la violencia (¿o del Malestar?) en la cultura con rostro de mujer.

"El *inconsciente* es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad se puede volver a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte. A saber:

- en los *monumentos* : y esto es mi cuerpo, es decir *el núcleo histérico* de la neurosis donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruida;
- en los *documentos de archivos* también : y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco mi proveniencia;
- en la *evolución semántica* : y esto responde al stock y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;
- en la *tradición* también y aúnen las leyendas que bajo una forma heroificada vehiculan mi historia;
- en los *rastros* que conservan inevitablemente las distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi exégesis" (Lacan, 1975: 249)

Larga cita de Lacan que abre una multiplicidad de caminos de indagación aportando aspectos impensados para la investigación en las ciencias sociales; presenta un entrecruzamiento de variables que interesan a este trabajo y, como siempre, nos hace estar atentos a las diferentes manifestaciones de la cultura y las posibles vías de abordaje de la "sujeción" del sujeto y por supuesto, del sujeto femenino a ésta y de su Malestar.

Judith Miller, entrevistada por la psicoanalista Marta Gerez Ambertín con motivo del IV Encuentro Internacional del Campo Freudiano expresa: "de lo escuchado y lo leído, hay una preocupación común, que también era la del Dr. Lacan, esto es, la de despertar siempre la *escucha analítica*, y a los analistas mismos de estar atentos a la *cultura,* y no solamente sobre la ciencia, sino también sobre *la vida, la literatura, la pintura, la política".* Slavoj Zizek cita a Walter Benjamín que "recordaba, como *procedimiento teóricamente productivo y subversivo*, los productos superiores de una cultura junto con sus obras comunes, prosaicas, mundanas"; "Algo análogo hemos realizado en este libro: una lectura de los temas teóricos más sublimes de Jacques Lacan junto con, y a través de casos ejemplares de la cultura de masas contemporánea, no solo Alfred Hitchcock...Stephen King" (Zizek, 2000 - 9). Productos del arte como por ejemplo la reciente obra monumentalista del catamarqueño Raúl Guzmán, que representa una versión imponente de la Pachamama, deidad femenina de las culturas andinas y del Valle Calchaquí, a la que el artista representa como una impactante mujer con el vientre prominente y que podría ser muy fecunda para avizarar otros aspectos referidos a la mujer en la cultura.

Freud en "Múltiple interés del psicoanálisis", analiza los aportes a la psicología y a los diferentes ámbitos del saber no psicológico: filológico, filosófico, biológico, sociológico, filosófico; a la estética, a la historia de la evolución y a la historia de la civilización. Para ejemplo: como interés para esta última señala que mitos y fábulas, semejantes a los sueños, son productos de la fantasía de los pueblos son deformaciones con un sentido oculto a descifrar, representando a una satisfacción negada por la realidad que busca descarga a través de mecanismos psíquicos que poseen igual fuente en el individuo y en la colectividad. (Freud, S., 1913)

El *sufrimiento del sujeto* tiene una doble vertiente, un doble hostigamiento, uno exterior al sujeto y otro interior superyoico: *"la miseria de la cultura y la aniquilación pulsional*" (Gerez Ambetín, 1993: 116). Ambos irremediablemente incurables. Se trata de poder preguntarnos por el "más allá del principio placer", más allá de las fallas (castración) en la constitución subjetiva , para dar cuenta de los modos y *lugares de goce* privilegiados por la cultura del Valle Calchaquí, especialmente del *Goce del cuerpo,* del goce del cuerpo en la mujer.

**Palabras finales**

Reflexionar acerca de la Mujer es hacerlo también, ineludiblemente, de un Real y de la Pulsión de Muerte; no por casualidad fue una mujer, Sabina Spielreim, quien descubrió dicha pulsión. Descubrimiento de de un aspecto nuclear en la psicología de la Mujer, por obra y pensamiento de una mujer, Sabina. Esta envió a Freud los borradores a los que él, sospechosamente, nunca contestó y que más tarde se adjudicaría como descubrimiento propio y central de su teoría. El falocentrismo impregnando la historia del psicoanálisis, quien le debe aún a Sabina un lugar, su lugar en esa historia (Volnovich, J.C.).

Respecto al Goce se corre siempre un riesgo y mucho más si del Goce en la Mujer se trata. Advierte Braunstein (1990:11) "Y heme aquí, dispuesto a eslabonar un discurso sobre el goce, una tarea imposible pues el goce, siendo del cuerpo y por el cuerpo, es del orden de lo inefable a la vez que solo por la palabra puede ser circunscripto, indicado". Riesgo del que no está exento este trabajo.

Goce opuesto al Deseo; goce imposible de compartir, inaccesible al entendimiento y a la palabra. Goce que es un imperativo, una injunción y que no puede ser otro que del Cuerpo. Por que "Goce es lo viviente de una sustancia que se hace oír a través del desgarramiento de sí mismo y que pone en jaque al saber que pretende dominarla", ardua tarea la del psicoanálisis: propiciar la articulación de Goce y Cuerpo a partir del Inconsciente. En las mujeres de los Valles Calchaquíes con sus cuerpos expropiados, descuartizados por la incidencia de un goce que es nudo estructural del Superyó. Superyó que es estructural al sujeto y a la cultura (Gerez Ambertín, 1993:9).

Mujeres que hicieron carne el fantasma masculino en el que hay una correspondencia significante entre: la mujer buena-virtuosa-sumisa (maternal y "santa") por un lado y por el otro: la mujer-enferma. Identificación femenina que indudablemente sostiene un tipo particular de sexuación masculina.

Mujeres en las que "la penosa evolución a la femineidad" (Freud) quedó inconclusa, síntomas psicosomáticos en los que la mujer no realizó aún la "elección conversiva de órgano" (Nasio).

Se trata que estas mujeres puedan empezar a descifrar el goce y a interrogarse sobre éste: "¿Es mío mi cuerpo o está consagrado al Goce del Otro que me despoja de esta propiedad que sólo puede ser mía si la arranco de la ambición y del capricho del Otro? (Braunstein).

**Referencias Bibliográficas.**

Loyden Humbelina, "Belén, un asilo para las mujeres. El malestar de lo femenino", en Tramas 17, UAM-X, México, 2001.

Loyden Sosa, H., "Los Hombres y su Fantasma de lo Femenino", México, Universidad Autónoma Metropolitana., 1998.

Bourdieu, Pierre, "La Dominación Masculina", España, Editorial Anagrama, 2000.

Braunstein, Néstor, "Freudiano y Lacaniano", Buenos Aires, Manantial.

Braunstein, N., "Goce", México, Ediciones Siglo XXI, 1990.

Braunstein, N., "Psiquiatría, Teoría del Sujeto, Psicoanálisis", México, Siglo XXI, 1980.

Gerez Ambertín, Marta, "Las Voces del Superyó, en la Clínica Psicoanalítica y en el Malestar en la Cultura", Buenos Aires, Editorial Manantial, 1993.

Gerez Ambertín, M., "Imperativos del Superyó, testimonios clínicos", Buenos Aires, Lugar Editorial.

Garrido-Biazzo, H., "La Subordinación de la Mujer, ensayo desde el enfoque antropológico", en II Seminario Internacional "Género y Subregión Andina", Tucumán, Argentina, CEHIM, UNT, 1997.

Volnovich, Juan Carlos, Curso "Los Discursos sobre la Diferencia Sexual: Masculino- Femenino", Fac.de Psicología, UNT, Setiembre de 2003.

Lamas, Marta y Saal, Frida (Comp.), "La bella (in)diferencia", México, Siglo XXI, (1991)

Freud, Sigmund, "Obras Completas", I, II y III, Madrid, Biblioteca Nueva.

Rush, Alan, "Latinoamérica y el Síntoma Posmoderno, Estudios Políticos y Epistemológicos", Tucumán, Argentina, Dto. Public.de la Fac.de Filosofía y Letras.

Perilli, Carmen, "Imágenes de Mujer en Alejo Carpentier y García Márquez", Ediciones UNT, Tucumán, Argentina, 1990.

Verhaeghe, Paul, "¿Existe la mujer? De la Histérica de Freud a lo Femenino en Lacan", Argentina, Paidos, 1999.

Laurent, Eric, "Posiciones Femeninas del Ser", Argentina, Editorial Tres Haches, 1999.

Millot, Catherine, "Nobodaddy, la Histeria del Siglo", Argentina, Nueva Visión, 1988.

Lemoine, Eugénie, "La Mujer en el Psicoanálisis", España, Editorial Argonauta, España, 1990.

Cancina, Pura, "Escritura y Femineidad, ensayo sobre la obra de Marguerite Duras", Argentina, Nueva Visión, 1990.

Assoun, Paul-Laurent, "Freud y la Mujer", Argentina, Nueva Visión, 1994.

Assoun, P.L., "El Perverso y la Mujer en la Literatura", Arg., N. Visión, 1995.

Tendlarz, Silvia, "Las Mujeres y sus Goces", Arg., Colección Diva, 2002.

Burín, Mabel, Dio Bleichmar, E. (Comp.), "Género, Psicoanálisis y Subjetividad", Arg., Piados, 1999.

Pommier, Gerard, "Los Cuerpos Angélicos de la Posmodernidad", Arg., Nueva Visión, 2002.

Nasio, J.D., "El Dolor de la Histeria", México, Paidos, 1998.

Le Bretón, David, "La Sociología del Cuerpo", Argentina, Nueva Visión, 2002

Quiroga, Susana, "Patologías de la Autodestrucción", Arg., Edic.Publicar, 1998.

Foucault, Michel, "Vigilar y Castigar, el Nacimiento de la Prisión", Arg., Siglo XXI, 1989.

Zizek, Slavoj, "Mirando al sesgo, una Introducción a la obra de J. Lacan a través de la Cultura Popular", Arg., Paidos, 2000.

Acosta, Iris, "A propósito de la Pachamama en la versión de Guzmán", Catamarca, Arg., Diario La Unión, Octubre de 2000.

Rovetta, Fernando,

- "La Salud en y desde (los pueblos de) los Valles Calchaquíes", Public. "IV Jornadas Culturales del Valle Calchaquí", Tucumán, Arg., imprenta UNT, 1997.
- "Encuentro de Comunidades Indígenas del Valle Calchaquí", org. Biblioteca Popular "Rafael Castillo", Santa María, Catamarca, Octubre 1992.

DSM-IV, Clasificación de las Enfermedades Mentales, España, Ed. Masson, 1996.

Seminarios de la Fundación Sigmund Freud, a cargo de Dra. Marta Gerez Ambertín (1977 a 2003)

# Nada de eso habla

**Silvia Barayobre - Valeria Barrionuevo - Marta Cortiñaz - Gabriela Fernández**

"*Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada*", así dice S. Freud en su magistral texto "*El malestar en la Cultura*". "*La cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos*" y agrega que "*El problema más importante de la evolución cultural es el sentimiento de culpabilidad*". Éste procede, según Freud, del Complejo de Edipo y fue adquirido al ser asesinado el padre por la coalición de los hermanos. "*La agresión no fue suprimida sino ejecutada*". El precio pagado por el progreso de la Cultura reside en la pérdida de la felicidad por aumento del Sentimiento de Culpa.

La cultura, ¿logrará hacer frente a las perturbaciones emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción? Este "malestar" es estructural, algo en el propio sujeto no quiere su bien. "*Algo trabaja en contra de Eros*" decía Freud.

El mundo actual, global, postmoderno, empuja a la desaparición del "PROCESO" para llegar al "RESULTADO", entroniza la inmediatez, acorta las distancias, prolonga la vida, genera confort, rechaza la relación del hombre con el deseo.

Sobre el adelanto tecnológico, Freud dice en 1930 "El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a sospechar que este cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige la vida, no lo ha hecho en su sentir, más feliz". Este momento histórico genera una explosión de marginalidad, de exclusión. Hay algo que deshace los lazos sociales. El sistema no aloja a todos, es hegemónico, sectario.

La cultura posmoderna logra el predominio de la imagen sobre la palabra, del *¡compre ya!*, del *aquí y ahora*, determina un exceso de presencia, nada aparece **velado.** Beatriz Sarlo dice así al hablar de nuestro ahora: "*El disfraz es más importante que el cuerpo*".

Cada vez hay más objetos para consumir, que incitan al hombre a instalarse en una posición que definiríamos como "consumo y deshecho, vuelvo a consumir y vuelvo a desechar…. Y así en un permanente desenfreno".

> *B: "Vengo de una familia alcohólica, mi papá nos curaba los resfríos con vino con azúcar, mi mamá falleció cuando yo tenía 22 meses y mi papá, me cuentan mis hermanas, la cagaba a palos. Mucho dolor por muchas cosas y se me hace un cóctel de angustia. Todavía hoy lloro por mi mamá y mi papá. Soy una adicta en potencia, tomo, fumo, robo cosas, soy cleptómana, soy muy mentirosa, se me pegan las cosas, me hago dueña y después salgo y lo regalo, no puedo parar de robar. Cuando le hago caso al otro, meto la gamba o cuando no le hago caso no sé, tengo una confusión. Tengo un hueco, un vacío que no lo puedo llenar, no lo lleno con plata, con mi pareja, no lo lleno con la religión, ni con esto, hoy casi no vengo."*

Voracidad, objetos de corta duración, promesas, control remoto, zapping. Un sujeto atrapado en una telaraña –capturado en un discurso donde predomina la acumulación de objetos, sin pérdida alguna y el exceso de imagen. Tomemos ahora esta "imagen" para puntualizar la constitución del cuerpo propio.

¿De qué cuerpo habla el psicoanálisis al decir "cuerpo propio?. Nasio en "Los gritos del cuerpo" dice: "El cuerpo no es carnal, es un cuerpo que pasea, un cuerpo estallado, que nos es exterior. El cuerpo, para el psicoanálisis en relación con lo psíquico, es el que el sujeto lleva en sus brazos".

Lacan explica cómo el infans, un sujeto que no ha adquirido aún el dominio del lenguaje, asume jubilosamente su **imagen** al verla reflejada en un espejo, se identifica con la **imagen de sí** y la inviste libidinalmente. El movimiento que libidiniza la imagen de sì mismo, constituye la relación libidinal del sujeto con sus semejantes.

"*El cuerpo adquiere peso por la mirada*" dice Lacan en la Conferencia de Ginebra de 1975

*M.C:"Me mandó el dermatólogo porque tengo alergia, el cuerpo se me pone como un mapa, la cara se me hincha y me arde, a veces no puedo ni hablar, me pongo como un monstruo, los médicos no me encuentran nada, pero yo sé que tiene que ver con los tiempos*

"¿Con los tiempos?

*"Si, con la humedad, con la lluvia, yo sé cuándo va a llover porque lo siento en la cara y con el frío, ni hablar, mire licenciada mire, ¿Ve como se me hincha acá?, me deformo, me duele, me miro al espejo y me veo horrible, quiero empezar a salir de mi casa, pero también me broto con el sol, creen que es una cuestión hormonal por la menopausia"*

"Y usted, ¿por qué cree que le pasa?"

*"Yo creo que es algo interno... de los ganglios que se me inflaman en todo el cuerpo y se me va a los cachetes, ¿en serio no se me ve? ¿No lo nota usted?"*

*C.M: "Hago una indigesta de comidas desde hace dos años y luego me hago vomitar, no sé si hago bien o mal en pedir ayuda, soy asmática y esto me hace peor, empecé con una dieta y después me dio ansiedad de comer de tan flaca que quedé y escuché a una amiga que es enfermera, que sabe, que era bueno vomitar, pero me siento mal porque vomito y vomito porque me veo gorda. Pienso que vomitando se me va a ir la angustia, pero no sé por qué no se me va y lo que me queda es dolor en el estómago"*

No tenemos un cuerpo sin pasar por el semejante. Tomarse a sí mismo como objeto, es también tomar primero al otro del espejo como objeto y luego a los demás otros. En este proceso es el Otro –el Otro primordial- el que aloja y sanciona con la palabra esa imagen como "amable" y por ello es "amada" por el sujeto.

La marca del significante en el viviente como constitutiva del cuerpo, produce como primer efecto, la separación de éste y el goce, en la medida que opera una evacuación del goce. A partir de aquí, tiene que ser redistribuido fuera de él, como goce pulsional, que se coloca en los bordes anatómicos, ligados al objeto perdido por estructura e imposible de recuperar. El goce se ve "acotado" en las zonas erógenas. El acotamiento surge sobre el fondo de la Castración...

Freud en "Inhibición, síntoma y angustia" dice que retoma de O. Rank el trauma de nacimiento como lo inaugural de la angustia y postula dos fuentes diferentes, una involuntaria, automática e inconsciente análoga a la del nacimiento, y otra, voluntaria, consciente, producida por el yo cuando una situación real lo amenaza.

Frente a un conflicto, habría dos destinos para la energía libidinal:

- el impulso reprimido encuentra una formación sustitutiva, se liga a ella y surge el síntoma y
- la energía no ligada, libre, irrumpe en el cuerpo provocando alteraciones.

*JR:* "*En julio me diagnosticaron cáncer de piel y era una queratosis benigna… no tenía ganas de vivir…. Me dieron Zoloft 50 mg... lo eliminé porque me daba diarrea. Luego tuve hipertensión…. Para mí fue como perder un baluarte. Estoy muy deprimido, en diciembre me diagnosticaron colitis ulcerosa. No sé cómo voy hacer cuando me jubilen, si gasto la mayoría de mi sueldo en remedios. Cuando me jubilen no me va alcanzar para nada... Estoy aniquilado... No tuve coraje para hacerlo, tenía un cuchillo sobre mi garganta. Me diagnosticaron como bi-polar... ¿Ud. cree que me haría mal ir a un grupo de bi-polaridad? me invitaron para ir el lunes*"

Nasio (óp. cit.) diferencia las formaciones del inconsciente –lapsus, chistes, actos fallidos- de las formaciones del objeto "a". Las primeras son productos psíquicos, con estructura significante y las segundas son productos en los que predomina un exceso de goce. En ellas –dice- la manifestación clínica es el **"Hacer".**

Acabamos de nombrarlo, ¿qué es el objeto "a?" Empecemos por decir que es una letra, un valor lógico, es un invento al que recurre Lacan para nombrar lo innombrable, es el objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto, es la **falta**, la **nada,** el **agujero**, la **castración**, lo **siniestro**.

Freud en "Lo siniestro" dice: "lo siniestro pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que excita angustia y terror, aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace mucho tiempo." Nos ubica entre dos términos: HEIMLICH y UMHEIMLICH. Uno, lo familiar, deviene en el otro, lo oculto, lo clandestino- y nos dice: "UMHEIMLICH es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, ha salido a la luz.".

> *B:"¿Hasta cuándo este sometimiento a los hombres, hasta cuándo tengo que seguir pagando el precio...? el precio de la vida... quiero hacer algo por mi... fui a comer sola, pude pagarme yo la comida sin atracones, yo que sigo a los hombres...yo puedo hablar de mi sin ponerle el moñito a la canasta....Ya puedo comprarme una botas sin esperar que un hombre me ponga una pija en el culo o que me quiera coger, yo me quiero dejar de joder con el otro, ¡basta con el otro!"*

Nosotras trabajamos en un Hospital especializado en patologías respiratorias y recibimos pacientes que dicen padecer de alguna enfermedad o lesión orgánica o dolor que se presenta insistentemente o que dicen estar sujetos a actos que no pueden evitar y que no entienden qué tiene que ver eso con ellos, ya que son situaciones que no toleran, ya no soportan, saben que les hacen daño y sin embargo, no pueden frenar, reconociéndolas como ajenas a lo que dicen "querer ser y hacer". En algunos casos ocurre que somos convocados a ser testigos mudos o vienen en la búsqueda de un saber que "cierre o complete" (saber amo) aquello que aparece manifiesto en su padecer. Una detallada descripción de síntomas, relatos minuciosos de estudios realizados y diagnósticos clínicos que aparecen, muchas veces, ocupando gran parte del tiempo de las entrevistas, como formas con las que el paciente se nomina: "Soy...". Pobreza de asociaciones, construcciones discursivas en las que no hay implicación subjetiva, malestar al que están anclados y del cual solo pueden quejarse pasivamente.

> *JR:"- Desde los 16 años a los 45, estuve en un proceso de alcoholismo intensísimo. El psiquiatra M. me dijo "Me encuentro derrotado ante su caso ¿Qué dice Ud. Dra.?¡Soy un caso difícil!"*
>
> *- "¿Qué es un caso difícil?"*
>
> *JR.": Siempre deprimido, con pálidas, nunca vengo con buenas."*
>
> *.- "¿Buenas?"*
>
> *JR.- "Si, con mejor ánimo- Tratar a pac. Como yo debe ser frustrante, no Dra.? ¿Cómo me ve UD? Yo me imagino como estaría de tanto atender gente como yo.-*
>
> *- "¿Cómo es UD.?"*
>
> *JR:" Así, siempre con pálidas, y ahora con el tema de la bi-polaridad..., yo creo que tengo algo en el cerebro, algo de las neuronas no me funciona bien, le tengo que preguntar al Dr. G. "*

Si el sujeto puede soportar la pérdida del objeto es porque construye su fantasma, que funciona como una respuesta frente a la pregunta por el deseo del Otro, pudiendo poner en funcionamiento su propio deseo y dándole un marco dentro del cual organizará su relación con la realidad.

En estos pacientes, ¿qué sucede con el fantasma?, ¿el enigma del deseo del Otro puede operar en su totalidad? : "*Hay un aspecto en donde el sujeto encuentra una determinación del Otro, la construcción del fantasma se ve amenazada por una captación del Otro materno que le deja entrever que puede consumar una ofrenda real ya no sólo imaginaria. Ante la pregunta por el deseo del Otro el sujeto se encuentra con una certidumbre y no puede elaborar su propia respuesta fantasmática*" (1) El objeto a no está en función de pérdida sino en constante función de recuperación y goce.

¿Cómo trabajar entonces con estos pacientes?: Seguir apostando a "la cura por la palabra", hablar como forma de articular el cuerpo al deseo, para que aquello que se presenta como inscripción en el cuerpo, como una marca, como un estigma, retome la vía de la tramitación simbólica a través de la mediación del significante; que pueda cuestionar al Otro, a su código, a su determinación, para que pueda construirse una pregunta por el deseo propio, ofertar la posibilidad de escuchar para que algo pueda conmoverse y que no sea en relación con lo que su cuerpo muestra. Los pacientes nos hablan de lo que sucede en su cuerpo pero el sujeto no aparece. Lacan habla de **prudencia,** se debe aguardar a que algo de lo indecible empuje a hablar.

**Notas**

1 Larsen Daniel en: Psicoanálisis y el hospital N°14. Ed. del Seminario

**Bibliografía**

Freud, S: Obras Completas: El Malestar en la Cultura--Lo Siniestro--Inhibición, Síntoma y Angustia—Tres ensayos para una teoría sexual—La Angustia

Nasio, J.D: Los gritos del cuerpo. Ed. Paidós

Lacan J: Seminario XI "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"

Rabinovich, Diana: Comentarios del Seminario X "La Angustia". Ed. Manantial

Autores varios: El cuerpo en la clínica psicoanalítica. Seminario on line. EduPsi

Hekier M y Miller C: Anorexia- Bulimia: Deseo de nada. Ed Paidós

Lacan J: La dirección de la cura y los principios de su poder

Fundación del Campo Lacaniano--Coloquio Internacional: "El cuerpo, el Psicoanálisis frente al orden biológico". Ed. Kliné

# ¿Qué palabra en la psicosis?

**Marianella Abarzúa C.**

*"La escritura es la escena de la historia y el juego del mundo."*

*Jacques Derrida*

Juan es un paciente de 43 años, con quien tuve posibilidad de trabajar mientras me desempeñé en el Hospital de Día para Trastornos Psiquiátricos Severos de un Hospital general de la V Región.

Desde hace años estaba en controles en el Policlínico de Psiquiatría del Hospital. Lo primero que conocí de él, antes incluso que a él mismo, fue su diagnóstico de esquizofrenia paranoide. Haré más adelante algunos breves comentarios sobre la manera en que este diagnóstico se fue actualizando en el encuentro con el paciente.

Tuve por primera vez contacto con él en mayo de 2001, ocasión en la que asistió a una entrevista en la que participé junto a su Psiquiatra (quien lo derivó al centro), otro Psicólogo y un Asistente Social. Refirió que posteriormente a la finalización de la enseñanza media hizo su primera crisis, y un primer tratamiento psiquiátrico que abandonó prontamente. Luego de realizar el Servicio Militar, en 1975, parece precipitarse ya definitivamente en la psicosis. Ha realizado 19 intentos de suicidio, número considerable, todos concentrados en lo que llama "la primera época de la enfermedad". Nos pidió que apoyáramos a su familia con información sobre lo que a él le ocurre: "Para que sepan de verdad lo que pasa en una esquizofrenia".

Cabe hacer un nexo con el momento particular del lugar en donde se realizó el tratamiento, esto es, un centro público de salud mental en formación, cuyo objetivo fundamental era realizar tratamientos multidisciplinarios a personas con esquizofrenia y otros cuadros psicóticos. La primera entrevista de Juan fue realizada con bastante antelación a la fecha de puesta en marcha de las actividades del centro. Cuando finalmente estuvimos en condiciones de ofrecer al paciente lo solicitado, a cuatro meses de ese primer contacto, fuimos rechazados.

Fue poco después de un año que volvimos a recibirlo, nuevamente por derivación de su Psiquiatra. En ese segundo momento se mostró dispuesto a incorporarse en un grupo de ergoterapia, dirigido por la Terapeuta Ocupacional del equipo. Pasado algo más de un mes solicitó ser atendido de forma individual por mí, argumentó su solicitud planteando que le había costado mucho sobrellevar el impacto de su enfermedad y que deseaba ser más constante en sus esfuerzos (poseía una historia laboral bastante errática). Luego de discutirlo en equipo, decidimos que el paciente iniciara este trabajo. A sugerencia suya, abordamos un periodo inicial de revisión biográfica, con apoyo de material escrito por él. Su escritura abrió una primera vía de acceso a una clínica esencialmente desconocida para quien estaba instalada en el lugar del supuesto saber.

Pronto la psicoterapia incorporó un nuevo objetivo: apoyar al paciente en un proceso de cambio de su tratamiento farmacológico (¿proselitismo del Ministerio de Salud?). Es así como, a tres meses de iniciada esta psicoterapia, comenzó a recibir nuevos medicamentos, con efectos colaterales mucho menores.

Hasta ahora, como equipo nos llamaba la atención el adjetivo *paranoide* de su esquizofrenia, término habitualmente reservado por los psiquiatras para los cuadros más productivos, con alucinaciones y delirios. En él aún no nos encontrábamos con estos elementos, sólo habíamos tenido posibilidad de observar una disposición un tanto suspicaz en el contacto con los otros. Pronto esta inclinación se haría presente con más fuerza, a propósito de la impresión del paciente de ser excluido arbitrariamente de la asignación de un beneficio para los gastos de movilización en que incurría durante el tratamiento, beneficio administrado por los propios pacientes y sus familiares. Esta situación motivó su salida abrupta de una reunión de asamblea del Hospital de Día, hecho en sí no grave, ya que el centro no consentía la asistencia en contra de la voluntad del paciente. Cuando sí se tornó preocupante fue cuando sus familiares nos informaron telefónicamente que Juan se negaba a asistir al Hospital de Día y a recibir cualquier tipo de medicamento... luego de gran insistencia de su familia, especialmente de una hermana cercana, accedió a mantener los controles exclusivamente con su Psiquiatra, decisión que al resto del equipo sólo le quedó consentir.

Pasado un mes, habiéndose estabilizado en gran medida su humor delirante, volvió a solicitar mi asistencia. Con el paso de las semanas, comenzó a trabajar en un kiosko con un amigo y decía sentirse mejor. Señaló: "Para una persona como yo un lugar como este es como encontrar pan y agua, en el sentido espiritual".

Al cabo de unos seis meses de asistencia regular al centro y todas sus actividades, tiempo en que se incorpora a trabajar regularmente en el kiosko de su amigo, planteó en una sesión de psicoterapia dos frases, como al margen una de otra: "Estoy independizándome" y "Estoy dependiendo de ustedes". En este punto, parece materializarse una transferencia que vehiculiza una función identificatoria, elemento que algunos autores han puntualizado en el trabajo con las psicosis: parecía que algo del orden del ser estaba en juego en esta relación. Además su transferencia, más que dirigirse a una figura específica, parecía orientarse a la institución completa, a ese "ustedes" del que llega a depender.

Es en este periodo que hace aparición un nuevo elemento que, a posteriori, impresionará como fundamental en el trabajo realizado con el paciente. En una sesión él decide que la mejor manera de que yo conozca sus logros importantes en la vida es que me traiga algunos documentos personales, como por ejemplo el Diploma de su Licencia de Educación Media. Y efectivamente, a la sesión siguiente trae su Diploma y rememora algunas situaciones de la época escolar. Luego de finalizar la sesión, al llegar a la oficina en que confirmábamos la próxima hora, dice: "Sabe que tengo este otro papel, fue el que me dieron cuando terminé el Servicio Militar". Muestra en ese momento una hoja de roneo mecanografiada, amarillenta y roída en varias partes por el paso del tiempo. "Pero sabe que lo leo y lo leo y no entiendo nada de lo que dice ahí. ¿Me la podría escribir en el computador?". Su petición me tomó por sorpresa, tuve la vaga impresión de que algo importante estaba jugándose en la transferencia... sólo atiné a decirle que guardaría el documento hasta la próxima sesión y que ahí volveríamos a revisar el tema.

En este punto comenzaré a desarrollar la temática central del trabajo, esto es, la relación entre escritura y una (posible) psicoterapia de las psicosis. Claramente no es un tema nuevo: al decir de algunos psicoanalistas, incluso, el trabajo con la escritura permitió alumbrar "... una esperanza en todos aquellos que desesperaban de encontrar una brújula que orientara su práctica frente a esa clínica tan resbaladiza, las más de las veces frustrante, a menudo desahuciada, la del sujeto psicótico." (Pujó, 2001).

Antes de retomar este tema, parece necesario esbozar algunas cuestiones que bordearon la realización de esta intervención clínica.

Dada mi perplejidad inicial, decidí llevar esta situación del tratamiento a la reunión clínica del equipo, para tratar de pensar qué elementos pudieran derivarse del hecho de realizar (o no) la transcripción de dicho documento. En las reuniones clínicas participábamos todos quienes desarrollábamos alguna labor directa con los pacientes, esto es, Terapeuta Ocupacional, Psiquiatra, Asistente Social, Técnico Paramédico y yo. Circularon una serie de puntos en la discusión, finalmente concluimos que trabajar esta demanda del paciente parecía ser necesario, aunque por motivos que resultaban enigmáticos. Debo señalar asimismo una suerte de curiosidad morbosa de varios por conocer qué aparecía en el documento. Juan había hecho su Servicio Militar en los años más duros de la represión de la Dictadura, en el Regimiento de Tejas Verdes, tristemente célebre en nuestro país.

Es así como, motivada por una suerte de compromiso con una historia particular y en cierto punto con la historia del país mismo, decidí trabajar con el paciente aquel documento.

En la búsqueda de elementos que permitan pensar la relación entre escritura y psicosis aparece la preocupación de Freud por los problemas de la memoria, esto es, por el modo de inscripción de los acontecimientos en lo psíquico, o la escritura psíquica. La reflexión freudiana sobre las modalidades de inscripción psíquica es desarrollada en la distinción entre representaciones-palabra y representaciones-cosa, distingo teórico que permitirá pensar el inconsciente en el sentido de lo reprimido y el inconsciente propiamente tal. Detengámonos por un momento en este punto.

Siguiendo a Laplanche, podemos entender la representación como aquello que, del objeto, viene a inscribirse en los sistemas mnémicos. La representación-cosa supone, precisamente, una relación más inmediata con la cosa, pudiendo concebirla como un equivalente del objeto percibido. Freud la define de la siguiente manera: "... consiste en la investidura, sino de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos

de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella…" (1915, p. 198). La representación-palabra alude a la imagen mnémica habiendo adquirido el "índice de cualidad" específico de la conciencia: la asociación a una imagen verbal. Vemos así que la distinción entre representación–cosa y representación–palabra tiene, en Freud, un alcance tópico fundamental; siendo las primeras características del sistema Icc y las segundas del sistema Prcc-Cc.

Podemos considerar también la cercanía del concepto de representación al de significante. Laplanche incluso sugiere que la representación-cosa puede ser entendida como "significante preverbal". Dejemos acá este punto.

Memoria, representación, inscripción psíquica. Intentaré continuar articulando estos elementos.

No sólo en el contexto de la reflexión psicoanalítica sobre la memoria Freud prestará atención al problema de la escritura psíquica. Señala en *El interés por el psicoanálisis* (1913), al referirse a la ciencia del lenguaje: "Por 'lenguaje' no se debe entender aquí la mera expresión de pensamientos en palabras, sino también el lenguaje de los gestos y cualquier otro modo de expresar una actividad anímica, por ejemplo la escritura." (p. 179). Aquí parecen distinguirse claramente palabra y escritura... continuaremos rastreando esta distinción y sus alcances.

En el artículo *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1917[1915]), Freud deja entrever que las operaciones con palabras en el sueño no son sino "... otros tantos preparativos para la regresión a la cosa {escorzo de cosa concreta}." (p. 228). Atribuirá justamente a esa condición de las palabras en el sueño la impresión chistosa o esquizofrénica que puede trasmitir su interpretación.

Si seguimos los fragmentos presentados, podemos pensar la escritura como una suerte de "litografía anterior a las palabras" (Derrida, 1930, p. 285). En ese "escorzo de cosa concreta" que Freud refiere, nos encontramos con la materialidad misma de la palabra, con una escritura que parece ser en primer lugar trazo o escultura más que sentido.

Si avanzamos algo más en la distinción entre palabra y escritura, podemos recordar lo que Melman señalaba al respecto en su seminario *Las estructuras lacanianas de las psicosis.* Él recuerda que la palabra se sostiene de un decir, tiene un autor, ahí nos referimos para apoyar la autoridad de la palabra. No se sostendría, entonces, de la validez de lo dicho, del sentido, sino justamente del acto de decir. Sobre la escritura, plantea que ésta tampoco se sostiene del sentido, su validez se asienta en una consistencia propia de la escritura, en un soporte material. En palabras de Melman "hablamos con las tripas", en el sentido que la palabra se sostiene del cuerpo literal del inconsciente, el decir se soporta del inconsciente, organizado por un cuerpo literal, un cuerpo de letra que es producido por la consistencia del escrito. Afirmará que el soporte de nuestra creencia en el ser es ese cuerpo literal, del que se alimenta nuestro inconsciente.

En este punto me apoyaré en las palabras de un psicoanalista chileno: "La experiencia de la psicosis nos enseña que hay un punto de la constitución psíquica que no obedece a la lógica de la representación. Habría 'expresiones cosa' psíquicas... Las representaciones-cosa no están ligadas necesariamente a una significación. Si no están significadas, ¿cómo pueden ser recuperadas?... la memoria inconsciente no puede ser pensada únicamente en relación a la historia verbal, a las palabras, al sentido." (Aceituno, 2005). Estos elementos permiten ir perfilando una clínica específica de las psicosis, que no descansa en los mismos pilares que la clínica con neuróticos.

Revisemos una cita de un psicoanalista adentrado en esta clínica particular: " Según mi experiencia, el cuerpo y el pensamiento serían los objetos electivos de las representaciones-cosa inconscientes en sentido propio, que edifican el sentimiento continuo de existir... Freud subraya solamente que nos hemos ocupado demasiado de la represión y que aquello no ha cubierto todo un conjunto de fenómenos que sería falso reconducir a lo reprimido y a su retorno en la producción de síntomas." (De Villanova, 2002, pp. 274-5). Parece delinearse un cierto campo de fenómenos a atender, en relación al cuerpo y el pensamiento. Ahora, ¿cómo aproximarse a ellos, asumiendo que el abandono de los referentes teóricos para pensar la neurosis nos hará igualmente abandonar sus herramientas de intervención?: "La cuestión que se plantea es la siguiente: una vez distinguidos los dos Ics [sic], una vez abandonada la búsqueda del supuesto sentido de las producciones delirantes, una vez abandonada la idea de un estado de simbolización

deficitario en los psicóticos, ¿sobre qué apoyar nuestras intervenciones?" (p. 276). Intentaremos algunas respuestas:

"Lo olvidado de la memoria no sólo se reprime en tanto represión verbal, sino que también se suprime. Por tanto, no es interpretable, es una reserva mnémica incluso corporal que no es interpretable... El trabajo en la transferencia puede hacer algo con eso que pasa fuera de la representación... Si hay dos modos de inscripción psíquica, en la transferencia el modo de intervención no descansa sólo en la interpretación." (Aceituno, 2005). La alternativa que parece perfilarse es la *construcción.*

En el texto *Construcciones en el análisis* (1937), Freud caracteriza las dos intervenciones analíticas fundamentales: interpretación y construcción. La diferencia sustancial entre ambas es que en la interpretación se refleja el trabajo del analista con un elemento singular del material (una ocurrencia, una operación fallida, etc.). En la construcción, en cambio, al analizado se le presenta una pieza de su prehistoria olvidada. Implicaría una aparición del analista (de su deseo, de sus fantasmas) con una implicación que parece diferir de la que se deriva de la interpretación.

En relación a la construcción, señala: "... para el análisis la construcción es sólo una labor preliminar" (p. 262). De todas formas, Freud no parece hablar de preliminar en términos temporales, al contrario, señala que construcción e interpretación corren lado a lado. Ahora bien, ¿podemos hablar en propiedad de prehistoria *olvidada* (y por tanto recuperable) en la psicosis?

Intentando articular la distinción entre los modos de representación y la escritura y la palabra, continuaré tratando de precisar la ligazón teórica de la intervención clínica expuesta.

En el texto *Lo inconsciente,* Freud puntualiza que el carácter extraño del síntoma en la esquizofrenia está dado por el "… predominio de la referencia a la palabra sobre la referencia a la cosa…" (p. 197). Precisando su hipótesis anterior sobre el resignamiento de las investiduras de objeto en la esquizofrenia, señala que la investidura de las representaciones-palabra de los objetos se mantiene. Revisemos una cita algo más extensa: " Si en la esquizofrenia esta huida [del yo] consiste en el recogimiento de la investidura pulsional de los lugares que representan a la representación-objeto inconsciente, cabe extrañarse de que la parte de esa misma representación-objeto que pertenece al sistema Prcc –las representaciones-palabra que le corresponden- esté destinada a experimentar más bien una investidura más intensa… [Pero] la investidura de la representación-palabra… constituye el primero de los intentos de restablecimiento o de curación que tan llamativamente presiden el cuadro clínico de la esquizofrenia. Estos empeños pretenden reconquistar el objeto perdido, y muy bien puede suceder que con este propósito emprendan el camino hacia el objeto pasando por su componente de palabra, debiendo no obstante conformarse después con las palabras en lugar de las cosas" (p. 200).

Considero necesario enfatizar *el empeño por reconquistar el objeto perdido* que Freud señala, elemento que permite pensar el delirio y la alucinación como un intento de restitución de la investidura libidinosa de las representaciones-objeto, *reprimidas* en la esquizofrenia.

Si retomamos el texto *Construcciones en el análisis,* Freud postula ahí una concepción del delirio, de la locura como conteniendo un fragmento de verdad histórico – vivencial, elemento que le permite aplicar incluso la máxima: "el enfermo padece por sus reminiscencias" (p. 270).

¿Por qué esta digresión? Porque permite esbozar algunos lineamientos para el trabajo terapéutico con las psicosis. Siguiendo a Freud: "Este trabajo consistiría en librar el fragmento de verdad histórico-vivencial de sus desfiguraciones y apuntalamientos en el presente real-objetivo, y resituarlo en los lugares del pasado a los que pertenece" (p. 270).

Con un énfasis algo distinto, De Villanova (2002) da su respuesta: "Un conjunto de analistas a los cuales puedo sentirme próximo ha puesto por delante la aprehensión de la contra-transferencia como medio de situar las modalidades no verbales de comunicación inconsciente... Luego, el analista tiene que asumir un rol de receptáculo de los objetos internos significativos para el paciente, pero que habiendo sufrido también la desintrincación y el desmantelamiento permanecen por mucho tiempo irreconocibles como tales. Por esta razón, se dice a menudo que la psicosis desconoce la realidad psíquica. Creo que sería mejor pensar

que el paciente psicótico no puede reconocer como suyos los objetos internos, hasta este punto alterados." (pp. 276-7).

Los elementos revisados permiten conceptualizar la necesidad y el alcance terapéutico-reparatorio de una intervención de escritura con Juan, en relación a este objeto-documento que no puede ser reconocido como propio, que desconoce de manera radical.

Casi en simultáneo con el trabajo de escritura que se instaló en el tratamiento del paciente, él comenzó a referir algunos trastornos cenestésicos que operaban como síntomas prodrómicos de sus descompensaciones: "Siento que tengo cortado el cuerpo, la carne por dentro... siento separado el cuerpo de la cabeza... eso me pasa cuando me va a venir la crisis". Si bien sus alteraciones cenestésicas nunca fueron pensadas como las que concitaban el mayor interés de la intervención clínica, el paciente comenzó a hablar cada vez más de ellas, resultando llamativo un momento, aparentemente inaugural, en que él mismo produce y acepta una interpretación no delirante a estas vivencias, apoyado de un recuerdo corporal que lo conecta con la época en que estudiaba Matricera en el Liceo: "Me acordé que cuando estaba en el liceo y estaba mucho tiempo en una postura, me dolía la espalda... es la misma postura en la que tengo que estar en el kiosko... a lo mejor lo que me pasa es un dolor muscular".

Intentaremos un nexo entre los elementos del tratamiento asociados a la escritura y los que aparecen en relación a la vivencia corporal del paciente, *aparentemente* en desconexión.

En el texto de Jean-Claude Maleval *La desestructuración de la imagen del cuerpo en las neurosis y las psicosis* (1996), el autor señala: "... la imagen del cuerpo no debe ser descifrada en los hipotéticos trasmundos del discurso latente..." (p. 159). Resulta plausible, desde ahí, pensar que la aproximación al modo en que la corporalidad es vivida en la psicosis puede ser aprehendida en el *discurso* (manifiesto) del sujeto... y que este trabajo puede brindar otra posibilidad psíquica a los "trozos de cuerpo" psicótico, a la amenazante angustia de nadificación del ser.

La psicoterapia continuó. Casi seis meses después del encuentro con el documento y su escritura, al paciente le tocó enfrentar una dura prueba: su hermana que apoyaba más activamente el tratamiento fue víctima de un delito violento, afortunadamente sin consecuencias fatales. Señaló en ese momento: "Si no fuera porque estoy estable, ya estaría internado en Valparaíso". Logró salir de este trance sin mayor aparición de alteraciones psicóticas del cuerpo ni del pensamiento.

A dos años de iniciado el proceso, el paciente fue dado de alta de la psicoterapia. Había dejado de asistir al Hospital de Día hacía meses, se encontraba estable, había resuelto dejar su trabajo en el kiosko y logró hacerse responsable de la decisión tomada. "En este tiempo que he estado viniendo acá siento que he superado hartas cosas... me siento bien".

Finalmente, cabe la pregunta sobre el llamativo encuentro, en la clínica de las psicosis, con los elementos que nos hemos habituado a llamar "ficciones teóricas" del psicoanálisis (escritura psíquica, representación-cosa). ¿Es este campo pensable como la clínica de las intuiciones originarias, que sólo aparecen como ficción en el encuentro con el neurótico?

**Bibliografía**

Aceituno, R. (2005, 1º semestre). *Apuntes de clases de Diplomado en Teoría y Clínica Psicoanalítica,* dictado en el Departamento de Psicología de la Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Derrida, J. (1930/1989). *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

De Villanova, A. (2002). La pérdida de la identidad corporal en las psicosis. En R. Aceituno (Ed.), *Identidades* (pp. 273-280). Santiago: Universidad Diego Portales.

Freud, S. (1913). *El interés por el psicoanálisis.* Vol. 13. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores S. A.

Freud, S. (1915). *Lo inconciente.* Vol. 14. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores S. A.

Freud, S. (1917[1915]). *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños.* Vol. 14. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores S. A.

Freud, S. (1937). *Construcciones en el análisis.* Vol. 23. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores S. A.

Laplanche, J. y J.-B. Pontalis (1994). *Diccionario de psicoanálisis.* Barcelona: Editorial Labor S. A.

Maleval, J. C. (1996). *Locuras histéricas y psicosis disociativas.* Buenos Aires: Paidós.

Melman, Ch. (1983-1984). *Las estructuras lacanianas de las psicosis.* Traducción realizada por Fundación Grupo Psicoanalítico PLUS.

Pujó, M. (2001, Marzo 1). En respuesta a la psicosis: un "artificio de escritura" [versión electrónica], *Página 12, Suplemento de Psicología.*

# Un caso de pancreatitis aguda
# Incidencia de la pulsión

**Alejandra Madormo**

Pensar lo somático, en Psicoanálisis, implica, al mismo tiempo, delimitar un campo. Se trata de un cuerpo afectado, pero de una afectación distinta de la que estudia la Medicina. Cuando hablamos de cuerpo, en Psicoanálisis, hablamos del único cuerpo que el humano posee: un cuerpo en relación con la psiquis, un cuerpo sobredeterminado por el sistema inconsciente. Cuerpo que desafía, permanentemente, los parámetros físicos y biológicos.

Si hablamos de inconsciente, hablamos entonces, de pulsión, de deseo, de angustia, términos íntimamente relacionados a la génesis, desarrollo y curación de enfermedades.

Una interpretación psicoanalítica genera efectos terapéuticos sobre la vida del paciente, eficacia dada porque en toda enfermedad, dijimos, está implicado el sujeto psíquico. Existe siempre un factor eficaz y específico, desencadenante de la enfermedad actual, que coincide temporalmente con la aparición de la enfermedad: en el caso que nos ocupa, una pancreatitis aguda por obstrucción.

El humano nace enfermo, nace inmaduro, nace sin contar con las condiciones necesarias para vivir, nace fallado. Y esto ya nos lo anuncia Freud en su libro Inhibición, Síntoma y Angustia. El cuerpo está sobredeterminado por lo psíquico, porque para el hombre no hay cuerpo biológico que no se inscriba, como cuerpo pulsional.

Una pulsión que, como concepto, hace borde, toca e inscribe en el cuerpo, el significante que lo toca. Somato-psíquico o psicosomático, son dos articuladores del mismo fenómeno: un cuerpo atravesado por el lenguaje, un cuerpo humano.

Ante las mismas posibilidades de contraer una enfermedad, dice el Dr. Menassa, y de su curación, observamos que algunos enferman y otros no, que algunos curan rápidamente por efecto de la medicación, y otros no. Esta doble implicancia entre lo psíquico y lo somático, sobredetermina las relaciones que las personas establecerán con la enfermedad y con la salud.

Sabemos que son los criterios de salud y enfermedad, el centro sobre el cual giran las posibilidades de tratamiento de enfermedades. La medicina científica siempre ha considerado el cuerpo como cuerpo biológico, un cuerpo real posible de medir, cuantificar, localizar, y tocar.

Para el Psicoanálisis, los mismos mecanismos psíquicos presentes en todos los seres humanos llevan, en algunos casos, al amor, la creación, en otros, a la enfermedad, la muerte. Nada existe en el hombre que no esté tocado por el lenguaje, trastocado por el lenguaje. Hay patologías donde, lo que ocurre, no tiene relación con el diagnóstico preciso, ni con la medicación, ni con el paciente cumpliendo las indicaciones dadas por el profesional, sino con el deseo inconsciente que produjo el comienzo mismo de la enfermedad, y la sostiene.

Para poder entender la enfermedad, hay que entender que el sujeto nunca abandona lo que consigue, y que cuando lo abandona, es con un gran gasto psíquico (enfermedad)

Ya en 1905, decía Freud en Psicoterapia por el Espíritu: *'...tratamiento psíquico denota mas bien, tratamiento desde el alma, un tratamiento de los trastornos anímicos como de los corporales, que actúan directamente sobre los seres humanos".*

También afirma que, la única salud posible, desde el Psicoanálisis, es la sustitución. El sano psíquicamente puede sustituir un objeto amoroso por otro, un ideal por otro ideal.

Entonces, lo que nos interroga es: ¿por qué en iguales circunstancias, unos enferman y otros no? ¿Qué hace que una enfermedad se desencadene en determinado momento de la historia de un paciente?

**CASO CLINICO**

El paciente presentaba un cuadro de litiasis biliar diagnosticado 4 años atrás, con indicación de intervenir quirúrgicamente, indicación que el paciente posterga, automedicándose ante intensos dolores, hasta que presenta un abdomen agudo, que lo lleva a la internación y pronta intervención. Se le extraen cálculos biliares, pero los médicos se encuentran, además, con un cuadro de pancreatitis por obstrucción de colédoco. El estado del paciente es grave. Durante su permanencia postoperatoria, en la unidad de terapia intensiva, y posteriormente en la sala, presenta una actitud de desobediencia a las indicaciones médicas, y un rechazo de su condición de gravedad ante la enfermedad, realizando acciones prohibidas, como ciertos movimientos, el beber agua, o quitarse la vía del suero. Ante esta situación, el médico tratante solicita la intervención de un psicoanalista.

El paciente presentaba, hasta el momento, un cuadro de excitación generalizada, y una posición de omnipotencia, que lo llevaba a ostentar un saber sobre su condición, en detrimento del médico. Su estado empeora.

**Primer corte**

El narcisismo constituye un eje, un articulador teórico-clínico del Psicoanálisis. Es considerado como un ordenador estructurante de las instancias psíquicas. Al narcisismo, Freud lo define como un "nuevo acto psíquico" que da origen al Yo. La unificación de las pulsiones parciales conforma un yo, que hasta entonces, estaba apenas esbozado y disperso.

El punto más difícil de todo el sistema narcisista, es la creencia de inmortalidad, del yo.

El paciente había estado en tratamiento psicoanalítico por 3 años. Lo interrumpe, y vuelve a encontrarse con la psicoanalista al borde de su cama de hospital, borde que impone el movimiento pulsional, dibujando los contornos: lo de adentro, lo de afuera, ¿qué cuerpo?

El órgano enfermo, el desconocimiento de ese cuerpo lacerado, doliente, el que ahora padecía los contornos de la vida, transitando por la senda de la muerte. Vida y muerte, Locura - Sanidad.

El paciente, se dirige a la psicoanalista, en el punto mismo de la frase, que había interrumpido 3 años atrás, al levantarse del diván:

> *"mira lo que me pasa, justo ahora, que iba a divorciarme después de 5 años (de su primera mujer), y lo de A.*
>
> *Analista: que es lo de A?*
>
> *Paciente: que está embarazada.*

***A*.** es su actual esposa. Confluyen aquí la inauguración de una función, la paternidad, y el advenimiento de lo nuevo, una nueva vida, una marca que lo sexualiza, lo temporaliza, lo inscribe en la especie humana dentro de esa doble inscripción que trae la descendencia, como sujeto mortal.

Y una separación, un corte: el divorcio, decisión que había sido largamente postergada por el paciente.

Presenta el cuadro de abdomen agudo a pocos días de haber tomado esta decisión de corte con la antigua relación, corte que finalmente, se da en lo real.

Una herida abierta en el Yo, la herida narcisista, tanto que produce dolor psíquico y también, dolor físico.

Un objeto de amor, que el Yo se debate por abandonar. Y una herida abierta que atraviesa de lado a lado, el abdomen del paciente, una herida que los médicos no pueden cerrar. El Yo se siente herido en su integridad.

La intervención de la psicoanalista, es, también, ordenadora: se trabaja con el núcleo familiar, organizando las visitas, y las personas a cuyo cuidado quedará el paciente.

Para el paciente, es un orden que instaura una ley: la Ley del Padre. Debe obedecer las indicaciones de los médicos para su recuperación.

La Ley del Padre habilita, a la vez que prohíbe. Es a partir de la prohibición que el sujeto queda habilitado para la vía del deseo.

Para este paciente, la prohibición de beber agua era una dura prueba, ya que la había transgredido anteriormente, y de reincidir en su trasgresión, podía morir.

La no aceptación de la castración conlleva la creencia de la inmortalidad, que subyace en todo humano. Castración y muerte son dos significantes que van juntos, que significan una puntuación, una medida que, cuando falla, puede el sujeto, mediante ciertos mecanismos psíquicos, presentificarla en lo real, es decir, en vez de discurrir entre palabras y que ésta acontezca de manera simbólica, la castración se juega en lo real.

Dice Piera Alaugnier que el yo se relaciona con el cuerpo propio como el primer bien, es el primer objeto que catectiza el Yo. Este cuerpo es fuente de placer, placer narcisista e identificatorio. Pero no solamente como cuerpo de placer es que el Yo encuentra a su cuerpo, también como cuerpo de sufrimiento. El cuerpo, ese objeto del que nos creemos poseedores y amos, puede convertirse, sin que el yo lo quiera ni pueda preverlo, en una fuente de sufrimiento.

El cuerpo pasa así, a ser la sede de una pulsión, que, sin mediación, viene a entorpecer su función, y hasta su estructura, en torno de un goce primordial.

El narcisismo, encarnado en un cuerpo invencible, inmortal, se desmorona. Aparece un cuerpo dolorido, partido en dos, mutilado por la herida abierta que mostrara otra cara de ese cuerpo, no ya de la imagen, sino lo intimo, lo siniestro.

Una herida trazada en la propia geografía del paciente, un tajo que lo parte, lo escinde.

El Yo no quiere morir, y si volvemos a Freud, él nos dice que no hay representación psíquica de la propia muerte, sino que hay amenaza de castración. El narcisismo va a tener que elegir entre una muerte simbólica o una muerte real, una vuelta al cuerpo donde la amenaza de castración se torne real.

> "*Aceptada la castración, el sujeto aceptará encontrarse con la muerte por el camino más largo, el camino de la vida"* (S. Freud, Obras Completas)

**Segundo Corte**

El paciente empeora. Se decide su traslado a un hospital especializado (Htal. Argerich). Se lo interviene quirúrgicamente por segunda vez, dejándole "realmente": *"la herida abierta"*

Pasa unos días en Terapia Intensiva con pronóstico reservado, las probabilidades de vida, son pocas. El paciente continúa con dos sesiones diarias, dentro de la unidad de terapia intensiva. El sujeto se debatía entre la vida y la muerte. Era del orden de una decisión: la necrosis avanzaba, las complicaciones renales, también.

Una vuelta al cuerpo donde la amenaza de castración se transforma en real: extirpación del 70% del páncreas.

Las intervenciones de la psicoanalista giraban en torno a la decisión del divorcio, vivido por el paciente como irrealizable, o como una muerte (cuestión que jugaba ahora en lo real). Y en torno a la decisión de vivir, con una nueva mujer, que le trae, además, ese estado particular de vida: un hijo.

Vivir, le significaba cambiar de vida, una vida anterior por una vida futura, "cortar "con un pasado "necrosado", encapsulado en su cuerpo. Pero, ¿triunfaría la pulsión de vida? ¿Daría este sujeto un paso más, la sustitución del objeto? ¿O dejaría de desear, sobreviniendo así, la muerte?

Freud nos dice que el sujeto biológico muere, cuando el sujeto psíquico deja de desear. En la clínica, con este paciente fue comprobable.

Un mandato será seguir viviendo, y toda la investidura de objeto se atrincherará en el Yo, como única posibilidad. Un egoísmo permitirá la recuperación, en detrimento de la capacidad de amar.

Un campo pulsional tendrá que triunfar sobre el otro, reconocer y aceptar esta transformación.

El sujeto hace un viraje. Hay una reversión del cuadro clínico: se interrumpe el proceso de necrosis. El paciente comienza, rápidamente, su recuperación.

Toda experiencia analítica es una experiencia de significación, lo cual quiere decir que los seres humanos nacen con toda clase de disposiciones heterogéneas. Cualquiera sea la suerte biológica, lo que el análisis le revela al sujeto es su significación por medio de la palabra, que no es cualquier palabra, sino la interpretación psicoanalítica.

En el tratamiento de la enfermedad, aún en aquellas de etiología orgánica, no debe descuidarse la salud psíquica del paciente.

# Sobreadaptación y cuerpo

**Silvia Salti**

Entre estos dos conceptos aparece un tercero que en los últimos tiempos ha venido siendo uno de los temas centrales del ámbito psi: el stress.

El stress es un fenómeno corporal complejo que resulta de la adaptación al medio, y no una entidad patológica en sí misma. El stress es un fenómeno adaptativo. Es decir, y poniéndolo de ejemplo, podemos verlo más claramente en nuestros antepasados animales. Una rata que ve a un gato, desencadena el stress: una serie de descargas, principalmente a nivel endocrinológico (aunque comienzan a nivel cerebral), donde, al final, aumentan dos hormonas: la adrenalina y el cortisol.

La adrenalina actúa como una alerta, es la mediadora de la etapa aguda, generando un preparación corporal para la respuesta : la lucha o la huida; acelera el ritmo del corazón y aumenta la presión arterial para que llegue más sangre a los músculos, dilata los bronquios para que esa sangre sea más oxigenada, dilata las pupilas para que entre cualquier fotón de luz y así poder ver mejor y libera (por un corto período) azúcares de los reservorios para que el cerebro y los músculos tengan más energía; y se cierran los esfínteres ( no se puede huir si uno está en el baño).

El cortisol, en cambio representa un reforzamiento metabólico a largo plazo de estas reacciones: a nivel cerebral hace prescindir de las funciones menos necesarias para el mantenimiento de la integridad física (reproducción, sueño y alimentación), actuando directamente sobre él.

En el cuerpo cumple funciones antiinflamatorias (inhibiendo cualquier dolor) y metabólicas. Sostiene la elevación de los azúcares y favorece la remoción de las grasas, sobretodo a nivel de las extremidades que es el lugar donde su ubican los músculos necesarios para la huida. Además desencadena reacciones a nivel genético para, entre otras, crear nuevos receptores para mediadores y hormonas, entre las que podemos encontrar a la adrenalina.

La rata huyó, llegó a su guarida y toda esta serie de procesos, comienzan a inhibirse y sus funciones corporales retornan a como estaban antes del encuentro con el gato.

Bien, hasta ahora vimos un fenómeno adaptativo: el stress, término que no viene de la psiquiatría, sino de la endocrinología (hoy fenómeno psiconeuroinmunoendocrino-lógico).

Los seres humanos somos un tanto más complejos. Comenzando ya desde nuestra adaptación, podemos decir que no nos adaptamos, hemos venido adaptando el ambiente a nosotros, perdiendo lentamente nuestra capacidad biológica de realizar las modificaciones necesarias para la subsistencia de nuestro cuerpo y especie. En realidad nos sobreadaptamos, en primer lugar, haciendo una sobredimensión de una respuesta biológica.

En segundo lugar, al adaptar al ambiente, carecemos (al menos en las grandes ciudades) de peligros reales. Nuestros peligros pasan a ser imaginarios: no debemos responder aquí al riesgo de vida o muerte, nuestro riesgo es a la muerte social (tratándose de la obtención de reconocimiento y bienes para seguir adaptando nuestro entorno).

Si hablamos de sobre, estamos refiriéndonos a un extra, a un exceso, en este caso de cuestiones adaptativas, entre ellas el stress. Sí, lo que se ve en los seres humanos es un exceso en el stress, sobretodo a nivel de la finalización de dicha respuesta: si hay gato, aparece el stress, si ya no está más, desaparece (peligro real, respuesta adecuada). Los humanos al adaptar nuestro medio hemos hecho desaparecer, en su gran mayoría, a nuestros depredadores biológicos, pero conservamos la respuesta, desadaptativamente.

Así, al haber peligro desmedido e inconmensurable, el riesgo es que nuestra respuesta no cese.

Nuestros depredadores actuales son aquellos que dejan al hombre en un desasosiego mucho mayor que tiempo atrás: inestabilidad laboral, fragmentación de los esquemas tradicionales o conocidos de convivencia -familia. Al mismo tiempo, la violencia de este mundo nos exige éxito y felicidad. Se pasó de tener que ganar un lugar en el cielo no pecando, a tener que ser "lo más" en esta tierra. ¿No es factible que estamos para echar mano al cortizol?

El hombre está cada vez más *desubjetivado*, y por algún lado se resiente: *cuerpo.* El exceso de adrenalina y sobre todo de cortisol impacta en nuestro cuerpo a nivel general. En el cerebro, se extralimita la inhibición de las funciones menos necesarias: se tiene menos deseo sexual, se empieza a dormir mal y se termina comiendo menos (los tres primeros síntomas identificables en una depresión). Y sí, el cortisol a altos niveles impactando sobre determinadas estructuras cerebrales (basales) genera depresión.

Si nos referimos al cuerpo, el impacto es múltiple. Sirvan de ejemplo los más comunes: si mantenemos nuestro corazón latiendo a mil por hora y nuestras arterias contraídas tenemos taquicardia e hipertensión arterial, etc.

Un último ejemplo: el cortisol (como todo corticoide) es un citoestático que inhibe la respuesta inmunológica.

Hemos perdido la regulación biológica de la adaptación, por lo cual nos sobreadaptamos (¿o desadaptamos?) y no podemos ponerle fin al stress, por tanto las hormonas se siguen produciendo y el fenómeno que tendía a proteger nuestra vida, ahora la pone en riesgo, eso sí… a más largo plazo.

Nuestra idea es intentar preguntarnos acerca de la sobreadaptación, ya directamente en el campo de la clínica psicoanalítica. ¿Satisfacción voluntariosa/defensa voluntariosa, que inhibe la puesta en forma en el dispositivo del síntoma? Síntoma no como *Signo*, sino como la eficacia de la expresión manifiesta de un conflicto inconsciente.

Es cada vez más común el " ajetreo" de las consultas al médico de cabecera o al cardiólogo, y de allí al neumonólogo, del gastroenterólogo y el endocrinólogo, al dermatólogo, para retornar al médico de cabecera. ¿Quién conoce, quién sabe acerca del padecer? Hasta que finalmente, alguien decide hacer la derivación a la consulta psi. Entonces, en la experiencia de la escucha, aparece el relato de las recurrentes furias, las desesperaciones, los temores mentados, acompañados siempre por el llanto y la fatiga cronificada: un cuerpo librado al puro Destino.

La noción de voluntad estuvo históricamente relacionada con la voluntad divina, entendida como el *"poder atribuido a la divinidad, cuya Providencia determina los acontecimientos naturales sustraídos al control humano"*. Sin embargo, si tomamos otra de las definiciones que ofrece el Diccionario de la Real Academia Española, nos encontraremos con el concepto de voluntad entendida como el *"acto con que la potencia volitiva admite o rehúye una cosa, queriéndola, o aborreciéndola y repugnándola"*.

Pero si bien esta idea manifiesta un afán por aceptar, rechazar o modificar cosas, esas cosas pertenecen al ámbito exterior al hombre y no directamente a su propia conducta. Al mismo tiempo, si tomamos como definitiva la que afirma que la voluntad es la *"facultad de decidir y ordenar la propia conducta"*, el *"libre albedrío o libre determinación"*, estaríamos contradiciendo todo lo dicho hasta ahora. Es decir, no estaríamos teniendo en cuenta el mayor problema planteado: que en la actualidad el accionar voluntario parece haber abandonado toda libertad, permaneciendo sujeto a la exigencia de responder inmediata y rápidamente a los estímulos del medio, siempre refiriéndonos al problema tratado. Así, la definición más adecuada pareciera ser la que afirma que la voluntad es la *"disposición, precepto o mandato de alguien",* lo que refuerza la idea de que se trata de una regencia y determinación absoluta, planteadas como riesgo. Entonces la libre empresa es, hoy por hoy, una falacia. Es, al fin y al cabo, un evangelio de moda.

El psicoanálisis históricamente vino a cumplir el rol de liberar al ser humano del padecimiento de la determinación absoluta. En relación con esto, podemos decir desde **Freud** y con **Lacan**, que se trata de una *"praxis liberadora"*. Es en este sentido que podemos hablar de *"zurcir voluntades",* es decir de llevar a cabo una tercerización por el tratamiento de la palabra. Entonces el psicoanálisis y/o psicoterapias se enfrentan a una discordancia en la "dirección de la cura y los principios de su poder": están a favor de dirigir y curar, pero al mismo tiempo existe un enfrentamiento ético, una imposibilidad del ejercicio de ese

poder. No olvidemos que poder es la contra cara de la potencia. **Lacan** nos advierte, entonces: *"hacerse el garante de que el sujeto pueda de algún modo encontrar su bien mismo en un análisis es una suerte de estafa".*

Retomando, la defensa implica vergüenza y desvalimiento yoico, mientras que la satisfacción está en el éxito y en la inflación yoica. Defensa y satisfacción: cara y cruz del narcisismo. En relación con esto, la filosofía viene a rescatarnos: **Descartes** se refiere a la vergüenza como *"una pasión del alma entendida como tristeza, fundada en el amor a nosotros mismos, que nace de pensar o temer que han de censurarnos".*

Para concluir, un elogio al entusiasmo. Para **Kant**, el *entusiasmo* es *"un afecto de tipo vigoroso"* (¿podría ser el único capaz de alejarnos (o liberarnos) de las expectativas vinculadas a la defensa y satisfacción narcisistas?). Mientras que el *entusiasmo* no implica ningún riesgo, **Kant** nos presenta la *exaltación*, definiéndola como una *"ilusión que consiste en ver algo fuera de todos los límites de la sensibilidad".*

En **Lacan**, se puede considerar la belleza vinculada a lo infinito, mientras que lo bello sólo puede encontrarse en lo limitado. Si la belleza nos vincula con lo extenso, lo abrumador y lo infinito, la exaltación representa un doble peligro: se trata de una ilusión y, a su vez, nos conecta con la superación de los límites. Porque, "*la exaltación consiste en la ilusión de creer que sobrepasados los límites, exista un límite."*

**Bibliografía**

FREUD, "*Inhibición, síntoma y angustia"*

LACAN, "*Seminario de la ética"*

KANT, *"Los conflictos de las facultades"*

# R. M. où les glaces d'Auschwitz à Ravensbrük

**María José Palma Borrego**

Et maintenant que recommence une nouvelle vague de « négationnisme »…

« Lait noir de l´aube nous le buvons le soir
le buvons à midi et le matin nous le buvons la nuit
nous buvons et buvons.
……
Lait noir de l´aube nous te buvons la nuit
Te buvons à midi la mort est un maître venu d´Allemagne. »
Paul Celan
*Fugue de mort.*

Le champ d´Auschwitz Birkenau était situé en Pologne. À l´est, il n´était pas très loin de la ville de Cracovie, et à l´ouest, les frontières de l´Allemagne et de l´ancienne Tchécoslovaquie n´étaient pas loin non plus. Le camp de Ravensbrück était situé au nord de l´Allemagne. Entre le premier camp et le deuxième, au début de 1945, a eu lieu la « marche de la mort » où R. M. a eu congelées ses mains et ses pieds, traces et symptômes de son expérience dans les camps de la mort. Des milliers des femmes de différentes nationalités seront amenés à ces deux camps. Très peu d´entre elles y sortiront.

R. M. vit en Seine-et-Marne, à une trentaine de kilomètres de Paris. Elle est née le 14 Mars 1929, dans le XIIe arrondissement.

Appartenant à une famille de la Résistance, elle fut arrêtée par la Gestapo, le 14 avril 1944 à l´âge de 15 ans, à cause d´une dénonciation. C´est à partir de celle-ci et du hasard qui se déclenche l´horreur et l´expérience de l´anéantissement et de la mort.

> « La gestapo est venue arrêter mon frère qui faisait de la Résistance et comme il n´était pas à la maison, ils m´ont amené avec mes parents puisque c´était un jeudi où il n´y avait pas de classe. » 1

Sa famille, elle a été toute amenée à des différents camps d´extermination internationaux. Sa mère a été conduite au camp d´Auschwitz Birkenau, camp équipé de chambre à gaz pour destruction massive, où elle meurt congelée sur la « Place de l´Appel ».

> « C´était un appel très dur et très long et quand ils sont sifflés la fin de l´appel, sa voisine lui a mis la main sur l´épaule parce qu´elle n´avançait pas, il fallait faire vite, et elle est tombée, elle était morte. »

Elle voit monter son père, après la sélection, dans un des camions qui menaient directement à la chambre à gaz ou aux fours crématoires. L´adolescente R. apprendra le lendemain du départ de son père, sa fin tragique.

> « …il y a un allemand qui a commencé « partir », voilà, il y a une rangée de camions… donc les personnes malades, les femmes enceintes, les personnes âgés, les jeunes enfants montent dans les camions parce que vous venez de faire un voyage pénible, l´entrée au camp va être fatigante, donc, vous montez dans les camions, et les autres vous vous rangez les hommes d´un côté et les femmes de l´autre, par cinq…on s´est rangé et puis il y a des gens qui ne voulaient pas se séparer, évidemment, mon père qui avait fait la guerre du 14-18, qui avez suivi le gaz, qui avait de l´asthme… il a très mal supporté le voyage… on lui conseillé de monter dans un camion… donc c´est ce qu´il a fait une fois qu´on a été en rang… les personnes qui avaient été séparés des gens qui avaient monté dans les camions commençaient par dire, mais les camions où ils sont, où sont les gens… » 2

Et elle même sera menée, avec une soixantaine ou une centaine des femmes, ici la mémoire est courte, au camp international d´Auschwitz Birkenau où à mi-janvier 1945 3, à cause de l´avance des russes, qui

étaient dans les faubourgs de Cracovie, les nazis font évacuer le camp. Cette évacuation sera appelée la « marche de la mort ». Elle fera partie de celle-ci et sera conduite au camp international pour femmes de Ravensbrück.

J´ai connu R. M. dans le Foyer d´Anciens Combattants de Combs-la-Ville (Seine-et-Marne) où je suis allée chercher des renseignements sur l´existence dans la ville des exilé(e) espagnols (es) pour mon travail de recherche. Elle était là, elle venait de témoigner. J´ai parlé avec elle et on s´est donné un rendez-vous pour notre entretien, qui a eu lieu le 15 mars 2006 dans le foyer d´Anciens Combattants de Pontault-combault. Toutes les citations de cet article sont prises de cet entretien.

**L´entretien**

On sait l´importance du corps dans la rencontre testimoniale. Il s´agit en effet, de deux corps de femme, un qui a connu la mort, et l´autre qui a vu des images et connaît des histoires d´une réalité qu´on tente d´appréhender.

Quand j´ai rencontré à nouveau R. M. j´avais déjà l´habitude de faire des enregistrements aux femmes ayant vécu des situations limites comme la guerre civile espagnole et l´exil (1936-1975), j´enregistre des témoignages de ces femmes depuis 2003, mais c´était la première fois que j´allais me confronter au témoignage d´une femme qui avait vécu les camps de la mort.

Quand je l´ai revu, j´étais frappée par une certaine froideur (j´ai compris plus tard le sens de cette froideur, au fur et à mesure qu´elle parlait de la place que le froid avait eu dans sa vie dans les camps), par ses mains et sa figure, les seules parties de son corps qu´elle laissait voir. Mains de couleur de la chair vive, revêtues d´une deuxième peau de couleur blanche. Blancheur de la peau comme la blancheur de glaces d´Auschwitz et de Ravensbrück. Eczéma-symptôme signalant la congélation suivie pendant « la marche de la mort ». Corps métonymique et symptôme de son expérience mortelle. Je rentrais ainsi à travers ce blanc dans le monde de la froideur et de la mort, dont l´ezcéma-peau construit la barrière, c´est-à-dire, la limite qui sépare le « moi » des autres.

En effet, pendant l´enregistrement qui a duré une heure, et quand je le re-écoute, j´ai l´impression répétée de l´existence d´une scission profonde et blanche entre ce qui a été vécu et comment cela est dit dans le témoignage. Comme si les traumatismes subis manquaient d´affets et restaient isolés dans la mémoire, seulement actualisés par le fait présent du témoignage. Comme si le « devoir de mémoire » 4 supplantait ici la corrélation affective entre discours et vécu. Comme si le « moi » était divisé en un « moi » exposé, menacé et un « moi » détaché du premier tentant de regarder les choses, les décors, de façon désintéressée, mais en conservant du moins une certaine sensibilité, celle d´avant la barbarie.

En effet, c´est sous la forme de dédoublement psychique que le témoin constitue les défenses. Celles-ci sont une adaptation de l´organisme attaqué par le traumatisme, qui se met à fonctionner et provoque un état coupé des affets, comme s´il s´agissait d´une sorte de pilotage automatique. (Chiantaretto, 2004).

Trois autres éléments d´avant l´enregistrement ont tiré mon attention comme révélateurs de symptômes, à savoir le refus de faire l´enregistrement chez elle, le refus qu´on lui fasse des photos, et le fait d´avoir témoigné pour la première fois 29 ans après les faits. C´était en 1974, suite aux déclarations de Le Pen niant l´existence des chambres à gaz et des fours crématoires. Maintenant, cela recommence avec les nazis allemands et le président de l´Iran entre autres. Finira-t-il cela un jour ?

**L´interdit de dire et de la représentation du corps**

J´ai déjà rencontré un petit nombre des femmes espagnoles exilées ou non qui n´ont pas voulu que je les enregistre chez elles, et jusqu´ici il n´y avait rien de bizarre. Le respect de son « privé » était prioritaire de ma part. Mais ce qui est frappant dans le refus de R. M., et dans ce sens il fait symptôme, c´est justement que dans son témoignage, elle même nous informe de l´existence d´un espace d´interdit concernant son « chez elle ».

« chez moi je n´ai pas parlé, je, je, je ne peux pas. Je ne sais pas, je ne sais pas, je ne peux pas, je, je, non, je n´arrive pas et je, j´aurais l´impression d´être là pour me plaindre, alors que ne, n´est pas pour me plaindre, c´est la réalité, donc, non, et je ne voulais pas non plus témoigner. »

Voilà de manière inconsciente exprimé l´inhibition du « moi » par l´effet de la répression subie. En effet, toute l´activité du « moi » est dédiée à la formation des symptômes. Le refus de (se)-parler chez elle et en public sont les symptômes qui cachent une défense, c´est-à-dire, une tentative de défaire ce qui a eu lieu, de supprimer le vécu traumatique, et de créer ainsi, pour sa survie, un espace de non contamination.

On verra plus tard comme la non contamination est un fait illusoire, car il existe une contamination dans la superposition de deux scènes traumatiques fondamentales pour l´élaboration du symptôme de la douleur des pieds.

Dans ce sens l´isolement est une formation substitutive qui provoque un déplacement chez le sujet, comme on le verra plus tard avec la douleur des pieds. L´isolement est donc un symptôme, par lequel le « moi » crée cet espace non contaminé et construit une pause temporelle ou rien ne doit exister. Le sujet crée ainsi une sorte de bien-être extrêmement précaire où le vécu traumatique est détaché des chaînes associatives, restant ainsi isolé et sans être reproduit dans la pensée courante. Le fait de cet isolement est le même que celui de la répression amnésique (Freud, 1925) 5. « Les pratiques de violence ont justement pour effet de saccager la dimension personnelle, l´intimité des êtres, alors que le fait de les rendre publiques déshypothèque, libère et protège l´espace subjectivant de la vie individuelle. » (Altounian, 2004)

> « J´ai des amis qui témoignent depuis pratiquement leur retour, moi, je ne voulais pas. Je faisais partie de la Fédération 6 oui, mais, c´est tout, ça s´arrêtait là, je payais ma cotisation, j´allais à certaines cérémonies sans plus. »

Mais voici le paradoxe, car ce qui a été vécu ne peux pas être oublié. Il est là dans « une mémoire monstrueuse, une mémoire organisée. Tout est retenu, entassé dans le désordre jusqu`à la confusion. Elles manquent des récits cohérents pour rappeler leurs expériences. Mais malgré tout, la mémoire reste garante de l´identité. » (Del Castillo, 1997)7

Le paradoxe du vécu, l´intention impossible de l´oubli, s´expriment aussi par d´autres symptômes, à travers un corps qui devient métonymique : les mains et la figure, couvert par un eczéma-blanc, (le blanc comme la couleur adjective des hivers d´Auschwitz et de Ravensbrück), et finalement, par les pieds.

Dans ce monde précaire de bien-être et de non contamination, la réalité, le dehors, fait irruption et bouleverse le sujet au point de le mener à prendre une détermination active, la responsabilité de témoigner, de dire le vécu, enfin, d´unir vérité subjective et vérité historique.

La contamination ou la mémoire troublée ? Dans son témoignage, R. M. situe en 1974 le moment où le « négationnisme » de Le Pen a fait irruption en France. Historiquement, c´est surtout avec l´apparition dans *Le Monde*, le 28 décembre 1978, d´un article signé par Robert Faurisson : *« L´inexistence des chambres à gaz est une bonne nouvelle pour la pauvre humanité. Une bonne nouvelle qu´on aurait tort de tenir plus long cachée.* », et deux mois plus tôt, le 28 octobre, c´est dans *L´Express* qui apparaît publié, un autre titre choc *À Auschwitz on n´a gazé que les poux,* (entretient avec Louis Darquier autoproclamé « de Pellepoix », et ancien commissaire général aux Questions juives de Vichy, réfugié en Espagne). Fidèle à ses convictions, Darquier y assenait que les juifs « avaient voulu la guerre », qu´ »il n´y a pas eu de génocide », que « la solution finale est une invention pure et simple » entretenue par « cette satanée propagande juive » qui « a toujours été fondée sur le mensonge ». Sautant sur l´occasion, Faurisson envoie sur-le-champ une lettre à plusieurs journaux : « j´espère que certains de ces propos que le journaliste Philippe Ganier-Raymond vient de prêter à Louis Darquier de Pellepoix amèneront le grand public à découvrir que les prétendus massacres en « chambre à gaz » et le prétendu « génocide » sont un seul et même mensonge. » Lettre que *Le Matin* publie le premier novembre. Et le mois suivant, c´est donc la rédaction du *Monde* qui décide de les rendre publiques, contrecarrées par plusieurs réfutations, les infamies faurissoniennes. Le négationnisme est devenu une affaire publique. (Stern, 2004)

Les réactions ne tardent pas, à l´éclatement des défenses devant ces injuries suit la mise en langage –le témoignage- de tout ce qui a été vécu. Celle-ci constitue le moment décisif de la révélation identitaire par le biais de la communication verbale et infra-verbale.

> « C´est en 1974 quand il y eu Monsieur Le Pen qui a parlé des détails et des rafales, qui a nié les chambres à gaz, que je dis, qu´il faut, qu´il faut que je témoigne, qu´il faut que j´en parle, parce que c´est inadmissible de nier l´évidence, parce que les chambres à gaz, elles, ont existé, c´est sûr, c´est certain donc, pourquoi les nier, on ne les a pas inventé les fours crématoires, ils ont existé aussi.
>
> Quand on pense que les cheveux, et les poils qui nous sont été enlevés 8 servaient à faire des tissus…au dessous les fours il y avait un bocal où ils récupéraient la graisse humaine, ils faisaient du savon, donc, ce sont des choses qu´on ne peut pas nier ces choses là, ça a existé, c´est vrai, donc, voilà, je, j´ai commencé tard, en 1974, à témoigner. »

Témoigner, (s´)exprimer avec « les mots pour le dire », malgré la difficulté des rescapé(es) de mettre leur vécu en langage, illustre comme celui-ci est un des vecteurs de négociation entre le sujet et le monde (Stern, 2004), l´autre c´est le corps.

Cette impossibilité est très bien décrite par une déportée espagnole à Ravensbrück, Neus Catalá :

> « Quelqu´un sera-t-il un jour capable de décrire la première impression de cette arrivée à Ravensbrück (pont des corbeaux) ? Je n´ai jamais rencontré personne qui m´ait répondu à cette question, ou se soit même approchée de ce que j´ai pu ressentir en franchissant les portes d´un camp de la mort lente. Les mots n´existent pas pour le décrire. Aucun déporté ne pourra jamais exprimer toute l´intensité de ce qu´a éprouvé notre être moralement. »

Le corps, comme nous l´avons déjà dit, est aussi un autre élément de négociation entre le sujet et le monde. C´est pourquoi malgré le refus de sa représentation –le rejet de se faire des photos-, le corps est là comme médiation entre le dedans et le dehors, elle et moi dans ce cas-là, dénonçant la barbarie. Le symptôme de ce refus est dans ce sens une affirmation éthique contre la mort imposée.

Subjectivement, le refus de la représentation du corps, est une protection face à l´exposition visuelle du regard de l´autre. Un regard qui, dans les camps, est perçu définitivement comme meurtrier, dans la mesure où la confrontation entre le sujet et les bourreaux exige un état d´impuissance, sans recours possible, ni interne ni externe de la part de l´internée.

On sait que les sélections au camp avaient lieu avec les détenus de dos, pour juger l´état de leurs fesses, indicateur infaillible de leur dégradation physique. Ce faisant, on évitait aussi toute rencontre avec le regard, forme ultime de l´expression humaine. (Waintrater, 2004)

Ce refus des photos est aussi le refus de la représentation d´un corps avili, souffrant, qui lutte pour sa survie et qui apparaîtra comme un corps étranger qui cesse de lui appartenir. Pour elle-même, son corps deviendra le corps de toutes les souffrances, des morsures du froid, de la chaleur, de la faim, et de la soif, de la fatigue, des coups, de la dysenterie, des blessures et des abcès.

On sait déjà que le quotidien des camps était surtout la souffrance du corps. La représentation du corps dans la photo fonctionne comme miroir de son état, c´est-à-dire, la photo aura la fonction de la présentation du passé dans sa présence actuelle à travers d´une recomposition du présent. 9

> « Ah ! Je me sens très mal. Je me sens très mal. J´ai des séquelles, ah oui ! jusqu`à ma mort, quoi, est une chose qui m´est resté du camp, on va dire, enfin, je pense, parce qu´autrement je ne vois pas pourquoi, je ne sais pas dire, je suis malade, j´ai mal si, j´ai mal, ça va pas, je ne sais pas.
>
> -Comment vas-tu ?
>
> -Ça va.

> -Et même au médecin, j´ai l´impression que… je te dis, je suppose que d´issu du camp, puisque si on était malade, c´était la mort. Il fallait travailler, on n´avait pas le droit d´être malade, si on était malade, eh oui, il fallait qu´on nous supprime et je pense que psychologiquement c´est…ça a dû me travailler et puis me poursuit, je suppose eh, je n´ai pas de preuves.
>
> J´ai dit tout le temps, tout le temps, je ne suis pas malade, chez moi, si je ne vais pas bien, je vais m´allonger, mon mari, il sait que ça ne doit pas aller, mais je ne le dis pas. »

Et, finalement, le corps deviendra pendant tout le témoignage, le symptôme des violences subies.

**Corps et symptôme**

Le retour à la vie « normale » telle qu´il s´effectue pour le survivant(e) passe d´abord par un retour à la communication verbale et infra-verbale, c´est-à-dire par le biais de descriptions physiques. (Waintrater, 2004)

> « J´ai été arrêtée le 4 avril, et cela était le 5 avril, 10 et cela était des hurlements, des supplications, des pleurs, on entendait les coups, c´était vraiment, vraiment atroce, tout les gens dans le couloir attendait notre tour, et tout le monde tremblait aussi bien les hommes que les femmes. Quand ça a été mon tour, ils m´ont demandé où était mon frère, je ne savais pas. Il y avait un bureau, il y avait un responsable qui posait les questions et de chaque côté il y avait, donc, un soldat, quoi, en uniforme et quand j´ai dit que je ne savais pas, il y en a eu un qui m´a donné une claque qui m´a renvoyé à l´autre et puis, il m´a renvoyé, mais enfin, je n´ai pas suivi des tortures, alors qu´il y en a eu qui ont été vraiment, vraiment, torturés, tout dépendait des questions qu´on posait…
>
> Nous sommes restés au commissariat toute la journée et le soir, on nous a amené au dépôt…c´est dans le sous-sol, je ne sais pas si c´est de la Préfecture, bon, enfin, c´est un bâtiment qui existe toujours, donc, on nous a séparé et je me suis retrouvée dans une pièce où il y avait trois femmes. Dès que la porte a été renfermée, elles sont venues vers moi : qu´est-ce que tu as fait ?
>
> -Mais, je n´ai rien fait.
>
> -Mais si, si tu es là, tu as fait quelque chose et finalement à force de répondre je n´ai rien fait et elles d´insister, il y a eu une qui m´a dit, écoute, tu as fait quelque chose, tu n´es pas ici pour rien, tu vois, elle a volé, elle a tué, moi, je me suis prostituée. Alors là, j´ai eu peur parce qu´à 15 ans à l´époque, ce n´était pas comme maintenant, on n´était pas si évoluées, on était encore des gamines. J´ai vraiment, vraiment, eu peur et puis le lendemain ils nous ont amenés rue des Saussaies où la Gestapo faisait les interrogatoires, donc, cela a été pareil, ça a été des hurlements. »

Voici la situation primitive dans la chronologie de l´horreur, celle qui est à l´origine du traumatisme. On voit déjà jusqu`à quel point la répression a été efficace. Ici, la souffrance a un sujet dont l´objet de l´autre, c´est la paralysie de sa pensée et l´anéantissement de celui-ci.

D´abord, la peur physique, infra-verbale, auditive, qui a à voir avec la séparation de la famille, de son père, de sa mère, peur à la mort, car à partir du moment où elle est arrêtée, et puis, quand elle est amenée au siège de la Gestapo Rue des Saussaies à Paris, elle sait déjà –intuition mortelle- qu´ils avaient le privilège de pouvoir tuer sans être accusés d´homicide. Ainsi, la vie de la conscience semble toute entière tournée vers le souci de la survie, l´attention aux sensations corporelles, à la détresse de corps exposés à des pilonnages incessants d´une violence inouïe. (Trevisan, 2004)

Après ou parallèlement, le corps sidéré et la création de tous les silences. Silence mortel d´un corps qui deviendra métonymique, et qui s´exprimera par la douleur des pieds et l´eczéma, limites inexorables qui préfigurent la radicalisation de la mort dans les camps. Douleurs de pieds et eczéma, symptômes manifestes de la continuité entre le passé et le présent. Là-bas, le temps est annulé, fixé par/dans la trace mnésique, actualisée dans l´instant même du témoignage.

Ainsi, le témoin se manifeste par un certain rapport au temps et à la mémoire, se réassurant ainsi sa propre continuité en tant que personne, mais se sentant toujours menacée de se disperser et de se désagréer en sensations isolées, dans une série des présents dissociés (Trevisan, 2004). En effet, le travail de remémoration qui est le témoignage, permet de vivre un événement comme actuel. Dans la langue gestuelle, la remémoration se manifeste par le regard égaré, être dans un autre lieu, et par la concentration de toute l´énergie psychique pour laisser la place aux discours des évènements traumatiques dans une mémoire « filtrée ».

Dans la suite chronologique des évènements traumatiques dans cette *autobiographie du traumatisme*, qui est le témoignage, les sucés paradigmatiques pour l´élaboration des symptômes sont aussi les suivants : la sélection, la séparation, la gare, et le départ pour Auschwitz-Birkenau, où la pulsion de vie, le primat de l´autoconservation, fragmente la radicalisation mortelle, et l´effraction traumatique est au service de celle-ci. Dans ce sens, la construction testimoniale procède et participe de la survie.

> « On est tous arrivé dans une gare où il y avait des soldats avec les chiens et avec des hommes qui courraient avec des vêtements rayés. Celui qui m´a aidé à descendre était français et quand il m´a attrapé, il m´a dit : dis 18. Je ne savais pas ce que ça voulait dire, alors quand je me suis retrouvée sur le quai , je me suis retournée pour lui poser la question : qu´est-ce-que ça voulait dire, mais lui…le premier mot qu´on a entendu en allemand ça a été « schnelle », « schnell », vite, vite… il était déjà au wagon suivant, je n´ai pas pu poser la question… il y a eu un soldat qui passait et puis, qui écartait ceux qui auraient dû, d´après lui, monter dans les camions et ceux qui ne sont pas montés. Et puis, arrivé à mon hauteur, il m´a dit : quel âge ? Je parais, je faisais vraiment mes 15 ans, je ne faisais pas plus, donc, d´un seul coup ça a fait « til » et j´ai dit 18 ans et ça a passé 11, donc, j´ai eu la vie sauve pour la première fois en ce moment là et je suis donc rentrée au camp. »

Le discours autobiographique-témoignage situe la suite des évènements traumatiques dans les rituels sadomasochistes du camp.

> « alors, on a commencé par nous dire, bon, maintenant vous commencez par vous déshabiller, vous vous mettez entièrement nues, alors ça a commencé la bousculade, évidemment se mettre nue devant tout le monde ce n´est pas évident. À la suite de ça, bras, jambes écartés, on nous a tondus complètement, alors là, on ne se reconnaissait même pas. Il y avait une rangée des tables et des femmes derrière, alors on nous a fait asseoir, il y avait des chaises devant, on nous a fait asseoir les bras sur la table, et alors là, on perdait toute identité et nous ont donc mis un numéro de matricule qu´il a fallu apprendre par cœur en allemand, très rapidement… notre seule identité c´était notre numéro et on nous appelait comme ça. »

Nudité, tatouage 12, la tonte, les jambes écartées comme celles de la mère qui accouche, mais aussi jambes écartées pour être violée, le lexique d´Auschwitz, jouissance sadomasochiste ayant pour objet la deshumanisation du sujet déporté(e), jusqu`au point de détruire le Pourquoi, c´est-à-dire, la possibilité de l´interrogation, de l´activité de la pensée, du corps et de tout lieu humain.

C´est pourquoi toute sortie d´Auschwitz comporte et signifie « ne pas cesser d´être le symptôme-témoin ». Le symptôme dans ce contexte représente la vérité du sujet et ne prend sa signification que dans l´ensemble du système auquel il appartient. Pris isolement, il est illisible. (Lacan) 13

Le « syndrome du survivant(e) » s´appuie alors et avant tout, sur la notion de traumatisme (sans doute irréversible), ayant comme conséquence la culpabilité de la survie, la compulsion de témoigner, l´identification à l´agresseur, plus toutes les séquelles psychosomatiques et somatiques.

*Ces chaussures de la survie...*

Froid, froid, le froid de l´enfer pour une fillette de 16 ans, petite, maigre, des seins maigres, maigre tout elle. C´est la réalité vivante des corps dans les camps. En 1945, elle ne cesse pas de marcher, sur la route, vers Ravensbrück, pendant la « marche de la mort ». Elle marchait et levait le fardeau d´une jambe après l´autre pour contourner les cadavres. Le froid pénétrant le corps.

« celle qui tombait, un coup de fusil dans la nuque, mais il fallait, surtout pas contourner les corps, il fallait marcher dessus, les enjamber,… on n´avait pas la force… il fallait marcher sur les cadavres, mais pas contourner, de façon à ce que les rangs soient toujours bien droits… on marchait sur les cadavres, marchait, je ne sais pas combien de jours, plusieurs jours, mais combien, je ne sais pas. »

Le froid de la mort marquera la vie de R. M. pour toujours, le froid d´Auschwitz et le froid de Ravensbrück. Le mouvement est ici une marche vers la mort.

C´est un mois froid de mars que j´ai l´entretien avec elle. Elle parle, je la laisse parler. Le mot « froid » semble occuper tout son univers, mot-clé par où le « moi » se soustrait ou se manifeste à la vie.

J´ai pu constater dans son témoignage, trois moments traumatiques concernant les symptômes de « la douleur des pieds » et de l´ezcéma dans les mains.

Ces moments traumatiques se rapportent à trois scènes que par l´ordre chronologique sont les suivantes :

*Première scène* : 1944, les chaussures à l´arrivée au camp d´Auschwitz.

> « Je me suis retrouvée avec une petite robe d´été et puis des nu pieds donc, un nu pied du 38, je chaussais le 37 donc ça allez, mais un nu pied de 40 ou 41, un nu pied d´homme. »

Moment d´actualisation dans le présent testimonial d´un passé traumatique, où l´histoire vécue s´inscrit dans la mémoire individuelle et affective de façon aléatoire, imprévue, dans ses limites et profondeurs.

Dans ce même présent, les paroles rendent visibles les traces intimes d´une réalité corporelle (les différentes pointures des chaussures et le fait qu´elle en porte une de femme et une autre d´homme), qui est à la fois déformée, caricaturale et confusionnelle à la fois.

*Deuxième scène* : 1945, l´absence de chaussures.

> « ça s´est passé pendant la marche de la mort… je ne dis pas que tout le monde a été au même point, parce que ceux qui avaient des chaussures ou des sabots peut-être étaient moins exposés, moi avec des nu pieds automatiquement je marchais carrément dans la neige et puis la neige il y avait au moins 20 centimètres. On marchait vraiment, vraiment dedans, donc, c´est sûr, et puis ça, on n´y peut rien. »

J´écris dans mes notes sur la transcription du témoignage, qu´il y a une lenteur dans le récit de cette scène. Une lenteur mélancolique qui laisse entrevoir la pesanteur du vécu.

Entre les deux scènes, au présent, un autre temps où le récit se disloque vers d´autres remémorations, situées toutes dans le camp d´Auschwitz : les bloks, les « chatlits », les appels, la faim, et le mot « schnell », vite. L´allemand paradigme de la deshumanisation, un mot que pendant tout le témoignage est prononcé plusieurs fois, toutes rapides dans le flux du discours de R. M., comme si sa signification lexicale se vidait, et prenait un autre sens, celui de la survie, car la lenteur ou la manifestation de la maladie ou de la fatigue dans les camps, c´était la mort.

Ces fragmentations discursives, ces discordances font évidemment chevaucher les temps : le temps subjectif et le temps objectif, chronologique. Et dans ce tourbillon des sensations actualisées, le discours s´enchaîne à nouveau et revienne à ce passé traumatique qui est la deuxième scène.

Les deux scènes sont ainsi superposées, étant la première le recto positif de l´image et la deuxième, le verso négatif, sans pour autant éliminer entre les deux une contamination, un contage et des différences sensibles.

*Troisième scène :* la scène-symptôme où ceux-ci se mettent en discours. 2006, l´entretien.

« J´ai terriblement mal aux pieds. » « Je souffre atrocement.»

Ce que je vois. Elle ne porte pas de chaussures à proprement parler, mais une sorte de bottes marronnes qui enveloppent les pieds jusqu`aux chevilles. L´intérieur est recouvert d´une peau de mouton et l´extérieur est entouré avec un cordon pour le tenir.

« Chaussures » enveloppantes, maternelles, qui protègent des avatars de la locomotion associée à la mort. Ainsi, se déplacer pour témoigner provoque le non accomplissement du mandat du symptôme. Et par la suite, l´angoisse : « j´ai encore des cauchemars parce que du fait que je vais témoigner. »

Le signifiant « Chaussures » devient emblème de la survie dans la troisième scène, celle que j´appellerai de synthèse. Scène qui recouvre une dialectique à trois termes entre la vie/la mort/la survie, dont R. M. survivante elle-même, du camp d´Auschwitz

Le maintient du symptôme de la douleur des pieds, se manifeste chez le sujet comme la confirmation des anciennes situations de danger. En effet, la peur à la mort est donc substituée par le symptôme de la douleur dont sa fonction est celle de supprimer et libérer au « moi » de l´angoisse, provoquée par la présence réelle de la mort des autres et de la sienne.

Une analyse plus détaillée du symptôme de la douleur des pieds, nous révèle d´abord une structure chiasmatique entre les deux premières scènes, concernant la thématique du corps et de l´espace.

Cette structure chiasmatique comporte une dialectique à deux termes (vie/mort), que seulement la troisième scène, c´est-à-dire, l´acte testimonial, rompt avec l´introduction d´un troisième terme, celui de la « survie », la présence du sujet dans l´entretien.

Un corps, en effet, réduit de façon métonymique à cause de s traumatismes suivis, aux pieds et aux mains dans cette hiérarchie.

Corps et espace dont les signifiants structurels sont les suivants :

*Première scène :* ***nu pieds***[14]***chaussés****/vie/espace privé----------le camp*

*Deuxième scène : nu pieds/mort/****espace public****----------la marche de la mort.*

*Troisième scène : a.- nu pieds chaussés/vie/espace public-------la scène testimoniale.*

*« « b.- nu pieds/vie/espace privé----------chez elle.*

On voit avec ce schéma, que la troisième scène recouvre les deux situations et manifeste d´une façon claire l´expression actuelle du symptôme. Ainsi, la présence ou l´absence des signifiants « chaussures »/ « nu-pieds », deviennent les signifiants référentiels du symptôme de la douleur des pieds.

De cette façon, le « moi » s´impose d´une part, une limitation : « Je ne chausse que quand je vais sortir », d´une autre, une sorte de mimétisme de la situation traumatique, chez elle, elle est sans chaussures, et finalement, une défense devant la menace extérieure (l´extérieur présent est toujours vécu comme menaçant) où le corps, au point d´être annihilé, se réduit de façon métonymique à cette partie, les « pieds », la plus exposée à la mort. Les pieds sont en effet, l´organe synthétisant tous les traumatismes.

*Y a-t-il une conclusion possible dans la répétition ?*

Si bien dans le témoignage de R. M., on peut parler de la liaison entre vérité subjective et vérité historique, histoire d´une femme et Histoire, et d´un univers symptômatique lié au signifiant « pieds », elle y parle seulement une fois et de manière très rapide de ses mains gelées, celles qui m´avaient touché profondément pendant tout l´entretien, pour glisser à nouveau et très, très vite dans son discours aux « pieds », l´organe paradigmatique du symptôme.

> « les pieds et les mains que j´ai eus gelés, que je souffre jour et nuit parce que j´ai mal à me chausser, je ne peux pas me chausser… je ne peux pas me chausser à ma pointure, j´ai toujours au moins une pointure de plus l´été, et l´hiver, il me faut deux pointures. »

Se chausser avec une pointure ou deux de plus actuellement, ce n´est pas revenir à la première scène, celle de l´entrée dans l´univers concentrationnaire où la locomotion était en quelque sorte interdite ?

Boucle bouclée du symptôme, mimétisme inconscient et reproduction de la situation traumatique. C´est ainsi que se présente la possible conclusion de l´irréparable d´Auschwitz.

> « Je vous dis, c´est irréparable… il n´y a rien à faire ».

Maria José Palma Borrego (Escritora)

**Notes**

1 Je n´ai rien voulu changer du témoignage de R. M., ni des coupures des phrases, ni ses hésitations, ni des répétitions. J´ai laissé son parler comme s´est donné dans l´enregistrement pour conserver toute son expressivité.

2 C´était après l´arrivée de R. M. au camp d´Auschwitz Birkenau.

3 Dans son témoignage, R. M. donne la date précise, le 17 janvier 1945.

4 L´expression est de Primo Lévi.

5 S. Freud (1925) *Inhibición, síntoma y angustia*. T.8 édition espagnole.

6 Fédération Nationale des Déportés et Internés, Résistants et Patriotes. (FNDIRP).

7 Michel Del Castillo (1997) *Tanguy.*

8 Comme toutes les femmes des camps R. M. a été tondue.

9 La première fois que j´ai rencontré R. M., un mois et demi avant l´enregistrement de son témoignage, je l´ai entendu dire qu´elle ne montrait jamais ses bras et ses jambes. Dans les pages suivantes on saura bien pourquoi.

10 Il s´agit du premier interrogatoire de la Gestapo à Paris, Rue des Saussaies (8e arr.) R. M. est âgée de 15 ans.

11 Le souligné est à moi.

12 C´était seulement au camp d´Auschwitz qu´on tatouait les numéro des matricules. Ils se faisaient l´avant-bras, face externe ou interne, selon période.

13 Jacques Lacan *Notes sur l´enfant.*

14 Dans le discours de R. M., il apparaît toujours le mot « nu pied » au singulier ou en pluriel en faisant référence aux scènes de son arrivée à Auschwitz et pendant la marche de la mort. Une lecture attentive du témoignage nous signale un état de confusion, de superposition des deux scènes et d´abolition du temps. « C´est à partir de ces empreintes… laissées dans la mémoire affective… [qu´on] retrouve ensuite les évènements de ce temps passé : temps en quelque sorte reconstruit par le savoir, temps chronologique de l´histoire affective qui n´est pas directement superposable au temps sensible réellement vécu et qui pourtant en livre la clé. » (Martinez-Maler, 2004)

# La "santa anorexia": comer la *nada* de Dios

## Sergio Hinojosa Aguayo

### 1. Marco histórico y pertinencia de la expresión

La expresión "santa anorexia" supone un intento del profesor Rudolph M. Bell1 de dar forma a todas aquellas manifestaciones sintomáticas anteriores a la *anorexia nervosa* que, aun siendo diversas en muchos aspectos, conservan un aire de familia y un denominador común en el terreno psicológico. Los distintos tipos de inedia medieval, los exagerados ayunos de las místicas y ascéticas vienen a formar parte de este cuadro, al que, dada la común influencia religiosa, parece convenir tal expresión.

Sin embargo, una expresión para casos similares existía ya en el siglo XVII. El médico Guillermo Hildano Fabricio la había acuñado para dar nombre a la recopilación de los numerosos casos de inedia que él, pacientemente, había recogido durante más de treinta años. A todos ellos, los denominó de forma genérica "inedia prodigiosa", y es que en todos se cumplía la misma peculiar condición: el no tomar alimento para el cuerpo, quedaba compensado con la milagrosa posibilidad de que fuera el propio Dios quien asumiera el sustento y la vida.

El término "inedia" usado por Hildano correspondía a una voz latina (*inedia*) de origen médico-dietético. Más tarde, con el ocaso del Imperio romano, adquirirá un contenido religioso-moral usándose en adelante para designar el resultado de una abstinencia voluntaria prolongada. La privación, sobre todo de carne, y el mantenimiento de una dieta estricta más o menos meritoria por parte de los miembros de algunas corrientes eremíticas de esta época, connotaron a este término con una significación de voluntariedad y de sacrificio ético. Por nuestra parte, conservaremos la expresión "santa anorexia", para referirnos a un amplio abanico de manifestaciones que relacionan el fenómeno religioso con la imposibilidad o el modo sintomático de ingerir alimentos.

La época que analizamos comprende un periodo europeo que va desde el siglo XIII al siglo XVII, aunque nuestra atención se detendrá de manera especial en la mística española. Todos los síntomas reunidos bajo la expresión "santa anorexia" afectan probablemente a una población en su mayor parte femenina. Nuestro estudio no pretende una investigación exhaustiva. Modestamente partimos de los análisis relevantes que otros nos han brindado en éste orden de cosas. Justificamos como válida esta denominación en tan largo periodo, dadas sus características estructurales; las cuales se han conservado en lo esencial a lo largo de estos siglos.

Y es que, en esta privación como ofrenda, hay algo transversal que se perpetúa en el tiempo. En sus rasgos esenciales, la "santa anorexia" no ha cambiado pese a las transformaciones habidas en el papel social jugado por sus protagonistas principales: las santas y beatas2 cristianas. Dichas características estructurales incumben a la posición que estas *almas* mantenían con el deseo y con el discurso religioso. Una religiosidad que durante ese tiempo legitima, consiente e incluso promueve esos síntomas.

Empecemos rastreando el adjetivo "santa" de la expresión "santa anorexia". Vemos inmediatamente que remite a un estado de reconocimiento tras un proceso de *canonización.* Dicho proceso siempre fue permeable a la *vox populi*, a lo que el pueblo vio en esas mujeres, si bien no siempre fue aceptado ni reglado con igual rigor por la autoridad competente.

Cuando había fortuna y el aspirante o la aspirante alcanzaban el reconocimiento de "santo" o "santa" se consideraba que tal persona era digna de un determinado culto: el de *dulía* o servidumbre "... porque el santo era y es, ante todo, un siervo de Dios". Ahora bien, a Dios se le puede servir de muchas maneras: rindiéndole la vida por la fe, o aplicándola a la imitación de Jesucristo, o al servicio del prójimo por amor de Dios, o también prestando servicio insigne a la Iglesia."3

Sea cual fuere el carácter de ese culto, la santidad como modelo de servidumbre voluntaria conlleva, aún hoy, la idea de segregación y de exclusividad frente al cuerpo social en el que se inscribe, a la par que promueve un modelo de imitación. El santo o la santa siempre han sido, por algún señalado motivo, soporte de una peculiar virtud a imitar. Y ese rasgo que los caracteriza y a veces los nomina, acaba por

aislarlos y convertirlos en excepción. La aparición de llagas, la curación de un enfermo sin remedio, la levitación, etc., han sido junto con muchos otros signos, elementos de distinción y de excepcionalidad. Por esta razón, toda la literatura al respecto les ha relacionado con acontecimientos excepcionales y milagrosos, con toda la carga de omnipotencia que la atribución de tales fenómenos conlleva. Esta fabulación ha corrido a cargo de los hagiógrafos quienes, desde el comienzo, han dado testimonio de estos prodigios ante un pueblo fascinado por el poder mágico y milagroso de estas personas. Quizás gracias a este componente fascinante, Leonardi puede afirmar que la hagiografía es "…el medio de comunicación de masas más grande y eficaz a través de todo el Medioevo".4

Las santas y las beatas sufrieron, como hemos dicho, cambios en el proceso de beatificación y en el reconocimiento a lo largo de la historia. En efecto, la figura de la *santa* sufre una modificación sobre el siglo XI por cuanto, a partir de ahí, queda reservada al Papa la potestad para canonizar. Con esta centralización se produce una condensación, un incremento de la influencia de la figura del santo (sobre el papel de la orden a la que pertenece, sobre sus devotos, etc.) y, en dirección contraria, una creciente dificultad para su reconocimiento.

Unos siglos después, en el siglo XVI, con el Concilio de Trento, se inaugurará la forma definitiva de la canonización, quedando establecida la tendencia irreversible hacia su rutinaria burocratización. Sin embargo, la mística española, por su vocación orientada hacia los pobres y desheredados, escapará en parte a esta tendencia y hará resistencia a esa máquina burocrática.

La época dorada de las santas había pasado a fines del s. XIII. En el nuevo siglo, la figura de la *santa* ya no regía como modelo popular de reconocimiento. Había dejado de ser, en general, portador de verdad y guía de vida. Pero, esta decadencia, al menos en lo que se refiere al reconocimiento institucional, no se produce sin una cierta efervescencia. De hecho, coincide en Occidente con un endurecimiento de la ortodoxia eclesiástica. Y es a partir de esta ofensiva de la Iglesia católica que se acentúa la represión sobre las manifestaciones populares de religiosidad, radicalizándose éstas en cierto modo. Pero, al fin, el equilibrio alcanzado anteriormente entre la religión popular y la de los clérigos queda roto y triunfa una religión institucionalizada en torno a los nuevos centros del saber: las universidades. Tal como afirma Le Goff, "...la relación entre la nueva religión racionalizada y una religión popular que ha enloquecido, que está condenada a la locura, se expresa en la brujería y en la represión de la brujería, puesto que la hechicería no existe sino gracias a la represión."5

Surge entonces una figura a cuya nueva sombra la santidad tomará otro tinte más vindicativo y militante contra el imperio del mal: la bruja. Tal vez pudiera afirmarse, que con el auge de las brujas se produce el declive de las santas. Al menos de las reconocidas oficialmente por la Iglesia. Pues, a pesar del creciente número de canonizaciones -paralelo al proceso de secularización de la sociedad y de la política-, la Iglesia se hace más reacia a la canonización de estas mujeres y establece un control más severo a la hora de admitir esa "sabiduría" que las iluminaba. De hecho la acusación de "falsas profetas" privó a muchas mujeres, entre ellas a Juana de Arco, de la canonización.

Así pues, en Occidente la veneración y el deseo en torno a estas figuras iluminadas decrece a la par que se radicaliza. Mientras tanto, en España, dicho fenómeno se manifiesta de manera muy diferente por varias razones. Por un lado, la mística se inicia más tarde, retrasándose también la desaparición de estas figuras. Por otro, esta corriente española de religiosidad se afirma como genuina y reaviva, al menos en la base de la Iglesia, una cierta simpatía hacia las santas6. Menguada ya en Europa, esta simpatía juega a veces con el interés de las nuevas órdenes religiosas, en la medida en que las canonizaciones suponían para éstas un fuerte bastión en la defensa frente a otras órdenes y por la apertura de influencias que abría en la Santa Sede. De esta corriente española saldrán modelos propios de santidad, como el encarnado por la eminente Teresa de Jesús.

Pero independientemente de esta secuencia histórica, hay que recordar que la pertinencia de la expresión "santa anorexia" -de carácter claramente femenino-, no se encuentra en la historicidad de este fervor sobre estas figuras femeninas. Su validez le viene del modo en que un cierto discurso religioso forma parte del revestimiento del síntoma, forzando al sujeto a que consienta con dicho síntoma. A este consentimiento no le es ajeno el deseo que sobre lo milagroso alimentaba una intelectualidad ávida de novedad y de nuevas manifestaciones prodigiosas en el cuerpo de la mujer.7

No parece convincente que la caracterización de esta sintomatología, reunida bajo la expresión "santa anorexia", quede explicada como rebelión de la mujer ante el declive sufrido por la relevancia su imagen. La restricción de los procesos de beatificación y de canonización de las mujeres, que seguramente supuso un menor predicamento de las mujeres santas, no justifica una rebelión de quien aún no se reconoce como sujeto de la historia. Tampoco esta supuesta rebelión parece justificar el síntoma, cuya raíz encuentra esta discutible tesis en la supremacía masculina enarbolada por el movimiento de la Reforma. Esta supremacía del varón constituiría el principal motivo de relegación de la mujer y, por ende, el de su predisposición al síntoma.

Emplearemos, pues, la expresión "santa anorexia", pero tratando de reunir la referida *sintomatología* bajo otra óptica: la de la intersección de los distintos discursos (comandados por el poder religioso-político) con el cuerpo de la mujer. Relación de intersección entre cuerpo y discurso que tiene en cuenta dos condiciones:

**Primera condición**: forzando la significación desde una perspectiva contemporánea, podemos analizar la "santa anorexia" como *síntoma.* Pero síntoma que no define una estructura, sino tan sólo su predominancia en las en diversas manifestaciones de neurosis, psicosis, (según terminología psicoanalítica) etc. Tenemos en cuenta para ello que éste, como cualquier otro síntoma psíquico, no se produce sin el concurso de las fantasías patógenas que lo alimentan, y que, dichas fantasías, encuentran su materia prima en *lo visto y oído* por el sujeto.

Nombraremos, pues, este fenómeno como *síntoma* desde un discurso actual que recoge los criterios y aportaciones hechas por el psicoanálisis y por otras ciencias, con la condición de que podamos observar y establecer la distancia conceptual que nos separa de los esquemas de comprensión primitivos.

Al nombrar como *síntomas* tales manifestaciones de inedia, nos situamos más del lado de la histeria8 que de la caracterización melancólica9. En cualquier caso, sea cual sea la perspectiva que se adopte, son los acontecimiento biográficos relatados los que ordenan y dan significación a cada caso. Y aquí el obstáculo es mayúsculo, pues justamente en ese esfuerzo es en donde las fuentes apenas nos pueden ofrecer información fidedigna. De hecho, las hagiografías no pretenden ninguna fidelidad biográfica, sino tan sólo relatar - usualmente de forma fantástica -, los prodigios y los hechos dignos de mención con la única finalidad de colocar al pretendido santo o santa en el calendario litúrgico.

Esta finalidad hagiográfica significaría que, en caso de consentir la candidata a este tipo de maniobra para ascender a tal gloria, se estaría jugando en ella un deseo de inmortalidad muy particular, pues la culminación de ese "orgullo" requiere como condición previa su propia muerte, quedando por tanto ambiguo el estatuto de su deseo: ¿deseo de muerte, deseo narcisista de inmortalizar su nombre?

Por estas características de la hagiografía habremos de renunciar a la ordenación del caso tal como se haría en un historial, para contentarnos con pensar los acontecimientos relatados como indicios casi míticos de aquello que quedó cifrado en la "santa anorexia".

En lo que respecta a la interpretación del lado de la histeria, nos cabe la duda de si no sería más adecuado, en aquellos casos en los que la inedia da sentido a todo un estilo de vida, interpretar la "santa anorexia" como el producto más primitivo de una identificación narcisista en el sentido de la melancolía.10 Pues, no siempre resulta fácil de averiguar si la "anorexia", envuelta en ese halo de santidad, cumple la función de un síntoma neurótico o llega más lejos, para otorgar al sujeto una identidad postiza.

**La segunda condición.** Se trata de ver lo que de común hay en la supuesta "santa anorexia", más allá de las peculiaridades fenomenológicas del síntoma. ¿Hay una posición del sujeto frente al deseo11 común en los casos descritos como "santa anorexia"? ¿Constituye la disposición a ser capturado por el sesgo oral que define a este síntoma un rasgo común? Si además, sobre la oralidad, como parte implicada del cuerpo de la mujer, se establecen ciertos *saberes* de distinto signo y ciertas ficciones que tratan de "explicarla". ¿Prestan esos *saberes* una materia prima específica que justifique la construcción del síntoma de "santa anorexia"?.

En esta última cuestión, suponemos que la inclusión del cuerpo en el discurso implica el cumplimiento de la primera condición. Es decir, se incluye el cuerpo por cuanto el síntoma se forma con lo visto y oído de los

discursos. Y éstos, a su vez, forman la materia prima de que se nutre la fantasía que se halla a la base del síntoma. Damos como válida la generalización de que los distintos discursos implicados inciden sobre un cuerpo de mujer escrutado, vigilado y reprimido por la actuación de tales *saberes*. De igual modo, suponemos que, desde estos mismos lugares de saber, se encauza toda aspiración *femenina* hasta retenerla en un punto de idealización asfixiante, que oscila entre el modelo de la "mujer Virgen" y el de la "Perfecta casada"12.

En este sentido, la santa anorexia recorta una forma de rebelión frente a esos *saberes,* con su *no,* desplazado hacia un *no* a comer. Ante esos ideales propuestos sociablemente no hay una respuesta específica de la "santa anorexia"13. Esa rebelión es común a otras formas sintomáticas, y tan sólo permite abrir un espacio vital. Sin embargo, cuando esa salida por el ideal no es posible, al sujeto no le queda más que la negación del cuerpo para quedarse en falta... para ser deseante. Lo peculiar en la "santa anorexia" es que, a tal negación, le sigue una afirmación del *espíritu*. Una afirmación del sujeto que vacía su cuerpo e introduce a la mujer así identificada en otro lazo *social* imaginario, y algo más que emotivo. La espiritualidad de la mujer toma así una forma privilegiada: ya que no une su cuerpo carnalmente al del hombre, sino espiritualmente "el alma" a la divinidad. De este nuevo lazo, en tanto *esposa de Cristo* ante los ojos admirados del mundo, deja constancia Catalina de Siena cuando afirma enamorada: "...tengo un *esposo* tan rico y tan poderoso que nunca dejará que me falte lo imprescindible y subvendrá a todas mis necesidades."14

Por otra parte, la inclusión de esa negatividad en el *espíritu* le abre campo para una voracidad *espiritual* harto sospechosa. Y en esa voracidad, muestra -a veces heroicamente- su esfuerzo por mantener la apertura de su deseo. Las "santas anoréxicas" mantienen su deseo de vivir atiborrándose de alimento espiritual y saciándose de insatisfacción al *negar* cualquier otro alimento. Toda dedicación, todo activismo será poco para mantener esa apertura vital del deseo. En esto tal vez se distingan de las actuales formas de la anorexia, pues el entusiasmo no parece estar hoy presente. En las actuales manifestaciones no es tan visible esta vitalidad y más bien parece haber caído sobre ellas el peso de una tediosa obligación que nada debe a la vida ni nada espera de ella.

**2. Sexuación y discurso en la mujer medieval**

En este extenso contexto discursivo que va desde finales de la Edad media hasta el siglo XVI, no se puede pretender otro tipo de común denominador que el modo peculiar en que la sexualidad femenina es negada por el sujeto. Negación facilitada por su inclusión en el discurso religioso y por la forma en que el saber delimita y regula su cuerpo.

A grandes rasgos, podemos decir que el ingreso de una adolescente medieval en la vida sexual adulta encontraba grandes dificultades no siempre sorteadas por la educación,15 y muy menudo, agravadas por el concurso de los deseos parentales. Tanto más, cuanto lo deseable en la mujer se hacía a costa de un monumental prejuicio. Como dice Michelet, "Por una monstruosa perversión de ideas, la Edad Media consideró la carne (maldita desde Eva), y a la mujer como impura. La Virgen, exaltada como virgen y no como "Nuestra Señora", lejos de representar a la mujer real, la rebaja poniendo al hombre sobre la voz de una escolástica de pureza, enriquecido por la sutileza y la guadaña." 16

Esta visión de la mujer persiste más allá de la Edad Media, al menos en lo que a la concepción religiosa se refiere. Por tanto, en ese largo periodo, acceder a ser mujer, encontrar la sexuación como mujer adulta y encajar el deseo que desde el otro sexo se le dirigía, era cuanto menos problemático. Pues, en el horizonte humano de su desarrollo, la mujer ocupaba un lugar, desde el cual todo tipo de amenazas, vigilancias, idealizaciones y humillaciones eran posibles.

La mujer como objeto de interés del hombre, ya fuese como padre, como esposo o como amante, se convertía en cuanto salía de ese marco y mostraba su ser deseante en foco de desorden espiritual. Y esto, por cuanto su cuerpo sexuado era significado como algo abyecto y la emergencia de su deseo se percibía como un peligro. Los conocimientos de la medicina, los prejuicios religiosos y parte de la literatura de la época así lo reflejan. Su deseo era por este motivo tan abrasador como la misma hoguera inquisitorial. Mantenerse a flote en ese caldo humano de cultivo suponía el constante cuidado de negar su cuerpo deseante para siempre, o bien, la impaciente espera hasta poder manifestarlo -con todo recato- en el matrimonio.

Desde la baja Edad Media, las jóvenes se veían abocadas a una elección forzada y tremendamente paradójica; si se casaban y cumplían con el ciclo que les dictaba *su naturaleza* -parir, criar los hijos, etc.-, se distanciaban con mayor facilidad del riguroso lugar ideal que el discurso religioso dominante les confería. Si no lo hacían, debían optar por tomar los hábitos y negar absolutamente su cuerpo.

Sin embargo, hay que decir que, a pesar de las críticas y de la desconfianza que la iglesia mantenía con relación a la vida matrimonial,17 la institución del matrimonio quedaba legitimada desde el punto de vista religioso gracias a su justificación bíblica y, sobre todo, gracias a la condición impuesta y establecida por las nuevas interpretaciones del Nuevo Testamento. El modelo de mujer era la mujer virgen y como tal "preelegida por Dios para ser la madre de Cristo".

Este modelo de la Virgen- Madre niega la unión sexual y "...cumple la triple función de engendrar la prole, evitar la fornicación y conferir la gracia sacramental."18

Ahora bien, sobre esta base ideológica, la institución matrimonial -parece demostrado- sufre un cambio a partir del siglo XIII orientándose hacia el "modelo matrimonial cristiano". Tal modelo se justifica de ahí en adelante en la mutua inclinación por ambas partes y en una relación monogámica, sostenida por la indisolubilidad que prestaban los valores religiosos y teológicos. Si consideramos esta nueva forma de la institución matrimonial, podemos suponer la dificultad de las mujeres para afirmar su propio deseo. Afirmar el deseo como tal tenía su dificultad, y ésta procedía no tanto de la elección, cuanto del hecho en que esa concertación matrimonial se concretaba: "... en la reducción de su existencia a una vida al lado de un hombre para atender sus intereses y necesidades, en el control de la sexualidad y del cuerpo femeninos y en la deformación psíquica de la esposa, a la que se consideraba una <<extraña>>." 19

Si, por el contrario, las jóvenes optaban por renegar absolutamente de su sexualidad y de su cuerpo, entonces podían ocupar el lugar que el discurso, atemperado por la religión, les ofrecía: la mujer Virgen, Madre espiritual, etc. Tal como rezaba la vieja clasificación lanzada por San Jerónimo: "...las vírgenes recibían por centuplicado el fruto de sus méritos; las viudas, multiplicado por sesenta; las esposas, por treinta." 20

Para la mujer religiosa, la sociedad guardaba su admiración más devota, pero también su mordacidad más afilada. Además, aquí los riesgos de la enfermedad física y psíquica, los trastornos hormonales, los síntomas histéricos, etc., hacían de cualquier manifestación sexual femenina un foco permanente de sufrimiento y conflicto. Por ejemplo, los habituales trastornos en la menstruación, las amenorreas, etc., se interpretaban en términos de "impureza de la sangre", "residuos alimenticios nocivos", "no depurados", "ponzoña" etc., y traían consigo, en numerosas ocasiones, la sospecha de posesión diabólica.

De este modo, la opción de renuncia a la sexualidad femenina implicaba una elección de estilo de vida mucho más estrechamente vigilado por la institución eclesiástica y, sin duda, mucho más coercitivo. Al no tener una entidad por sí misma, la dialéctica de la individuación la dejaba en una situación de desamparo. Un matrimonio fallido o una soltería prolongada dejaban a cualquier mujer a merced de quienes regían las instituciones de la vida religiosa o, gozando del cuerpo y alejándola del síntoma que nos interesa, sometida a otras instituciones de más baja consideración.

Una mujer desligada de todo vínculo podía encontrar -no del mejor modo- cobijo en las "casas de placer" y una cierta seguridad. Paradójicamente, la consideración general de este estado no era en exceso severa. Incluso la Iglesia lo veía bien cuando unos "píos muchachos tomaban en matrimonio a una pecadora", pues con ello contribuían a su arrepentimiento. De hecho, los papas de finales de la Edad Media apoyaban a las comunidades de "arrepentidas", como se les denominaba.

En este orden de cosas, la irrupción de la sexualidad como retorno de lo reprimido, ponía en cuestión ese vínculo de las mujeres como seres sociales y, estuvieran acogidas a una u otra forma de amparo, las reunía en el sufrimiento y en el goce bajo una misma sospecha: la de ser agentes de "el maligno". Mujeres de excesivo fervor o excesivo furor ofrecían la cara visible de un síntoma que aparecía en el imaginario colectivo como signo del demonio. Reducidas a la condición de poseídas o "descarriadas", la imaginación popular estaba siempre presta a convertir cualquier presencia sorpresiva del cuerpo de la mujer –máxime si ésta no tenía *dueño*- en una manifestación de Dios en el mejor de los casos, o del Demonio con más frecuencia. Pues, bien mirado, éste último no era más que uno de los nombres de esta potencia de la

sexualidad femenina en acto. Mujeres aisladas en su goce por altos o bajos motivos, desligadas de la doméstica posesión del hombre, quedaban emparentadas por su potencial de maleficio... o reducidas, por su cualidad de sensitiva guía de santidad, a llaga viva.

La contigüidad entre los goces del cuerpo y los del espíritu emparentaba, como se ve, lo ideal con lo execrable. Incluso la risa, esa "forma específica de la interrelación humana" de la que hablaba Bataille, ese escape de la sexualidad tolerada, era clara nota de concupiscencia y, por tanto, signo de rechazo contra la mujer. En las comunidades monacales debía hacerse existir el antiguo precepto de San Benito, "La doble advertencia de no provocar la risa y de no reír..." 21. Sin embargo, cuando la subjetividad moderna ceda un espacio a la responsabilidad del individuo, y el yo se ponga en juego como causa y objeto valioso, la risa entrará en el discurso positivo como manifestación de vida feliz, quedando a la sombra aquello que la provoca. Así, por ejemplo, Teresa de Ávila escribió que la risa le ayudaba a entender sus sufrimientos ("me río y conozco mi miseria")...La risa podía ser, por tanto, expresión de auténticos sentimientos cristianos.

Paradójicamente, a estas mujeres desubicadas del lazo social común, les conferían sus devotos un saber más o menos mágico, con el cual se podía sanar el cuerpo y el espíritu si se las tomaba por santas. O bien, si era otra la fuerza que las movía, podían seducir, hechizar, prever el futuro, manejar las fuerzas del mal a su favor o contra alguien, etc. En definitiva, podían detentar un saber diabólico, un saber... estrechamente emparentado con la sexualidad.

Si las manifestaciones de la sexualidad femenina eran masivamente reprimidas, no es de extrañar que la irrupción de lo reprimido en el cuerpo de la mujer tratara de justificarse, sobre todo en el caso de las mujeres incluidas en instituciones religiosas, como indicios y *signos de un saber* críptico sobre la vida espiritual. Esta inversión de la sexualidad se conseguía haciendo del síntoma y del "estigma" un signo de santidad, es decir, un sufrimiento consentido, anhelado y dado a la interpretación22. La "santa anorexia" alcanzaría en esa santidad del síntoma la explicación del revestimiento y la particularidad que adquiere la anorexia en esa época. Sin embargo habría que explicar aún, qué podía llevar a ese estado de inedia. ¿Es la "santa anorexia" resultado de la represión?, ¿contribuye a una identidad prestada que suple una carencia fundamental? No es la respuesta a estas preguntas el objeto de este artículo. Por nuestra parte, nos inclinamos a considerar estos casos de "santa anorexia", al menos en su mayoría, como el producto particular de la represión.

**3. Educación, cultura y materia prima de la fantasía femenina.**

La educación ayudaba en este *trabajo* de la represión y del consentimiento con el síntoma. Pues, aquella educación a la que podían acceder las mujeres -en general muy restringida-, era a menudo una vía de facilitación hacia esta opción de renuncia a todo deseo sexual explícito. Y, además, esta misma educación fomentaba una posición de resignación en la mujer.

La escuela conventual era casi el único medio que se ofrecía a las niñas23 y a las muchachas -a las más afortunadas-, para adquirir una educación de fuerte contenido religioso. Algunas chicas, las menos, tenían la posibilidad de recibir la educación en sus domicilios24, en ocasiones, a cargo de una beguina. En efecto, en esta última modalidad son significativas también las nuevas comunidades de vida religiosa femenina, que bajo el nombre de beguinas acogieron a gran número de chicas y de mujeres solteras sobre todo en los grandes núcleos comerciales del norte de Europa, y en aquellas otras ciudades en donde existía una industria textil. En España la situación aún era más precaria. Incluso de Francia, un país mucho más avanzado en estas cuestiones, puede afirmarse que "...durante el mismo periodo (s. XVIII), los empleadores se contentaban con averiguaciones acerca de la *gobierna* de una chica, lo cual comprendía la formación recibida de los padres y aludía a la enseñanza de habilidades básicas como la costura y la formación religiosa. No esperaban que supieran leer y escribir."25

La separación rigurosa de los sexos fue la norma en todas las instituciones de enseñanza. Si bien hubo un tiempo en que se formaron escuelas mixtas, en el s. XIV se volvió a separar los sexos, estableciendo castigos severos contra todo tipo de mezcla e intrusismo. Así, pues, con frecuencia, a las niñas o a las jóvenes privilegiadas no les cabía otra opción para cultivarse que los beaterios o las órdenes religiosas que las acogían. La mayor parte de estas jóvenes se orientaba, en el curso de su formación, hacia una vocación religiosa alimentada de rigores y disciplina.

Nos da idea de esta formación el catecismo de Juan de Ávila de 1527, *Doctrina cristiana que se canta,* texto que se enseñaba en las escuelas fundadas por los jesuitas en España. En él, todavía "la formación espiritual se fomentaba mediante un examen de conciencia cotidiano, la misa diaria o habitual, la confesión y la recepción regular de la comunión, los ayunos y penitencias ocasionales y cierto uso de las horas litúrgicas."26

A pesar de todas estas restricciones, la mujer alcanza una cierta relevancia intelectual que antes no poseía, sobre todo durante el apogeo de las manifestaciones religiosas asociadas a la mística. "Es cierto –escribe Danielle Régnier-Bohler- que hay fórmulas que parecen denunciar falta de conocimientos, pero su finalidad es destacar mejor el privilegio que tiene la mujer "iletrada" de acceder al terreno intelectual más fulgurante. Enorme fue el asombro de los contemporáneos cuando vieron que estas mujeres se manifestaban en materia teológica y abarcaban toda la amplitud de las cuestiones religiosas." 27

Por otra parte, la consideración de la mujer en el seno de esta formación cultural estaba, como es obvio, muy mediatizada por la visión e interpretación extraídas de la Biblia.

La tradición interpretativa de la Biblia, en concreto del Génesis y del Levítico, había situado a la mujer en un lugar común a todos los discursos, de manera que cualquier manifestación de su existencia sexuada suponía una prueba más de su impureza física y moral. El Levítico, por su carácter normativo, permitía, por ejemplo, interpretaciones muy estrictas para la regulación de las relaciones sexuales y en especial, para el control y aislamiento del cuerpo y el deseo de la mujer.

Eva, la mujer del deseo, irrumpe en el Génesis como un elemento que pone en juego las fuerzas del tiempo. A partir de su *deseo original* el hombre se humaniza y cae del silencio anonadado a que lo sometía el poder omnímodo del Dios Eterno. La curiosidad de Eva hace caer al hombre en la historia. Pero también, esta curiosidad originaria de la mujer está a la base de la constitución del mundo subjetivo, de la ampliación de todo horizonte humano. "Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr la sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también al hombre, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta que estaban desnudos."28 En el Levítico, la mujer es arrancada del ámbito del deseo para situarla como objeto de la ley y la norma. En este libro aparece bajo el estigma de la impureza. Es impura ya desde el nacimiento y por partida doble, pues, si el nacimiento es el de una niña, la madre habrá de estar aislada, para no contaminar con su impureza el doble de días que si nace un hijo varón, en cuyo caso habrá de abstenerse de tocar cualquier a persona o cosa durante siete días. Tampoco podrá entrar en recintos sagrados ni establecer lazo social alguno. Si en esta relación aparece algo del deseo del cuerpo sexuado, el castigo será la muerte. El Levítico hace especial hincapié en los flujos procedentes de los órganos sexuales. Por ejemplo, en el flujo menstrual con su fastidiosa regularidad, que es capaz de contagiar con su impureza objetos y seres. Y es precisamente este libro, el que sirve de espejo en esta época para saber qué hacer con el deseo de la mujer. No es de extrañar, por tanto, que la sexualidad femenina tuviera que encontrar vías más sinuosas y reprimidas para su satisfacción. La represión -uno de los destinos de la pulsión tal como proponía Freud- no era, lógicamente, la excepción.

Por otra parte, la sublimación de la libido encontraba a su paso la más severa rigidez en el despliegue de los ideales que el mundo disponía para el sexo femenino, y, por esa misma rigidez, hacía transitable con facilidad la frontera de un territorio socio-cultural a otro patológico, o mejor, *demoníaco*.

Estos ideales reducían a la mujer a ser esposada por un hombre, o bien, tras un ritual de iniciación, a convertirse en esposa de un ser divino, hijo de la omnipotencia, pero a la vez caído y sumergido en el más profundo dolor –imagen del cuerpo llagado y sufriente-. Muerto por el pecado de los hombres, se presentaba como una ausencia entre los cuerpos vivos, haciéndose sin embargo presente en la evocación sostenida del discurso religioso como presencia de la muerte y recuerdo de la deuda entre los vivos. Es el cuerpo resucitado y glorioso de Jesucristo que promete la inmortalidad y redime del pecado. Este era el objeto *amado*, creado teatral y literariamente como *don de vida* y justificado desde la teología como modelo ideal.

La transmisión de estos ideales encontraba vehículo en la literatura oral y escrita. Y aunque la separación entre lo profano y lo sagrado no era nítida, sí había una cierta distribución de la literatura por más que existieran vasos comunicantes entre las lectoras de una y otra clase. El amor, objeto privilegiado de esta

transmisión, había configurado desde la tradición trovadoresca un espacio de identificación para la creación de la nueva forma de manifestarse mujer. En este sentido, las mujeres laicas no podían sino esperar un casamiento que las transfirieran a manos de su nuevo señor. Y para armar este objeto de amor29, podían acudir al ideal de hombre que brillaba entre las impresionantes cualidades de los caballeros novelados.

Las jóvenes llegaban a tales personajes luminosos mediante las lecturas -las más privilegiadas-, o bien, a través de los relatos fantásticos trasmitidos por la tradición oral 30. Este tipo de novela caballeresca, que alcanza en el s. XVI su máximo apogeo31, mostraba al héroe anhelado y señalaba el camino, por el que las mujeres se abrían paso al mundo. La trama de esta materia prima de la fantasía estaba formada por "...las aventuras imaginadas de algún noble caballero ficticio, las cuales se convertían en instrumento de exaltación de determinados valores acordes con los ideales propios de la mentalidad caballeresca, tales como la lealtad, la destreza militar, el heroísmo llevado a sus máximas consecuencias, la defensa de la justicia y del débil frente al poderoso, la veneración de la dama como móvil esencial de sus actos más heroicos." 32

La religiosa se topaba, por el contrario, con ficciones relativas a las vidas de santos33 y con aquellas otras, que dramatizaban la relación intimista con la divinidad. Dios, Hijo del Padre, mostrándose *Esposo34*, se incluía revestido con sus atributos humanos transfigurados en una trama argumental en la cual, la mujer se entregaba por entero a su servicio. Tanto en la primera producción teatral, o sea, en los Autos sacramentales35, como en producciones posteriores, por ejemplo en las escenas pastoriles, en la poesía o en la prosa -en que aparecen mezcladas otras ficciones con la doctrina religiosa36-, *la humanidad de Cristo* prestaba "carne" a este drama. Los términos empleados para esta relación eran comunes a la vida amorosa de los laicos y llevaban soterrado el mismo sentido. Expresiones como "alma enamorada", "amado Salvador", "el Esposo" etc., hacían pensar en una relación imaginaria (los desposorios) que, independientemente de las exigencias del principio de realidad, actuaba como un núcleo fantasmático organizador de los ideales y de toda actividad de esa mujer religiosa. El matrimonio, de ser relación simbólica que compromete a los contrayentes, quedaba reducido aquí a sinuosas relaciones imaginarias. La v ida y la pasión de Cristo eran el eje de esas ficciones, que servían de aliento y acicate a la entrega casi absoluta de sus vidas a la comunidad religiosa.

Hay que subrayar sin embargo, -y aquí adquiere todo el sentido de la *predisposición* del sujeto al síntoma, a la "santa anorexia"-, que el núcleo de estas fantasías de corte religioso lo integraba todo aquello que emanaba del sacramento de la Eucaristía. Y también, señalar, desde lo que ya sabemos, que es la estimulación de la zona oral, la que presta *cuerpo* a la Eucaristía en el corazón del alma enamorada.

La incorporación del cuerpo y de la sangre de Jesucristo era (y aún lo es) el "Sacramento de los sacramentos", parte gozosa a la que se accede; mientras que el ayuno es la piedra de toque de toda disciplina espiritual y de la expiación de la culpa y del pecado. Al ayuno corresponde, pues, una función de límite, de distancia con respecto a *la tentación*… poner contención al impulso del sujeto que le arroja en el campo de un Otro diabólico, para ser así, pasto de un goce que le perdería. El ayuno pretende mantener a raya no al diablo, sino al propio sujeto en su tender hacia ese abismo del goce prohibido.

**4. Incorporación y Eucaristía**

La palabra "Eucaristía" es un término griego que significa "dar gracias" u "oración de acción de gracias". Esta acción de gracias se enmarcaba originariamente en el contexto del banquete ritual greco-latino. Se comenzaba en este ritual con una comida en común seguida de una ceremonia religiosa con una oración (*pean*), para concluir compartiendo una copa de vino que pasaba de boca en boca. La última bocanada, tal vez como medida higiénica pero también como ofrenda, se arrojaba al suelo o al fu ego.

Ahora bien, el ágape cristiano cambia el *pean,* es decir, la oración recitada por todos los comensales dirigida a Zeus y acompañada por flautas, por una oración inicial de acción de gracias, en la que se incluye también la parte final de la libación: "Y mientras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio y dijo: <<Esta es la sangre de la Alianza, que es derramada por muchos>>. Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el Reino de Dios" 37

En el banquete cristiano, el pan y el vino pasaron a simbolizar la incorporación de Jesucristo, aunque como señala Klinghart "Si los relatos sobre los banquetes o ágapes cristianos siempre mencionan el pan y el vino, no es porque no hubiera otra cosa que comer, sino sólo porque se oraba sobre el pan y el vino." 38

La eucaristía es una comida de carácter totémico en la que se incorpora, bajo la forma de alimento consagrado, al padre muerto y, con él, su legado y su sagrada palabra. Es significativo que el término "hostia" en latín signifique *víctima del sacrificio* y que esa víctima sea el Hijo, el que porta la palabra verdadera del Padre.

La comida se inicia con una invocación a ese *Otro* como Dios garante de verdad y guía de vida, antes de ser incorporado mediante el ritual de la Eucaristía. Esa invocación consiste en una oración sobre un pedazo de pan: <<Y en la mesa tomó Jesús pan y, bendiciéndolo, lo partió y lo dio...>> 39 Originariamente, era uno de los comensales quien partía el pan y lo repartía entre los asistentes. Klinghart, con extraño humor, añade: "Éstos, además, lo necesitan porque el pan sirve como cubierto con el que se recoge el alimento y se moja en la salsa. Así, quien es demasiado glotón y quiere empezar antes de la oración introductoria se quema los dedos, porque aun no tiene cubiertos." 40

Desde el comienzo, la Iglesia había definido a la Eucaristía como el sacramento más importante de la religión cristiana, puesto que es "fuente y cima de toda la vida cristiana"41. "Los demás sacramentos, como también todos los ministerios eclesiales y las obras de apostolado, están unidos a la Eucaristía y a ella se ordenan. La sagrada Eucaristía, en efecto, contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra Pascua" 42

A la eucaristía se la llama "comunión", la razón nos la da San Pablo: "...Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos." Y, es significativo que, el apóstol, a continuación, se refiera a lo que no puede ser incorporado, a la falsa comunión: "Fijaos en el Israel según la carne. Los que comen de las víctimas ¿no están acaso en comunión con el altar? ¿Qué digo, pues? ¿Qué lo inmolado a los ídolos es algo? Pero si lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios y no a Dios! Y yo no quiero que entréis en comunión con los demonios." 43

La comunión también es designada por otros términos que aluden también a la incorporación de alimentos*: pan de los ángeles, pan del cielo, medicina de inmortalidad*, etc44

Incluye este sacramento distintos momentos, en los que se abre la incorporación a todo tipo de sugerencias fantasmáticas: el don, la relación al padre, el sacrificio, etc.

Por ejemplo, antes de la celebración propiamente dicha, se realiza una *colecta*. Se trata de un *don* que los fieles, identificados al Hijo de Dios, entregan a los que menos tienen. Se sigue con ello el ejemplo de Cristo "que se hizo pobre para enriquecernos".45

En otros momentos, con la plegaria eucarística, oración de acción de gracias y de consagración, los fieles se dirigen al Padre y, luego, "...en la *epiclesis,* la Iglesia pide al Padre que envíe su Espíritu Santo sobre el pan y el vino, para que se conviertan por su poder en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo, y que quienes toman parte en la Eucaristía sean un solo cuerpo y un solo espíritu. " 46

A continuación, en *la anamnesia,* que sigue al relato de la institución, la Iglesia hace memoria de la pasión, de la resurrección y del retorno glorioso de Cristo Jesús; presentando al Padre "la ofrenda de su Hijo que nos reconcilia con él;

En *las intercesiones*, la iglesia expresa que la eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia del cielo y de la tierra, *de los vivos y de los difuntos*...Y por último, "En la comunión, precedida por la oración del Señor y de la fracción del pan, los fieles reciben "el pan del cielo" y "el cáliz de la salvación", el Cuerpo y la Sangre de Cristo que se entregó "para la vida del mundo"." 47

Ante este supremo sacrificio, que reinscribe una y otra vez la deuda simbólica como culpa, al fiel sólo le queda repetir las palabras del centurión ante Cristo: "Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero

una palabra tuya bastará para sanarme." 48 Es curioso que ese sentimiento de indignidad prenda de manera bastante generalizada también en la anoréxica.

El Cuerpo de Cristo está ahí, entero en cada una de las partes en las que se puede fragmentar el pan. Su unidad imaginaria está garantizada. El Concilio de Letrán ya lo aprobó y el de Trento ratificó que por la consagración "...se realiza la transubstanciación del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Bajo las especies consagradas del pan y del vino, Cristo mismo, vivo y glorioso, está presente de manera verdadera, real y sustancial, con su Cuerpo, su Sangre, su alma y su divinidad."49. De hecho en la comunión, se reconoce que "...Cristo se hace *real* y misteriosamente presente". Hay que decir r*eal*, por ese pan cuyas partículas insignificantes se borran como alimento corpóreo, para servir de medio -en la transmutación sustancial de la oralidad-, a la incorporación del padre muerto. Alimento de la omnipotencia narcisista.

A veces el fracaso de esa sublimación aparece de forma estentórea y la fantasía emerge desde el polo de la percepción:

> "... Ángela de Foligno se detiene en los detalles, la hostia tiene <<sabor a carne>>, y tiembla. Y en la pluma de la cartuja lionesa que redacta su *Vita*, Beatriz d'Ornacieux recibe el cuerpo de Cristo y siente que queda un trozo en la boca <<grande como una lenteja>>, que trata de tragar, pero sin éxito. Entonces llora:
>
> <<...la hostia que tenía en la boca comenzó a crecer de tal manera que tuvo la boca completamente llena. Y, en la gran perplejidad que experimentó al sentir la boca tan llena, acercó la mano y no consiguió retirársela de la boca. Pero le pareció que quién sabe quién la tiraba hacia atrás y que ella le encontró un sabor de carne y de sangre. Nadie se atrevería a contar el inmenso miedo que sentía.>>" 50

Otras veces, cumpliendo su función, revierte sobre en los semejantes y sirve para fijar el lazo social de la comunidad.

En este último sentido, la Eucaristía constituye uno de los pilares de la edificación de la nueva religiosidad desde finales de la Edad Media. El *cuerpo místico* de la Iglesia adquiere a partir de esa época otras formas de cohesión. La reformulación que se hizo entonces de la vida monástica pasó por la dramatización, por la puesta en escena de esta relación privilegiada con la divinidad. Una escena gozosa que abría al sujeto las puertas a un mundo imaginario, en el cual, la regulación de la relación con el otro, tomaba una relevancia distinta e incumbía al destino humano. La incorporación de la Eucaristía vino a ser la incorporación de la gracia divina, puerta de entrada legítima a ese universo místico.

Pero analizar el alcance de la Eucaristía y su relación con la "santa anorexia" exige, por cuanto justifica la incorporación como forma identificatoria, una aproximación a las condiciones de esta nueva vida religiosa -la vida monástica-, y al papel que se reserva a este sacramento en ella.

**5. Monacato fuente de nueva santidad**

Desde que Ambrosio en el s. IV creara "las disciplinas estructuradas de la Iglesia medieval"51 que fundamentan los cenobios, hasta la renovación de estas comunidades por la influencia de las órdenes mendicantes, la vida monástica había cambiado considerablemente. Pero el cambio más radical se realizó cuando estas órdenes impulsaron un movimiento de renovación que adquirió cierto tinte de subversión contra la jerarquía eclesiástica. La razón de este inconformismo se encuentra en el hecho de ser la propia base de la iglesia, la grey que ensayó su modelo organizativo y de convivencia.

A este movimiento se sumaron corrientes místicas y se creó en torno a él una sensibilidad igualitarista y un amor por los desheredados de la fortuna. Los abandonados por el poder, los maltratados por la justicia y los marginados crearon en la imaginación colectiva todo un campo de atracción, para todos aquellos dispuestos a tomar iniciativas por causas justas identificándose con estos desheredados52. Este movimiento de base vuelve su mirada a sus orígenes y proyecta sobre la actualidad de una realidad sombría el ideal de comunidad anhelado. Y es en ese origen ideal imaginado, en donde creen descubrir la

bienaventuranza de un cristianismo primitivo de propiedad comunal y sin aspiraciones mundanas53. Un cristianismo capaz de elevar su espíritu hacia su Salvador.

Un ejemplo significativo de esta nueva religiosidad nos la ofrece la orden del Carmelo. En los momentos de la refundación, toda vez que la orden es expulsada de Oriente y tiene que instalarse en occidente, sus fundadores se miran en el grupo mítico de eremitas reunidos en el Monte Carmelo, en Palestina, allá por el s. XII. Se fijan en aquel grupo de hombres puros, *los del Sepulcro*, a quienes, a comienzos del s. XIII, el Patriarca de Jerusalén Alberto Avogrado presentó su Regla. Se dice que el fundador impuso su regla a estos pioneros en un clima de cruzada y que consiguió convertir en orden religiosa lo que había sido dispersión e inútil flagelo.

La Regla del fundador tiene forma de carta y su encabezamiento anuncia ya el deseo que les mueve. Su divisa: "en obsequio de Jesucristo" y para estar dispuestos "sirviéndole lealmente con corazón puro y buena conciencia". Cuando esta Regla sea aceptada por el Papa, la orden pasará por distintas fases, similares a las que sufrirán otras órdenes monásticas; vida eremita, vida cenobítica y vida monacal.

El Monte Carmelo es el lugar mítico asociado con aquel relato bíblico, en el que Elías disputa con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. Thompson nos ofrece el detalle: "En la tradición carmelita, Elías es el primero de los que acogieron la vida ascética o eremítica, y los carmelitas son la única orden que remonta su ascendencia espiritual hasta una figura del Antiguo Testamento (...) La victoria de Elías es seguida por un extraño acontecimiento. El profeta oye el ruido de la lluvia que se aproxima para romper una sequía de dos años. Sube a la cresta del Carmelo y ordena a su sirviente que mire hacia el oeste. Lo hace seis veces y no ve nada, pero la séptima advierte <<una pequeña nube [...] como la mano de un hombre>> y las lluvias enseguida empiezan a caer. La misteriosa nube, presagio de lluvia refrescante, fue interpretada durante muchos siglos como una referencia a la Virgen María, patrona de los carmelitas, y la nueva vida que iba a traer al mundo." 54

Es éste un mito fundacional abierto a la matrilinealidad, que imprime un cierto estilo a sus seguidores. Un estilo que les hace sensibles al dolor ajeno y tomar una cierta distancia de la jerarquía y del poder. Pues bien, dentro de los idearios que regulan estos estilos de vida monásticos hay dos reglas que constituyen el núcleo de toda disciplina, y cuyo cumplimiento demuestra el grado de realización y elevación religiosa de que son capaces sus miembros. Estas reglas son las de la oración y la del ayuno. Tales pilares disciplinarios, no exclusivos de las órdenes religiosas desde luego, aparecen en la mística tardía y en la ascética española no como una simple imposición externa frente al peligro del demonio. Ya no se encajan como un simple rigor penitencial puesto que suponen, para quien observa la Regla, un reto subjetivo, una interiorización del ideal. El yo como ficción moderna, como objeto de un cierto saber y cuidado, pero sobre todo como fundamento de la propia vida, está ahí presente. Un yo que cree en su espacio interior y al que atribuye la causa de sus acciones. Un yo pensándose en este caso como receptor privilegiado para recibir piadosamente a Dios, al gran *Otro,* que es, aunque aún no se sepa, un polo del propio sujeto.

Santa Teresa de Ávila es tal vez el máximo exponente de esta nueva conciencia en el siglo de oro español. Y esa conciencia todavía perdura. Un monje carmelita de nuestros días manifiesta el sentido de su vida religiosa del siguiente modo: "La obediencia es una especie de ejercicio que hace posible escuchar una voz distinta de la nuestra (...) la Escritura, particularmente los Salmos, (aquellos que hablan del amor al Otro) representa una cultura que está transida de la experiencia de Dios. Si quiero vivir en y sobre la base de esta experiencia, entonces se necesita una interiorización lo más profunda posible: la Escritura debe ser escuchada y recitada (*lectio divina*) , los Salmos deben ser orados" 55

La disciplina del ayuno encaja aquí como un medio para la adecuación del espacio "interior" a la recepción del *Otro*. La privación o restricción alimenticia no es sólo una penitencia para expiar la culpa, sino un ascesis, superación del yo en su camino de perfección.

Nos interesa, sobre todo, analizar de cerca este último sentido, por cuanto guarda una estrecha relación con la "santa anorexia" como *síntoma psíquico*.

**6. Ayuno, Eucaristía y goce**

Comer, en su más alto grado de placer, es comer carne, símbolo de la abundancia para el pobre. Por extensión del término, en sentido figurado, alcanza a la "carne" que sirve el diablo: el cuerpo de la mujer. Por eso, "El camino de la perfección espiritual pasa por la persecución del cuerpo: el pobre es identificado con el enfermo, el tipo social eminente, el monje, se afirma atormentando su cuerpo mediante el ascetismo, el tipo espiritual supremo, el santo, nunca lo es de manera tan indiscutible como cuando hace el sacrificio de su cuerpo en el martirio." 56

Si el cuerpo es del mundo, hay que dejar todo aquello que nos une a él. Esta tradición en nuestra cultura procede de San Agustín, quien afirma: "No améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que todo lo que hay en el mundo –la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de riquezas- no viene del Padre, sino del mundo."57 En esta concepción cristiana, trasmitida a través de la tradición agustiniana a las órdenes mendicantes, hay una visión del cuerpo que, por su pesadez carnal, se hunde en el abismo, exhortando al creyente para que asuma la aspereza del sacrificio del ayuno. Sacrificio justificado, pues, el ayuno, al fin y al cabo, no es más que una forma de lograr la ligereza en la huida frente al demonio. Las aves vuelan alto como las almas que hacen caso omiso a las exigencias del cuerpo.

Aunque la divisa religiosa de no comer sino por el espíritu no justifique la inedia., sí le presta una coartada ideal y añade materia prima al revestimiento del síntoma. Santa Teresa, en el momento de fundar su convento más emblemático, el de San José en Ávila, exhorta a sus correligionarias:

> "Y no penséis, hermanas mías, que por eso os ha de faltar de comer, yo os aseguro. Jamás por artificios humanos pretendáis sustentaros; que moriréis de hambre, y con razón. Los ojos en vuestro esposo; él os ha de sustentar. Contento él, aunque no quieran, os darán de comer los menos vuestros devotos, como lo habéis visto por experiencia.
>
> Si haciendo vosotras esto murieres de hambre, bienaventuradas las monjas de San Josef" 58

Pero, como hemos visto, mucho antes de la formalización literaria de la mística, ya se consideraba al ayuno como medio para conservar una espiritualidad vigorosa frente al peligro del demonio. Éste podía aprovechar la tendencia a la satisfacción corporal para tentar (hacer desear) al eremita con mayor facilidad. Más tarde, cuando la vida monástica sustituya a la del errante ermitaño, el demonio seguirá su labor desde otros supuestos y el ayuno seguirá sirviendo igualmente, para fortalecer el espíritu frente a la tentación.

Alonso de Villegas en su *Fructus Sanctorum*, 1594, -por el *fruto* se reconoce la ejemplaridad del santo-, en el discurso dedicado a la abstinencia, escribe:

"Nuestro cuerpo es una cruel bestia. Cuanto más le regalamos, más guerra nos hace. Para que se humille, quítenle algo del regalo y modérese en la comida, porque, en otra manera, correrá el peligro de Jonatán, que por comer miel se vido en peligro de muerte."59

Y en su *Discurso: Del ayuno*, previniendo sobre el demonio escribe: "...Los santos, entendiendo que habían de tener encuentros con el demonio, no osaban esperarle hartos, sino hambrientos, y de esta manera aventajávanse mucho y volaban en cosas del servicio de Dios. Las aves que tienen poca pluma y mucha carne, como las gallinas, vuelan poco; las que tienen mucha pluma y poca carne, como el açor, vuelan mucho. Los que ayunan mucha mejor disposición tienen para la oración y la meditación que los grandes comedores. Es el ayuno como el pomo de la espada que, aunque pesado, su peso hace más ligera la espada. Así el ayuno, pesado en sí, hace la espada de la alma que está en el cuerpo como vaina más ligera."

El reverso del ayuno, ligereza del cuerpo, es la Eucaristía. A la escasa atención del cuerpo mantenido en la escasez, en la insatisfacción, se opone el supremo interés del cristiano por el alimento más pleno, más satisfactorio: la Carne y la Sangre de Jesucristo. Este alimento es además *la fuente* de toda la vida religiosa. El mismo autor lo propone como antídoto a la otra carne incorporada.60

En ocasiones, el ayuno se relaciona con un carácter compulsivo de la demanda de "alimento espiritual", presentándose ésta bajo el signo de una apremiante necesidad. En estos casos, y dada la irrelevancia de la composición y de los ingredientes de tan insustancial "alimento", hay que pensar que el carácter compulsivo, pulsional podríamos decir, no proviene de una cualidad de la sustancia material, sino de otra condición psíquica del sujeto que lo experimenta.

Cuenta santa Teresa en el *Libro de las Fundaciones* el caso de una señora, cuyo deseo por el Santísimo Sacramento era tan excesivo, que despertó a su alrededor toda clase de sospechas. Se trataba de una dama respetable, patricia bien acomodada, que no teniendo confesor particular, iba de iglesia en iglesia para poder obtener la comunión. La situación -semejante a un síndrome de abstinencia- alcanzó el clímax cuando la tal señora enfermó y "vínole a dar el mal de muerte", y "... como duró la enfermedad.." 61, se las compuso para que un sacerdote fuera a su casa a celebrar misa y darle el *Santísimo Sacramento*. Una necesidad tan insistente por la comunión diaria no pareció bien a este sacerdote, por lo que se negó a satisfacer su demanda. Entonces sucedió algo extraordinario e inquietante. El sacerdote vino a morir al día siguiente de su negativa.

Al no poder recibir el "Santísimo Sacramento" la señora se enojó tanto, que arremetió coléricamente contra el difunto alarmando, ya enteradas del asunto, a las religiosas que la cuidaban. El escándalo mayúsculo manifestó a las claras, al menos a los ojos de la Madre Teresa, que su deseo era "tentación del demonio".

Aquí comer no es comer, sino comer para recibir "Santísimo Sacramento". Una *nada* hecha de palabra y pan, que se come, no para renovar el " Sacrificio" que redime y une a los creyentes, sino para mostrar un deseo enigmático y, a veces, inquietante. Se podría imaginar la extrañeza y la inquietud de aquellos que intentaban calmar a la señora del relato de Teresa, no sabiendo qué la movía a tal compulsión. Ella misma parecía no saber tampoco la causa de su deseo. Su deseo se manifestaba como la necesidad que apunta, como Freud descubrió, al *saber* inconsciente. La emergencia de esta compulsión -por no haber otra forma de discurso que la interprete-, se expresa en términos de "tentación del demonio".

No es este un caso aislado; otros casos, en los que la pulsión oral exige lo suyo, son también relatados por la misma santa. En ellos, la inedia, ligada a la necesidad de incorporación de la hostia, aparece con el mismo carácter compulsivo.

En la misma obra, *Libro de las Fundaciones*, en el contexto de poner *orden* en la casa, la santa da consejos y previene a su comunidad de los posibles males que aquejan a este tipo de instituciones. Uno de ellos es naturalmente el ayuno en exceso, que aparece esta vez en relación con el "humor de melancolía". Centrándose en el caso de dos mujeres, una monja y una lega, las dos "de grandísima oración", escribe Teresa:

"Comenzáronles unos ímpetus grandes de deseo del Señor, que no se podían valer; parecíales se les aplacaba cuando comulgaban y, así., procuraban con los confesores fuese a menudo, de manera que vino tanto a crecer esta su pena, que si no las comulgaban cada día, parecía que se iban a morir. (...) Era en tanto extremo el daño que ya había hecho la costumbre –y el demonio debía entremeterse- , que verdaderamente, como no comulgaron, parecía que se morían."

Contra esta manera de actuar, Teresa las intenta persuadir: "Yo las comencé a hablar y a decir muchas razones...para que entendiesen que era imaginación el pensar se morirían sin este remedio." Todo en vano. Entonces cambió de actitud ante las insumisas y recurrió al castigo. "Yo mostré gran rigor, porque más veía que no se sujetaban a la obediencia –porque, a su parecer, no podían más-, más claro vi que era tentación. Aquel día pasaron por harto trabajo; otro, con poco menos, y así fue disminuyendo de manera que, aunque yo comulgaba, porque me lo mandaron –que *veíalas tan flacas* que no lo hiciera- , muy bien por ello."62

Otra monja de un convento de las Bernardas, se pasa horas en un pasmo continuo: "Ésta, con muchas disciplinas y ayunos vino a tanta flaqueza, que cada vez que comulgaba o había ocasión de encenderse en oración, luego era caída en el suelo y así se estaba ocho o nueve horas, pareciendo a ella y a todas era arrobamiento." 63

Son numerosos los testimonios sobre los casos relativos a esta necesidad de comunión. Por ser de especial relevancia su autor, citaremos a Fray Luís de Granada. Entre sus cartas desde Lisboa, hay una en la que ruega a las autoridades eclesiásticas la consideración de santa para una beata, de quién afirma: " Tiene también ésta grandes raptos, mayormente todas las veces que comulga y es increíble el hambre que tiene de este pan celestial"64 Y de otras dos, Ana Rodríguez y de una priora de su orden escribe a Don Juan de Ribera: "Pero tengo miedo que habremos de gozar poco tiempo de estos dos espejos de virtud que nuestro Señor nos dio, porque es grande la flaqueza de ambas y muy postrado el apetito de comer; porque, quien tanto gusta de Dios ¿cómo ha de gustar de manjares corruptibles? La Priora me dijo que no gustaba más de lo que comía que si fu era piedra o palo, y que, estando a la mesa y no pudiendo comer, se desconsolaba, sintiendo la desconsolación de las monjas viendo que casi nada comía; y el sueño de la noche es muy poco, porque el grande gusto de la comunicación del Esposo también le quita el sueño como el gusto."65

No comer, ayunar persistentemente, para atiborrarse de manera insaciable de un objeto hecho de palabra y pan ácimo: "Cuerpo y Sangre de Jesucristo". ¿De qué se priva aquí quien no quiere ingerir alimento terrestre? ¿Qué se devora aquí de manera compulsiva y desesperada? De lo que se priva es de aquello que, en caso de ingerir, abriría al sujeto las puertas a un goce pecaminoso imposible para el sujeto. Es el umbral del síntoma. Lo que se ingiere es del orden de la sustitución, es la pequeña forma, el trozo de pan que satisface, la hostia. Pero no siempre conlleva este pequeño trozo ácimo la recepción de un reconfortante Padre imaginario. En el caso al que alude la santa no se abre el tiempo solemne y ritualizado que coloca al sujeto en situación excepcional para la satisfacción. En esta urgencia no hay lugar para recibir el *don* bajo una dialéctica con efectos conscientes de merecimiento/ no merecimiento. El tiempo que se abre es el de una repetición compulsiva, un tiempo que economiza al máximo y reduce el circuito de satisfacción de la pulsión. Hay aquí un fracaso del mecanismo de la sublimación, la comunión no cumple con una exigencia de aplazamiento de la satisfacción. No hay recepción del Padre, para alcanzar un orden imaginario en el que el yo se satisfaría, sino la urgencia sintomática que se le impone al sujeto más allá del principio del placer.

Ahora bien, cabe plantearse: ¿qué soporta realmente esta repetición? Sin duda no es algo *natural.* La naturaleza biológica del cuerpo no puede justificarla. El poco de pan no puede explicar la adicción. Lo biológico, ahistórico, encriptado en el magma de los neurotransmisores, salvando las distancias, tampoco podría dar cuenta del objeto de la moderna ludopatía o de esa nueva adicción al móvil o a la videoconsola. Mirando por el microscopio no aparecen los objetos que cifra el inconsciente. La repetición parece estar más bien motivada por un cierto orden simbólico en cuyo registro está inscrito como fuerza inercial lo biológico. Lacan creyó que tal orden de repetición sólo podía asentarse sobre un orden significante. Un orden permeable al acontecimiento que incluye lugares, desde los que se escucha y desde los que se habla. Siguiendo esta perspectiva que liga el símbolo, la historia y lo biológico, podríamos formular algunas preguntas desde el psicoanálisis: ¿acaso hay una fantasía masoquista detrás de esto? Las flagelaciones como barreras de contención del goce pecaminoso, la privación reconfortante, la solicitud de un mayor rigor disciplinario, ¿están todas estas condiciones que apuntalan al yo frente a los embates del goce pulsional en la línea de una fantasía del mismo tipo a la planteada por Freud en "Pegan a un niño"? ¿Es aquí el síntoma de anorexia un elemento fantasmático subordinado al goce masoquista?

Por otra parte, en los casos actuales de anorexia es bastante frecuente el sentimiento de culpa relacionado con la idea de no merecer la satisfacción o de no merecer el don de la comida que se recibe. Y sin embargo estos sentimientos no siempre responden, ni entonces ni ahora, a una fantasía de este tipo; y, aunque estén de fondo, en los casos que estamos considerando es la oralidad el elemento que ocupa el primer plano. Recordemos al respecto que las fantasías inconscientes, sean cuales sean las pulsiones implicadas (la oral también), suponen una satisfacción, y que el logro de ésta última supone transgredir la ley que prohíbe el incesto, imponiendo así al sujeto un sentimiento de culpa, tal como lo mostró Freud66.

En Teresa de Ávila aparece una satisfacción peculiar. Ella misma lo confiesa a sus confesores:

"También puede entremeterse en esto nuestro amor propio. Por mí ha pasado, que me acaecía algunas veces, que, acabado de comulgar, casi aun la Forma no podía dejar de estar entera, *si veía comulgar a otras*, quisiera no haber comulgado por tornar a comulgar" La razón la da más adelante "...cuando llegamos a comulgar, por la mayor parte se siente ternura y gusto... no había en ello más de tornar a tener aquel gusto sensible." 67

En el caso de la santa se abre una dimensión subjetiva en la que hay un lugar para el semejante. En el logro de esa satisfacción no está sola, pues aparecen *las otras*, ("...si veía comulgar a las otras...") incluyéndose el sujeto así en una dialéctica de rivalidad edípica. Además aparece un cierto deleite ligado al objeto oral, que ella reprime acudiendo a las exigencias de la autenticidad religiosa.

Sin embargo, la insistencia de su inedia, de los vómitos que ella misma se provocaba, y el tremendo sentimiento de culpa que la embargaba parecen aplacarse un tanto cuando el síntoma, autointerpretado bajo el prisma de diabólica locura, se tornó signo de Dios, Ideal de prometida santidad. ¿Es posible afirmar que la inscripción del drama fascinante de su relación con Dios -novela familiar del neurótico-, concedió una identificación Ideal al sujeto?, ¿se podría pensar que, esta localización en la escena de su relación con *el esposo,* dio paso a una represión primordial de ese goce sin freno, desbarrado en sus éxtasis y en su anorexia?, ¿la llevó esa inscripción a la vida comprometida y a ser la fundadora de una orden renovada?. En cualquier caso, lo que hizo posible esta represión del goce mórbido de la anorexia, aparte del peligro real de la inquisición, bien pudo ser la posibilidad de salida que le ofrecía esa identidad a la que se sintió llamada por mandato de Dios68. Una identidad69 que la sostiene en el deseo de entrega a un deseo del Otro (que implica la imagen del cuerpo). Esto no la exime de síntomas más o menos *con-sentidos*, pero, al parecer, la separa de la espiral anorexia-bulimia.

La *novela familiar* le aparece en una trama de promesas e ideales a conseguir por la santa. "Vínome un arrobamiento tan gran grande, que casi me sacó de mí. Sentéme, y aún paréceme que no pude ver alzar, ni oír misa, que después quedé con escrúpulo de esto. Parecióme, estando así, que me vía vestir una ropa de mucha blancura y claridad, y al principio no vía quién me la vestía; después vi a nuestra Señora hacia el lado derecho y *a mi padre* san Josef a el izquierdo, que me vestían aquella ropa. Dióseme a entender que estaba ya limpia de mis pecados" La Virgen le dice también "...que ya su Hijo había prometido andar con nosotras, que para señal que sería esto verdad me daba aquella joya. [un *collar de oro*]" 70

También la imagen del cuerpo aparece ligada a ese drama en el que se localiza entre "Nuestra Señora" y "San Josef", para entrar en relación con *El*. Este arrebato aparece curiosamente en el momento en que el sacerdote alzó la Hostia y el Cáliz consagrados. Pero hay algo más, días antes su confesor 71 dio consentimiento a sus planes. Un confesor que, por otra parte, desató un particular afecto en ella: "...entrando en el confesorio sentí en mi espíritu un no sé qué, que antes ni después no me acuerdo de haberlo con nadie sentido,...fue un gozo espiritual y un entender mi alma que aquella alma la había de entender y que conformaba con ella, aunque –como digo- no entiendo cómo."72

Teresa se queda sin cuerpo sexuado. Como se observa sólo le queda un cuerpo oculto tras el blanco intenso, un cuerpo borrado y eterno. Ya sin pecado, asexuada, puede alcanzar la dignidad que exige implacable su Dios, y quedar prendida en la demanda: "Quedé con un ímpetu grande de deshacerme por Dios..."73.

Es indudable que el lenguaje de la experiencia mística74, de aquello que se oculta en la experiencia religiosa, está lleno de alusiones a la oralidad, y así lo constata Danielle Régnier-Bohler en su artículo *Voces literarias, voces místicas*:

"El degustar a Dios en la hostia permite a las mujeres la experiencia más íntima del anonadamiento de sí en la *frutillo*, la unión mística. Para una antología de lo femenino, este alimento de mujer es esencial. Al amplísimo campo lexicológico de degustar, el devorar, de la sensación de hambre, de las delicias de la plenitud, se agregan –se adivina- otros elementos sensoriales que conciernen al calor, la luz, los sonidos.

Sin embargo, el acto de devorar, muy en particular, ha permitido desarrollar metáforas asombrosas que se valen del empleo del pan y la sangre, las relaciones con el otro, Dios o las criaturas, en un contacto que es fundamentalmente oral. " 75

San Bernardo, uno de los principales inspiradores de la reforma de las órdenes religiosas puede decir: "La palabra divina cuece todavía, por así decirlo, los pensamientos crudos de la carne por medio del fuego del Espíritu Santo, y los transforma en sentimientos espirituales y en un alimento saludable para el alma, de tal manera que podéis decir en verdad: <<Mi corazón se ha calentado en mi interior, y el fuego me abrasará en la meditación>>" 76

Comer ignorando el tiempo de degustación, dejando a un lado la materialidad de las insignificantes moléculas nutritivas; comer para incorporar un significante77 "Cuerpo y sangre de Jesucristo" puede resonar, como se ve, de manera bien distinta dependiendo del caso. Puede aludir a la estructura del sujeto, a las identificaciones que soportan su más comprometida fragilidad; o puede, en fin, ser pretexto -ese Santísimo Sacramento- de la puesta en acto de una fantasía en la cual, la oralidad no sea ya el elemento que la fija. Tal es el caso que se relata los *Exempla* del *Alphabetum Narrationum78*

En el *Exemplum* 5, nº 313 (Eucaristía) se lee:

> "Un niño, hijo de judíos, entra con unos compañeros en una iglesia consagrada a la Virgen y recibe con ellos la eucaristía. El padre al saberlo lo arroja a un horno encendido. La madre, desesperada, pide socorro. Unos cristianos acuden para combatir el fuego y comprueban que el niño se encuentra ileso. Arrojan al fuego al padre que queda inmediatamente consumido. El niño cuenta que la Virgen lo protegió del fuego con su manto. El niño, la madre y muchos otros judíos se convierten."79

Una madre Omnipotente, -idealizada desde la imagen narcisística más plena- *salva* al hijo de un padre lleno de oprobio por ser judío. Además, se cumple su condición fantasmática: "arrojan al fuego al (la ley del) padre". Luego de pasado el trance, los semejantes se reúnen alrededor de esa imagen unificada en un *happy end*, totalmente convencidos y convertidos. Comer la hostia (¡por un niño judío!) ha desatado la amenaza de castración y la ha cumplido imaginariamente, para luego denegarla. "El niño es arrojado al fuego" no tiene efectos, al contrario, ha sido el padre, reducido al semejante rival, quien ha cumplido esta condición: "el padre es arrojado al fuego". Este padre judío, "queda inmediatamente con sumido", no se le reconoce más que como un montón de cenizas. En cambio, el pequeño salvado milagrosamente entra a formar parte de otra genealogía sin más realidad que la del significante. "La Virgen", que deja a la sombra el llamado de auxilio de la madre real, aparece victoriosa, como un signo de la omnipotencia materna, cubriendo con su manto la falta y trayendo a su lado al niño converso.

Por contraposición, el comer, como actividad gozosa, proclive al placer y a la satisfacción del cuerpo, merece no pocas veces por su contigüidad con la satisfacción sexual la represión más tajante. Francisco de Sales escribe en su *Introducción a la vida devota* "Existe algún parecido entre las voluptuosidades vergonzosas y las del comer, puesto que ambas se refieren a la carne, aunque las primeras, en razón de su brutal vehemencia, se llaman simplemente carnales. " 80¿Qué otra vergüenza que la del desplazamiento de la sexualidad al ocupar por represión esa función de la necesidad que es comer? ¿por qué otra razón el comer puede devenir vergonzoso?

Un extremo ciertamente siniestro de esa erotización del comer, lo encontramos en la novena historia del "Cuarto Día" del *Decameron* de Boccaccio. Sobre un fondo de rivalidad imaginaria entre dos caballeros, Guillaume de Roussillon y Guillaume de Guadastagne, surge el romance de éste último con la esposa del amigo, del doble. Al descubrir el esposo el *affaire* de los amantes, decide escarmentarlos. En una emboscada mata a Guillaume, le arranca el corazón y le manda al cocinero que "haga con él el mejor y más sabroso guiso de que sea capaz". La esposa con aire ausente come en cena íntima con el esposo y, con modales de distraída ausencia, comenta la exquisitez del plato. Él, sin probar bocado, vengándose de la afrenta, le confiesa lo más terrible: has comido el corazón de tu amante. Ella con un dolor imposible de representar, completamente desesperada no le queda otro camino que arrojarse por la ventana y morir "destrozada". Pero aun caída y deshecha tiene fuerzas para decir: "...Después de un manjar tan noble como el corazón de un caballero valiente y cortés como era el señor Guillaume de Guardastagne, no volveré a tomar ningún otro alimento. "81 En otra historia, la de Lai d'Ignaure, a este corazón como festín se añade el órgano sexual, siendo esta comida una realización fantástica, apenas encubierta, del canibalismo de la pulsión oral. Pero esto es literatura, producto cultural, sublimación y no síntoma. Aquí el circuito se ha ampliado, ha alcanzado el éxito que permite usar el lenguaje al hombre: *mediodecir* aquello que no deja de inscribirse. Y este rodeo que es la cultura, permite hacer entrar lo que ciñe el goce del sujeto en el discurso, en la dialéctica de una remisión sin límite del texto. Pues, un texto remite siempre a otro texto. Aquí, en la sublimación el agua ya no está empantanada, se desliza libre de voz en voz y de texto en texto.

**7. Demonio y ayuno: penalización del cuerpo sexuado de la mujer.**

En 1318, el Papa Juan XXII, al condenar a los valdeses, les acusa de practicar orgías nocturnas en cavernas, y ese mismo Papa, en 1326, mediante la bula "*Superillus specula*", asimila oficialmente la brujería con la herejía, creándole a la Iglesia de este modo un nuevo campo de actuación para el control de la ortodoxia. Las prácticas de curanderismo, hechicería y todo ritual supersticioso se convertirán en síntomas de posesión demoníaca y se asimilarán a una posición herética. El punto decisivo que señala lo irreversible de la posesión demoníaca será el llamado "pacto con el demonio".

Sea cual sea la forma que tome este pacto, supone una abdicación de la fe y, por tanto, un crimen abominable. "Bruja formal debe considerarse a aquella que ha hecho pacto con el Demonio, y apartado de su Fe, con sus maleficios o sortilegios ha dañado a una o más personas, de modo que de tales maleficios o sortilegios se siga la muerte, o por lo menos la enfermedad, divorcios, impotencia para engendrar o detrimento notable a los animales, el pienso o frutos de la tierra..."82 El príncipe del mal, principio de la naturaleza, seductor y engañador de almas es una criatura a la que se hizo existir para marcar lo execrable. El demonio en la tradición judeo-cristiana existe desde el principio, aunque no fue hasta el Nuevo Testamento que se le dio un papel tan relevante. Los aspectos de esta criatura malvada que nos interesan, son los que se incluyen en un cierto saber sobre la naturaleza humana, sobre su fragilidad pecaminosa. Sobre estos aspectos a que apunta la "tentación" se constituye un saber sistemático a partir de los manuales inquisitoriales. Este proceso de construcción de un saber sobre el demonio como arma de lucha para mantener un poder político y religioso, llega a su apogeo cuando Inocencio VIII, en 1484, por la bula "*Summis desiderantis*" da vía libre a las siniestras ambiciones de los dominicos Sprenger y Krämer (Institioris) en su ansiada caza de brujas. Su manual, para hacer realidad la "guerra contra el infierno" -declarada por este Papa-, será el instrumento más usado por la Inquisición y servirá de modelo para otros muchos manuales en la demoledora lucha contra el demonio. El *Malleus maleficiarum* cambiará el panorama de los antiguos manuales penitenciarios dirigidos a los confesores, pues introducirá el modelo de los *directoria* para la inquisición de los herejes.

En el citado manual, se puede leer: "No es extraño que el demonio pueda engañar a los sentidos humanos exteriores, ya que, como se trató más arriba, puede hacerlo en los sentidos internos, llevando a la percepción concreta ideas acumuladas en la imaginación." 83

La relación de este demonio -como se ve, excelente engañador- con la incorporación de alimentos y con las fantasías de todo tipo que alimentan la pulsión oral no es la menos importante. De hecho, la posesión demoníaca llegaba a su cenit en el ritual de la misa negra o aquelarre, en donde supuestamente se ofrecía un sacrificio al antidios. Al igual que Dios puede entrar por la boca, también lo puede hacer el demonio. De forma simétrica y del modo más escandaloso, la llamada misa negra ofrecía el negativo del ritual del *Santísimo Sacramento* como incorporación del demonio. Michelet ilustra de manera dramática esta otra incorporación:

> "¿Qué hostia distribuía? No era la hostia burlona, que se verá más tarde en la época de Enrique IV, sino esta *confarreatio* que ya hemos visto en los filtros, la hostia de amor, un pastel cocido sobre su persona. Sobre la víctima que a lo mejor, al día siguiente, pasaba también por el fuego. Lo que se comía era su vida y su muerte. Se olía ya su carne quemada.
>
> En último lugar, se depositaba sobre ella dos ofrendas que parecían de carne, dos simulacros: el del último muerto de la comunidad y el del último que había nacido. Participaban de la mujer, altar y hostia, y el conjunto comulgaba (de forma ficticia) de uno y otra. Triple hostia, toda humana. Bajo la sombra vaga de Satán, el pueblo no adoraba más que al pueblo.
>
> Ahí estaba el sacrificio. Se había cumplido. La Mujer, al haberse dado como alimento a la multitud, había terminado su obra. Se sublimaba, pero no dejaba su puesto hasta haber reposado y desafiado al Dios destituido.
>
> Como burla de las palabras: *Agnus Dei,* etc... y de la ruptura de la hostia cristiana, se hacía traer un sapo vestido y lo partía en pedazos. Sus ojos giraban de una forma espantosa, los dirigía hacia el cielo y, decapitando al sapo, decía estas palabras singulares: <<Ah! Phillippe, si fueras tú, te haría lo mismo >>." 84

Aquí la trasgresión abría las puertas a una comunión alternativa, a una común unión bajo los emblemas del anticódigo. Goce del desmenuzamiento sádico de las verdades sacralizadas por la religión, de sus ídolos, del Padre que los sustenta y que impone su ley. Trasgresión de la ley del padre: incesto, exceso, desvarío. No es la comunión de un Nombre del Padre, sino la comunión alrededor de un objeto bizarro, pleno de poderes maléficos, enervador de la sexualidad reprimida, saturador del goce. Es comunión para perderse en el *Otro* del cuerpo. Comunión similar a esa que siembra actualmente el temor en las familias cuando sus hijos deambulan en las danzas sin fin, comulgando con objetos bizarros, atiborrándose de pastillas-cósmicas en rito pseudosatánico, por lo que tiene de desafío. ¿Se trata de una comunión para matar imaginariamente lo que sustenta la ley del padre? , ¿cuál es la víctima propiciatoria? En el ejemplo de Michelet un sapo, signo de lo execrable, del desecho. Aproximación provocadora a lo que la ley del padre deja en la sombra como desecho.

En esta inversión de lo sagrado hay que tener en cuenta que, para la mayor parte de la población, el estatuto de lo sagrado y de lo profano, de lo divino y de lo demoníaco no eran tan diferenciados como lo pretendía el discurso de los doctos. 85

El demonio, incorporado al lenguaje cotidiano, a la experiencia popular, no era un *ser* aislado e identificable, sino un indicio, un *entredos*, una fulgurante sospecha que podía aparecer como manifestación ambigua -aunque abocada a la certeza- en cualquier función "biológica", en cualquier acontecimiento natural. Y como fuerza capaz de manejar *la naturaleza* que era, podía inducir al engaño por medios naturales. En este uso demoníaco de lo natural, el engaño diabólico cada vez se aproxima más al bien. Así, entre los semblantes del bien cada vez más siniestros, la detección del mal se hacía más y más difícil y, por esta razón, el sistema paranoico estaba servido para detectar la falta, en su búsqueda de aquello que la delata. También quedaban, con ello, puestas las bases para los rituales obsesivos que exorcizan un mal tan parecido al bien.86

Desde la afirmación de Santo Tomás, que el demonio no puede contradecir la naturaleza, pero sí usarla para sus fines, la Iglesia venía considerando al demonio como fuerza maligna que urdía sus pérfidas empresas aprovechando las manifestaciones naturales. En especial, como puede suponerse, las sospechas recaían sobre el cuerpo femenino. Sobre ese cuerpo, en el que apenas quedaba espacio a rivalizar con las fuerzas sobrenaturales gracias a la concepción médica.

En esta línea de efectos demoníacos sobre el cuerpo, uno de los más llamativos era la inedia. "No cabe duda –escribe del Río- que el demonio puede hacer que uno pase muchos meses sin tomar alimento, como también esto puede darse naturalmente" 87

Pero la posesión demoníaca por incorporación oral toma a veces tintes grotescos. El propio Lutero se queja, en uno de los momentos en que sufre de estreñimiento88, de tener el demonio en los intestinos y con gran agitación arroja un tintero a Satán espetándole: "Si esto no te basta, diablo, también me he cagado y me he meado. Frótate la lengua encima y come un trozo" 89

Por esta cercanía del demonio al cuerpo y a la carne, lo que podemos denominar -no sin cierta ironía- "trastornos alimentarios" quedaban a expensas de la oscilación entre la interpretación médica y la demonológica. Las víctimas más frecuentes de las interpretaciones más extremas eran, por su *naturaleza*, las mujeres. En esta oscilación era frecuente que el médico entrara en conflicto con la creencia religiosa, e incluso despertara sospechas de herejía. El médico Juan Weyer fue un claro ejemplo de ello. R. Thiel pone en su boca las siguientes palabras: "¡El demonio aprestará aún nuevas cámaras de tormento, encenderá todavía algunas hogueras! ¡Oh, si yo fuera un falso profeta! ¡Pero me aterran los montones de ceniza que humean sangre inocente!"90 Un hombre de ese talante resultaba necesariamente sospechoso de herejía a los ojos de la Iglesia. Pero, por otro lado, la propia Iglesia acudía a veces al saber médico para discernir casos dudosos por algún motivo. Los vómitos, el ayuno excesivo, entre otros *síntoma*s, eran considerados manifestaciones que, muy bien, podían responder tanto a causas naturales como a otras de carácter sobrenatural. Y estas últimas, tanto podían remitir a Dios como al diablo.

La ciencia médica intentaba, dentro de sus límites, dar cuenta de las situaciones excepcionales que le planteaba la Iglesia. El propio del Río, extrajo de Hipócrates argumentos para aminorar la fiebre persecutoria. No todo era alianza del demonio.

"Hipócrates, en cambio, niega esta posibilidad natural de ayunar en el hombre más de siete días, pero hay que entender que se refiere a los que tienen el ventrículo y el intestino yeyuno vacíos de *quilo*, humor sobre el que puede obrar el calor vital. En tales casos suele ocurrir que dicho intestino vaya creciendo, hasta producirse la muerte. Pero si por alguna enfermedad anterior, o por otra causa, queda en el cuerpo un humor residual flemático crudo, lento y viscoso, el calor natural lo utilizará como alimento, hasta que todo el humor se consuma. Lo mismo sucederá si la humedad más alta del cerebro baja desde la cabeza al cuerpo cierta materia sutil y pituitosa que se vaya empleando para alimentar el cuerpo. En tal caso, cualquier material exhalado o segregado por el cuerpo, al punto le será devuelto gracias a dicho humor convertido en alimento corporal, y la persona no tendría necesidad de alimento hasta que ese humor se agotase.

Yo diría que ésta fue la causa de aquella larga inedia y por decirlo a lo Plauto, imbebicia, en el caso de aquella joven inglesa, de la que dice Rogerio Bacon que pasó veinte años sin comer nada (...) Y el de una joven de Espira, que por orden del emperador Fernando, con el fin de averiguar la verdad, fue mantenida el año 1540 bajo vigilancia y observación de muchos médicos. Ésta llevaba más de cuatro años de ayuno por una grave enfermedad, manteniéndose su cuerpo fuerte, sano y sin marcas de consunción tan sólo afectado de roña flemática. Lloraba a menudo, tenía las suciedades normales en oídos y nariz, y gastaba un sueño prolongado y tranquilo. No evacuaba heces ni orina, ni por detrás ni por las partes mujeriles." (...) "No obstante hay que tener mucho cuidado en no meter en este mismo grupo (en el de los poseídos por el demonio) los ayunos sobrenaturales de los santos; por ejemplo, los de Sta. María Egipcíaca, Santa Catalina de Siena, las santas Lutgarda, María de Oignies, Cristina la admirable, (...) en estos casos, el Dios que les creó, por su virtud les sustenta sin alimento corporal..."91

Otras razones científicas arguye G. Rondeletii para explicar el fenómeno:

> "¿No es el aire de naturaleza más sutil y delgada que el agua? ¿y cuántos animales hay capa ces de vivir algún tiempo con sólo respirarlo? ¿cuántos cuerpos humanos aspirándolo se han restaurado, como si fuese el mejor de los manjares?...hubo en Roma un sacerdote que durante cuarenta años estuvo viviendo del aire(...) Todo el mundo ha oído, y muchos hemos visto el caso de la muchacha que vivió así tres años en la región de Narbona, en Francia (...) nosotros hemos conocido a otra que todavía vive, que con esa misma dieta llegó a cumplir diez años, y ya adulta se casó y tuvo hijos sin problemas." 92

Ya en nuestro siglo XVIII, Benito Feijoo, en una carta explicativa a la autoridad eclesiástica que le pide consejo, abunda en esta perspectiva científica: "Para lo cual admito, que lo que es propiamente aire elemental no puede servir de alimento a animal alguno. Pero al mismo tiempo afirmo, que hay envueltas en ese aire innumerables partículas alimentosas, las cuales, introducidas por inspiración en el cuerpo animado, como hallen facultad proporcionada para su inmutación, le pueden nutrir. Ciertamente en e l aire están nadando continuamente las partículas suculentas, que exhalan las plantas, que exhalan las carnes, que exhalan los peces, que exhalan los vinos, que exhala aún la misma tierra." Y contestando a la posible objeción de que así, los animales no necesitarían comer, dice: "...no en todos los animales hay la misma actividad para transmutar ese alimento en su propia sustancia. Aun dentro de nuestra especie la facultad nutritiva es diversísima en diversos individuos. ¡Cuántos hay que no pueden actuar un alimento, del cual otros se sirven bellamente! Hay quienes con poco alimento se ponen muy grasos, al paso que otros comiendo mucho parecen esqueletos"

Y siguiendo con la hipótesis explicativa, ampliada a otro elemento, escribe: "...juzgo que el agua a todos presta algún alimento, poquísimo comúnmente, pero bastante respecto de algunos rarísimos, y extraordinarios temperamentos; o ya que sean tales por constitución nativa, o que se hayan hecho tales por accidente. He notado que las Inedias extraordinarias, que he leído, y en que no he hallado repugnancia al asenso, sobrevinieron a repetidos, y gravísimos afectos morbosos." 93

La ciencia quitaba a veces hierro al rigor, pero la sospecha se extendía sin garantías ni límite. Así, los fieles estaban obligados a dar continua muestra de su inocencia. Por ejemplo, alguien podía convertirse en sospechoso de herejía si, saciándose con otra carne, no comulgaba con la debida frecuencia. El manual de los inquisidores de Nicolau Elmeric, lo advierte: "Son herejes...los que no reciben la Eucaristía ni se confiesan en los periodos establecidos por la Iglesia, los que, pudiendo hacerlo, no ayunan ni observan abstinencia en los días y periodos prescritos...." 94

La posesión demoníaca como forma de incorporación está, como hemos dicho, íntimamente relacionada con el cuerpo de la mujer. Y el discurso que pone cierto límite y entra en liza con la demonología, para explicar lo que acontece en el cuerpo de la mujer, es la medicina. Por ello, para aproximarnos a esa frontera en la que los dos discursos se disputan el saber sobre el cuerpo de la mujer, se hace necesario bordearla por su vertiente médica. En especial habrá que circundar el contorno imaginario que incumbe a las funciones implicadas en la inedia.

**8. El saber médico y el cuerpo femenino**

La ciencia es el discurso que fija los juicios como objetivos, esto es, en tanto pueden ser esgrimidos como un orden parcial y relativamente autónomo de realidad. Pero la ciencia médica de la época a la que nos referimos, aún no ha alcanzado aquel estatuto que le aporta la objetividad. La matematización de lo real no ha barrido todavía la subjetividad del campo neutro del saber científico. La ciencia aún se halla fascinada por el prodigio, y admite explicaciones mágicas y contradictorias. Frente a las explicaciones que la ortodoxia religiosa le requiere se ve impelida a contemporizar con los prejuicios religiosos. Busca hipótesis que congracien con la rigidez y la intolerancia.

El cuerpo de la mujer, desde el comienzo de la tradición médica hipocrático-galena, constituía un núcleo de importancia excepcional, pues marcaba una frontera real entre los sexos, confiriendo por naturaleza unas funciones de poder y dominación al sexo masculino y fijando a la mujer, en tanto cuerpo, en un límite fronterizo con la enfermedad. Cuando el cuerpo sexuado de la mujer se constituye en objeto privilegiado de incorporación del Mal, el interés se acrecienta, pero la ciencia médica asustada por la nueva intolerancia, perderá el vigor que la había caracterizado en la Grecia antigua.

La Edad Media aceptó con algunas reservas el modelo genérico del cuerpo humano transmitido por la tradición de Hipócrates y Galeno, aunque añadió al *topos* del cuerpo femenino el mal moral y el pecado. Incluso cambió la esencia de ese mal moral, pues si se considera que fue el pecado original el inicio de toda la caída del ideal en la fragilidad humana e histórica, aun trasmutará ese pecado de soberbia (osar aspirar a la sabiduría, a la que sólo Dios accede) en pecado sexual95. La Edad Media impone su versión del fruto prohibido. Comer la manzana, como fruto de goce, no para saber, sino para incorporar la degradación moral del pecado de la carne.

La tradición enseñaba que el cuerpo humano estaba compuesto de partes, órganos, músculos, nervios, huesos, etc. Todas ellas sometidas a la dinámica del intercambio humoral. Y la medicina de Hipócrates ya había establecido la relación fundamental entre dichos humores (sangre, flema, bilis negra, bilis amarilla) y los elementos. Así, el cuerpo resulta determinado por el equilibrio de los humores, esto es, por un cierto *temperamentum*.

El mismo Hipócrates, a propósito de la enfermedad –desequilibrio humoral-, hizo la distinción entre "...cuáles afecciones se generan en el hombre a partir de "poderes" y cuáles a partir de "conformaciones". Por poder entiendo la extrema intensidad y fuerza de los humores, y con conformaciones me refiero a aquellas cosas que se hallan en el hombre y que son huecas algunas y a veces reduciendo su ancho, pero a veces bien abiertas; otras, duras y redondas, o amplias y suspendidas, o bien extendidas o largas o compactas, o laxas como infladas o esponjosas y porosas". 96 Y en este sentido nos da un ejemplo de funcionalidad y relación entre los humores y las partes compuestas de lo seco y lo húmedo, lo cálido y lo frío. "¿Cuáles de estas conformaciones –nos dice- serán más aptas para succionar la humedad del resto del cuerpo y atraerla hacia sí; las huecas y bien abiertas, las duras y redondas o las huecas que reducen su ancho? Pienso que estas últimas, a saber, las que a partir de una cavidad ancha, se reducen a una angosta. Esto debe ser comprendido a partir de lo externo, que es visible. Para dar un caso: con la boca completamente abierta no aspirarás ningún líquido; pero si avanzas los labios, fácilmente beberás lo que quieras (...) en lo que hace al interior de la constitución humana, vemos una conformación de tal índole en la vejiga, en la cabeza y en útero en las mujeres; y estas partes son las que manifiestamente atraen con mayor fuerza la humedad externa y están siempre colmadas de ésta." 97

La ingestión de alimento es en esta tradición fuente de vida. Los humores circulaban por el cuerpo encontrando en el alimento toda potencia de generación. Así, para Galeno, las venas, que nacen el hígado, acarrean el alimento después de haber sufrido una primera *cocción* y haberse convertido en sangre. Las arterias, partiendo del lado izquierdo del corazón, transportan espíritu vital (*pneuma zotikon*) a todos los

órganos. Este espíritu vital es el responsable de la respiración y de toda combustión (en el sentido de calentamiento para la cocción). Se extrae este espíritu del aire inhalando durante la respiración. En un proceso más de destilación mediante cocción, el *pneuma vital,* que atraviesa los vasos sanguíneos del cerebro, produce en el plexo coroides (situado en la base del cerebro) un espíritu más sutil llamado "*pneuma psychikon"* o "*spiritus animalis*" responsable, a su vez, de transmitir las órdenes del alma a los distintos órganos y partes del cuerpo.

En el caso del hombre, existe un proceso más de destilación que en el cuerpo de la mujer. La sangre llega a destilarse mediante nueva cocción - ya que el cuerpo del hombre es por naturaleza más cálido que el de la mujer. En un nuevo proceso, el calor del cuerpo del hombre da lugar al semen masculino. Este semen será el agente activo en la generación, pues lleva consigo un mayor poder generador.

Según la tradición galénica, la mujer también posee semen, pero éste, al contrario que en el hombre, posee más bien una naturaleza de excreción. Convicción que se hace más firme con la entrada de la teoría aristotélica a lo largo del s. XIII. Sin embargo, la teoría del doble semen seguiría transmitiéndose a través de la cultura árabe y, gracias a la traducción de Gerardo de Cremona, permanecería influyendo decisivamente también en la tradición occidental.

Hay una segunda secreción que será clave en la diferenciación sexual de los cuerpos, y que marcará el destino de la imagen de la mujer en el medioevo. El menstruo, la sangre no purificada, que cuando no es expulsada se transforma en poder activo de maligno contagio. Este miasma contamina moralmente y degrada todo lo que la imaginación alcanza a concebir. El "veneno de mujer" puede entrar por la boca, por la nariz al respirar, por los ojos al mirar, en fin, convertir su cuerpo entero, derramándose por sus poros, en arma del diablo.

Esta concepción, que hace del cuerpo femenino un estigma, se extiende más allá del Barroco, pese al mentís que aportan algunos descubrimientos fundamentales de la medicina como la circulación sanguínea por Harvey, el órgano de sensibilización sexual de la mujer por Falopio, o los estudios anatómicos de Vesalio.

La sangre llena de impurezas y excrecencias, al no alcanzar en la mujer su última depuración habrá de encontrar otros conductos por los que evacuar las sustancias nocivas. Llegadas las impurezas de todo el cuerpo a la matriz, la vagina evacuará periódicamente los elementos perniciosos. Y he aquí cómo la alimentación que deviene sangre impura y no encuentra en algunos casos vías de escape "emponzoña" el cuerpo de la mujer e influye, llegado el caso, en los *espíritus animalis* y sobre todo, como se verá, en la *phantasia*. Lo que era fuente de vida, aquello que se incorporaba como alimento para sostener erguida la vida del cuerpo y del espíritu (en las concepciones más tardías)98 *por mor* de la imperfección femenina deviene locura.

El *Canon* de Avicena ya introducía un índice psicológico en la influencia de la menstruación en la mujer. "Cuando la mujer no tiene relaciones con hombres, el esperma se acumula y nace un vapor que sube al diafragma, pues el diafragma y la matriz están unidos, y como el diafragma está unido a las partes superiores y a los instrumentos de la voz, la sofocación aparece..." 99. La cita es de Jacquart y Thomasset.

Estos mismos autores, citando a Avicena, señalan el peligro atisbado por los médicos si la sangre menstrual (puesto que posee los cuatro humores) encuentra en su camino el *humor melancólico* en abundancia, dado que éste podía propagarse al cerebro y provocar la locura. Cuando de lo que se trata es del semen, el peligro es aún peor, pues puede sobrevenir el sofoco y la muerte.

Por otra parte, existía la creencia de que el semen femenino era el causante del placer en la mujer. Por ejemplo, Guillermo de Conches afirmaba: "En efecto, las prostitutas, que sólo tienen relaciones sexuales por dinero, y no experimentan ningún placer en el curso del acto, no tienen emisión (de semen) y no conciben."100

Evidentemente, las victimas de estas disfunciones, detectadas como palpables fuentes de enfermedad por la medicina, serán las mujeres que por algún motivo hayan perdido la regla.101 También a la hora de los maleficios, tendrá esta circunstancia su valor. El discurso médico frena ahí sus juicios, dejando a la mujer en la contigüidad del juicio moral por su peculiar naturaleza. Otros discursos irán más lejos en lo

concerniente a la equivalencia sangre menstrual, sexualidad femenina y goce reprobable. Los médicos, en este último sentido, advertían del inconveniente de que la mujer se mantuviera virgen a cierta edad y no entrara en el ciclo que el discurso social le había asignado como reproductora. Incluso, en casos extremos aconsejaban la necesidad de evacuación provocada a base de friegas, masajes y ungüentos en los órganos genitales femeninos.

En un manual muy extendido a fines de la Edad Media, el *Lilio de medicina*, el médico de Montpellier Bernardo Gordonio, maestro de Arnau de Vilanova, daba consejos para la cura del mal femenino:

> "Pues si está en el peroxismo, entonces en la primera fagan fregaciones fuertes en las estremedades con sal e vinagre. E después fagan fregaciones e ligaduras fuertes dolorosas en las piernas.
>
> Después pongan cosas fediondas a las narices, ansí como asfétida, e safúmese con cabellos de hombre e con paños de lino e plumas e suelas, e por las partes baxas safúmese con lignáloe e azmilque e ambar e clavos de girofé e alipa muscata. E después la partera unte su dedo en ólio muscelino o de bálsamo o de epicanardi. E si fuere la muger corrompida, meta el dedo aquí e aí e menéelo fuertemente aquí e aí, como la materia veninosa salga a las partes de afuera... E si la causa fuere retención del menstruo, fagan sangría de las sofenas de dentro...E si fuere por retenimiento de la esperma, si las particularías convinieren, cásese en Christo, e si no, échese sobre fojas de agnocasto e huela algunas veces ruda e estorve del todo el vino e las carnes e todas aquellas cosas que multiplican la sangre..." 102

Desde hacía tiempo, el juego significante imponía a la medicina el peso de un prejuicio en el modo de interpretar un síntoma. Desde Isidoro de Sevilla, la medicina había quedado lastrada por el método descriptivo- etimológico desarrollado en su *Etimologías*. La observación será sustituida por una reflexión terminológica, a veces racionalizada hasta la contradicción evidente. Como apunta Thomasset, "El verdadero motivo de la indagación filosófica medieval será, por tanto, (con sus consecuencias sobre el discurso de la medicina podemos añadir) la voluntad de descubrir la par cela de verdad oculta que se esconde para cada uno de los signos del lenguaje"103 Un ejemplo de este método de investigación nos da idea de el obstáculo epistemológico que supone para el conocimiento del cuerpo humano. Ve en la etimología la explicación de las características del varón, pues, su nombre *vir* procede de "vis", fuerza, mientras que la mujer (*mulier*) encuentra su origen en "mollities" (blandura). Por esta razón puede afirmar: "La mujer es físicamente más débil para que sea imposible rechazar el deseo del hombre, que en tal caso, se dirigiría a otros objetos."104

A este método isidoriano viene a sumarse la aportación, que hace en el s. IX, Rabano Mauro, quien agrega a la etimología un método analógico. En el ejemplo mencionado, dice Isidoro: "Menstrua es la sangre superflua de las mujeres. Se denomina menstrua por el ciclo lunar, tiempo que suele mediar en la repetición del flujo; pues, en griego "luna" se dice *méne*. Al contacto de la sangre los frutos no germinan etc." Rabano añade, haciéndose eco del Levítico, y por analogía: "No está permitido acercarse a las mujeres en estado menstrual ni unirse a ellas, pues no se permite al hombre entrar en relación con la idolatría (de la Luna) de los paganos ni con la herejía de los herejes".105

Esta nueva asociación analógica del funcionamiento fisiológico de la mujer con el culto proscrito (la magia, la hechicería, etc.) acentuará la tradición popular, no perdida desde Plinio el Viejo106 en detrimento del discurso medicalizante, e introducirá a la mujer en la contigüidad del pecado, para posteriormente insertarla en un discurso demonológico de consecuencias jurídicas y punitivas más serias.

El ayuno sufre también una modificación en su trayectoria significante, pues de tener un uso lingüístico al servicio de la dieta médica y de la restitución del equilibrio humoral o bien, denotando su exceso, (constituyendo el preludio de una enfermedad como apuntara Hipócrates), pasa a tener un uso en el discurso religioso, asociándose bien a la disciplina de la penitencia o a lo sobrenatural de signo demoníaco o divino según el caso.

> "Que del ayuno inadecuado no sobrevienen al hombre padecimientos menores que el estar repleto, es bueno estudiarlo en lo concerniente a los sanos (...) si alguien está acostumbrado a almorzar –y esto le hace bien-, y no almuerza, tan pronto como ha pasado la hora experimenta una severa

> debilidad, temblor, desfallecimiento, y después de esto se le ponen los ojos en blanco, la orina más amarillenta y más caliente, la boca amarga, siente como si tuviera los intestinos colgados, sufre mareo, abatimiento o incapacidad para trabajar. Además de todas estas cosas, si intenta cenar, la comida le da náuseas y no puede digerir, al cenar, aquellos alimentos que antes comía al medio día. Y estos mismos alimentos, después de cólicos y ruidos al bajar al vientre lo queman, con lo cual se pasa malas noches y se duerme con sueños molestos y perturbadores. En muchos de tales casos, también esto se convierte en el comienzo de una enfermedad. (...) Declaro también, que todos los demás hombres, por sanos que sean, si pasan dos o tres días sin comer, estarán sujetos a las mismas vicisitudes que se ha narrado en el caso de los que dejan de almorzar."107

¡Cómo contrasta este horizonte del ayuno, incluso en el peor caso, el de la enfermedad, con aquel otro con el que exhorta a los cristianos en 1594 Don Alonso de Villegas, Teólogo y Predicador, Capellán en la capilla de la Santa Iglesia de Toledo!:

> "En el monasterio del abad Apolo en la Tebaida estava un moge de poca edad, el cual, por penitencia de sus pecados y commoción del Cielo, a lo que se entendió, quiso guardar abstinencia en la bebida, sin bever jamás, que sólo usaba de alguna hortaliza y con su humor le servía de bebida. Añadiose a su tormento que tenía oficio en el convento de panadero, aviendo de estar de ordinario cerca del fuego, y assí crecía su sed. Al cabo de tres años cayó enfermo y no por esto quiso faltar en su abstinencia. Llamóse médico, y viendo el fuego grande que le abrasava, rogóle que bebiese con que mitigasse aquel ardor y recibiesse algún refrigerio. Y visto que ni esto se acabava con él, mandó el médico traer allí una cuba pequeña llena de agua, y hízole entrar adentro, y estuvo en ella algún tanto. Y aviendo salido, vídose que faltaba buena cantidad de agua, que el cuerpo del monge como esponja avía traída a sí: tal era la abstinencia de los monges.
>
> (...) En la *Vida de Enrique Susón*, que anda entre sus obras, se dize que en memoria de la sed que padeció Jesucristo en la Cruz se le pasaban algunos días sin bever. Y era tanta su sed que cuando en las Completas andava el ministro echando agua bendita a los moges, como es de costumbre, abría la boca para que le cayese alguna gota en la lengua y le refrigerase."108

El ayuno, pues, en el discurso médico se encuentra en la línea de "la dieta", esto es, como restauración de equilibrios humorales, si bien la medicina se ve forzada en numerosos casos a buscar hipótesis *ad hoc*, más o menos fantásticas, para contemporizar con la rigidez y las exigencias del discurso religioso.

La demarcación de la valoración normal de la función de la nutrición está ajustada a una lógica cuyo modelo analógico es el cuerpo sometido a los procesos depurativos del alambique. El intercambio de fluidos, la destilación de éstos, los procesos de espesamiento y licuefacción, forman una dinámica interna en el cuerpo, que explica naturalmente a partir de la digestión la formación de todos los demás elementos y humores del cuerpo. La observación no se registra sistemáticamente, pero sí forma un cierto cúmulo a partir de los *Exempla* médicos, que dan cuenta de un cierto retroceso del avance del arte de la medicina en la Edad Media.

La inedia como fenómeno patológico seguirá considerándose bien como preludio de una enfermedad (desequilibrio humoral) o efecto de la misma, o bien, como una afección de la voluntad inducida por algún prodigio o alguna fuerza sobrenatural. Justo este límite es el que mantiene a la medicina presa del pensamiento mágico. Y el poder religioso alimenta esta ambigüedad. La mujer que enferma de ano rexia, no cumplirá el destino, que la clasificación "enfermedad" preserva a los enfermos, sino que será ubicada en el conjunto de los marginados.

Le Goff caracteriza genéricamente esta marginación: "Las bases ideológicas de la marginación (en el Occidente medieval). En general, se trata de excluir a quienes parecen representar un peligro para la <<comunidad sagrada>>.

Esa comunidad, a pesar de los movimientos misioneros, es una cristiandad cerrada. Vive en un clima de inseguridad material y mental, tiende a la simple reproducción y sospecha de todos aquellos que consciente o inconscientemente, parecen amenazar el frágil equilibrio... La enfermedad y el cuerpo, lugar de encarnación del pecado; esto transforma automáticamente a los enfermos e impedidos en pobres, hace de los leprosos la imagen viviente del pecado y lleva a condenar severamente a las prostitutas." 109

Tal vez habría que añadir: y coloca a las *santas anoréxicas* en el corazón de esa mirada maniquea que divide el universo entre el bien asimilable y el mal a rechazar, por cuanto manifiestan con su síntoma el *prodigio* (más que problemático) de la incorporación.

## Notas

1 R. M. Bell, *Holy Anorexia*, The University of Chicago Press, 1985.

2 "La beata puede definirse como la mujer que viste hábito religioso y vive con recogimiento, sin pertenecer a ninguna comunidad" . R. García Cárcel, *Las culturas del Siglo de Oro*. Edit. Historia 16, Madrid, 1999, p.55

3 J. Moya, *Las Máscaras del Santo. Subir a los altares antes de Trento*, edit. Espasa, Ensayo y Pensamiento, Madrid, 2000, p. 31.

4 C. Leonardi, Agiografia, en SLDM, ½; 440, en J. Moya, ob. Cit, p.37

5 J. Le Goff, Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval. Edit. Gedisa, Barcelona, 1994, p.184-185. Traducción: A. L. Bixio.

6 Es significativo el empeño de grandes hombre como Alonso de Villegas o Fray Luís de Granada por dar a conocer las vidas de las santas no canonizadas como materia ejemplar para el cristiano.

7 "De nuestra priora, -escribe Fray Luís al arzobispo de Valencia- lo que hay que escribir es que va siempre creciendo en familiaridad con su Esposo. Yo creo que sabrá su señoría lo de las cinco gotas de sangre que le salen de la llaga del costado todos los viernes, y comienzan a manar dende las nueve hasta la una; y cada vez salen impresas en todos los cuatro dobleces de un lienzo muy delgado que se pone encima de la llaga, que será larga de un dedo y un poco arqueada. Y si V.S. no tiene algún lienzo de estos, yo partiré de dos que tengo, y el uno para V.S. También sabrá que en pies y manos le han nacido clavos de la misma carne, que pasan de parte a parte, con una cabeza prieta; los cuales muchos han visto, porque la obediencia se los manda mostrar a personas principales. Y esta semana en que estamos acaeció esta novedad: que tres moros de los que están con un rey moro en esta ciudad en un barrio, por sí fueron llevados a esta madre en presencia de su confesor, la cual, por mandato de él, les mostró las llagas de las manos con sus clavos,; y fue tan grande el espanto que cayó en ellos, que con grandes clamores y demostraciones de voluntad dijeron que se querían tornar cristianos." En Fray Luís de Granada, Original: Valencia, Archivo Hábeas Christi; ed. Obras XIV, p. 500, R. Robres- J. R. Ortola, pp.56-58, en *Fray Luís de Granada. Epistolario*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1989, p.102.

**8** "Pero nuestro experimentos nos han demostrado que síntomas muy diversos, considerados como productos espontáneos -«idiopáticos», podríamos decir- de la histeria, poseen con el trauma causal una conexión tan estrecha como la de los fenómenos antes mencionados, transparentes en este sentido. Hemos podido referir a tales factores causales neuralgias y anestesias de formas muy distintas, que en algunos casos venían persistiendo a través de años enteros; contracturas y parálisis; ataque histéricos y convulsiones epileptoides, diagnosticadas de epilepsia por todos los observadores; *petit mal* y afecciones de la naturaleza de los «tics»; vómitos persistentes y anorexia, llevada hasta la repulsa de todo alimento, perturbaciones de la visión, alucinaciones visuales continuas, etc., etcétera. La desproporción entre el síntoma histérico, persistente a través de años enteros, y su motivación, aislada y momentánea, es la misma que estamos habituados a observar en la neurosis traumática. Con frecuencia, la causa de los fenómenos patológicos, más o menos graves, que el paciente presenta, está en sucesos de su infancia." En Freud, *Estudios sobre la Histeria*. Obras completas, Tom. I, Edit. Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p.41. Traducción L. López-Ballesteros y de Torres.

9 También Freud da pie a esta interpretación: "b) La neurosis alimentaria paralela a la melancolía es la anorexia. La tan conocida anorexia nerviosa de las adolescentes me parece representar, tras detenida observación, una melancolía en presencia de una sexualidad rudimentaria." En Freud, Orígenes del Psicoanálisis, O.C., T IX, edit. cit., p.3504.

10 Un estudio muy detallado de la importancia de la identificación en la anorexia se encuentra en G. Strada, *El desafío de la anorexia*. Ed. Síntesis, Madrid, 2002.

11 "Debido a la confusión entre los registros de lo Real, de lo Simbólico y de lo Imaginario, la cura de la anoréxica debe sufrir la tan habitual indiferenciación entre la necesidad, el deseo y la demanda. La anoréxica no cede ni un ápice

en su demanda, una demanda de deseo, mientras que la introducción de alimentos en su estómago mediante un tubo a la que se ve obligada solo tiene en cuenta la necesidad. Ella dice *no* para que el deseo suceda. Sacrifica su cuerpo de necesidad, para que la vida del ser humano sea habitada por el orden simbólico." G. Raimbault y C. Eliacheff, *Las indomables. Figuras de la Anorexia,* edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1991, P.111. Traducción: P. Betesh.

12 "En el siglo XVI se producirá todo un proceso de abstracción de la mujer con una acusada tendencia al reduccionismo esencialista, entre los dos grandes modelos, el modelo Eva, acuñado por la tradición misógina, y el modelo María, promocionado por los nuevos moralistas, en el medio espacial del hogar, con unas funciones cada vez más definidas que pasan por la dignificación del trabajo doméstico, la reproducción biológica y la cobertura sentimental del marido.

La institucionalización de estas funciones en el marco del *matrimonio por oficio* fue la gran aportación del pensamiento erasmista que culminó en *La perfecta casada* de Fray Luís de León. La mujer doncella tenía que ser modesta, obediente y recatada." R. García Cárcel, ob. cit., P. 81-82

13 "La anoréxica experimenta un vacío constante. Para llenarlo, trata de estar ocupada, de activarse, y esta hiperactividad la ahoga. Su sufrimiento no se debe a un vacío material (que eventualmente podría ser llenado con comida), sino al vacío del mundo interior de sus padres. Por medio de su anorexia, se queja de esa in-significancia que le quita todo sentido a la vida del ser humano, y su cuerpo demacrado se yergue, como el representante de ese Otro, lugar, no de una palabra viva, sino de un discurso común, en el que ella ha sido sumergida incluso antes de nacer, un discurso que no se refiere más que a necesidades. Comer, entonces, significa ceder a la omnipotencia materna que impone un objeto real, la comida, y reduce así al ser alimentado a un ser de necesidad." En G. Raimbault y C. Eliacheff, ob. cit., p.85.

14 Citado en G. Raimbault y C. Eliacheff, ob. cit., p.175.

15 "Constantemente preocupada por la salvación de los hijos, la madre ejerce una función más de control de los comportamientos morales y de las prácticas religiosas que de auténtica y verdadera instrucción" S. Vecchio, "La buena esposa", en G. Duby y M. Perrot, ob. cit. , p. 169.

16 J. Michelet, *La bruja,* Ediciones Mundilibro, S.A., Barcelona, 1977, p. 89. Traducción: E. De Merlo.

17 Un índice de la desconfianza hacia esta institución era la influencia que la obra de S. Jerónimo *Adversus Jovinianum,* tuvo en la órbita del pensamiento religioso. En esta obra se sacaban a relucir las graves contradicciones que la vida conyugal tiene para la vida espiritual.

18 S. Vecchio, "La buena esposa", en G. Duby y M. Perrot, ob. cit., p.148.

19 C. Opitz, "Vida cotidiana de las mujeres en la baja edad media (1250-1500), en G. Duby y M. Perrot, ob. cit., p. 349.

20 J. Dalarun, "La mujer a ojos de los clérigos", en G. Duby y M. Perrot, ob. cit., p.56.

21 "... eran signos de humildad el que uno no se sintiera movido a la risa con mucha facilidad y el que se hablara sin reírse. La risa excesiva estaba condenada porque solía ir asociada a los placeres pecaminosos de la carne. " J. Verberckmoes, "Lo cómico y la contrarreforma en los Países Bajos españoles" en P. Burke, AA. Gurevich, J. Le Goff. *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad hasta nuestros días* Coordinadores. J. Bremmer, H. Roodenburg, . Ediciones sequitur, Madrid, 1999, p. 83. Traducción: A. Mendoza.

22 Otras formas de consentimiento del síntoma hubo en la historia: "Los elegidos de Asclepio recibían la llamada de su dios, como los de Isis, en una vivencia somnial en la que se les emplazaba a practicar la *incubatio* en un santuario, y a partir de ese momento les sucedían las más estupendas aventuras. Tan solo mediaba una diferencia fundamental: para ser llamado por Asclepio, se precisaba estar enfermo. Ni que decir tiene que, para los electos, la enfermedad no era un motivo de desgracia, sino una fuente inefable de satisfacciones espirituales y un sello de distinción." En L. Gil, *Terapia. La Medicina Popular en el Mundo Clásico,* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969, p.55

23 "En la Edad Media, las niñas maduraban entre los doce y los quince años. Sin embargo, en los siglos XVII y XVIII, la edad promedio en la pubertad ascendió a los dieciséis años con ligero descenso entre los habitantes de la ciudad y ligero ascenso entre las campesinas." En G. Duby y M. Perrot, *Historia de las Mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, p.86

24 "las niñas en el caso de que se les proporcionara una educación, recibían su enseñanza en casa o asistían a las escuelas de conventos (la joven Teresa es un ejemplo oportuno)." Citado en C. P. Thompson, *Canciones en la noche. Estudios sobre San Juan de la Cruz.* Edit. Trotta, S.A., Madrid, 2002, p.54. Traducción: M. Bacells.

25 G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, P.40

26 C. P. Thompson, ob. cit, p.58.

27 D. Regnier- Bohler, "Voces literarias, voces místicas", en G. Duby y M. Perrot, ob. cit. p. 498.

28 *Génesis*, 3,6.

29 "La realización amorosa de la época feudal no va separada de la realización caballeresca. El *roman* medieval se crea en el s. XII e impone por mucho tiempo la asociación <<armas y amores>>. La búsqu eda del amor pasa por la de las aventuras, la conquista de la mujer amada pasa por la hazaña. Ésta es a la vez la prueba del amor y su consecuencia. Y es el amor lo que le da su sentido. El relato de amor es un relato de aventuras caballerescas." M. Zink, "Un nuevo arte de amar" en M. Cazenave, D. Poirion, A. Strubel, M. Zink, *El arte de amar en la Edad Media*, J. J. De Olañeta Editor, Medievalia, Barcelona, 2000, p. 33. Traducción: A. López y M. Tabuyo.

30 "La lectura en voz alta de los textos se lleva a cabo en el marco de las distintas formas de sociabilidad de la época: la familia, el viaje, la taberna, el salón...donde, al mismo tiempo, se suelen recitar cuentos o historias conocidas por unos u otros. Cervantes en el Quijote evoca estas historias –las consejas- que le cuenta Sancho a Don Quijote y que es una muestra de la cultura de la recitación oral. La cultura rural del Antiguo Régimen es una cultura oral en la que muchos de los que saben leer memorizan los textos para poderlos decir, contar, declamar...", R. García Cárcel, op. cit., p.139)

31 "En general (las novelas de caballería), parecen obras compuestas por estudiantes jóvenes y de condición social no relevante. Lo que está fuera de toda duda es que supusieron un gran negocio editorial hasta 1550". Solo en la década de 1540-1550 "El *Amadís* (24 ediciones), *Lepolemo* (11), *Las Sargas*, el *Lisuarte* y el *Primalión* (10), *Renaldos y Palmerín* (9), y el *Espejo de Caballería* (8), son los títulos de mayor difusión" R. García Cárcel, ob. cit., p.117.

32 J. M. Nieto Soria, I. Sanz Sancho, op. cit., p.385.

33 Ya tardíamente en España "Tuvieron extraodinario éxito las vidas de santos, como las de José Sigüenza (*Vida de San Jerónimo*), Quevedo (*Vida de St. Tomás de Villanueva*), Tirso *(Historia de la Orden de la Merced*), de Alonso de Villegas y el padre Rivadeneyra (*Libro de las vidas de Santos*) y la Iglesia española desencadenó una actividad frenética para lograr beatificaciones o canonizaciones de sus hijos predilectos." R. García Cárcel, ob. cit., p.51.

34 Es muy frecuente el uso de este término para designar al partenaire divino, así, por ejemplo, María de la Encarnación, mística de Tours, escribe: "Una vez que el alma alcanza este estado...En la conversación y en el mundanal ruido, permanece en soledad e n el gabinete del Esposo, es decir, en su propio fondo, donde lo acaricia y lo entretiene, sin que nada pueda turbar este divino comercio". en María de la Encarnación (1599-1672) Escritos Espirituales de Tours, en Th. Gosset, *Mujeres ´Místicas. Siglos XV –XVIII*, José J. Olañeta Editor, Barcelona, 1997, p.65. Traducción: B. Folch.

35 "El teatro de principios del siglo XVI continúa el de los maestros anteriores, que aún desarrollan su obra. Imita escenas pastoriles sobre el Nacimiento o la Pasión de Cristo, la adoración de los Reyes Magos, etc, y cultiva el dialecto sayagués" web Literatura Hispánica, año2002.

36 "Problemas muy complejos son los que presentan aquellos libros de espiritualidad que se transmitieron en forma manuscrita y que sólo en ediciones póstumas vieron la luz pública, como sucede con las obras de San Juan de la Cruz

o de Santa Teresa.(...) San Juan de la Cruz y Santa Teresa tuvieron una difusión limitada a los cancioneros de tipo religioso para el uso conventual." R. García Cárcel, ob. cit., p.136-137.

37 *Marcos*, 14, 23.

38 M. Klinghart, ob. cit. , p.50

39 *Marcos*, 14, 22.

40 M. Klinghart, ob. cit., p.50

41 *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Coeditores Litúrgicos et Alii-librería Editrice Vaticana, Madrid, 1992, p.306.

42 *Ibidem*, p. 306.

43 *1ª Carta a los Corintios.* 10,16-20

44 Catecismo de San Ignacio de Ant. Eph 20,2, citado en *Catecismo de la Iglesia Católica*, edit. cit., p.307.

45 *Ibidem*, p.312.

46 *Ibidem*, p.313.

47 *Ibidem*, p. 313.

48 *Mateo*, 8, 8. en *Catecismo de la Iglesia Católica*, edit. Cit., p. 321.

49 Concilio de Trento: DS 1640; 1651, en Catecismo de la Iglesia Católica, edit. Cit., p. 318.

50 D. Régnier-Bohler, ob. cit., p.537

51 G. Wills, San Agustín, edit. Mondadori, Barcelona 2001, p.96. Traducción: T. De Lozoya.

52 "Luis de Granada no habla de una multitud de siervos de Dios que andan por el mundo <<pobres, desnudos, descalzos y amarillos, faltos de sueño y de regalo y de todo lo necesario para la vida, algunos de los cuales desean y aman tanto los trabajos y las asperezas, que así como los mercaderes andan a buscar las ferias más ricas, y los estudiantes las universidades más ilustres, así ellos andan a buscar los monesterios y provincias de mayor rigor y aspereza, donde no hallan hartura, sino hambre; no riqueza, sino pobreza; no regalo de cuerpo, sino cruz y mal tratamiento de cuerpo.>>" Fray Luís de Granada, "Guía de pecadores", 2ª edición-1567, T. I de Las Obras, ed. Crítica, p.147, en M. Bataillon, *Erasmo y España*, edit. FCE, Madrid, 1995, p.601. Traducción: A. Alatorre.

53 "En este movimiento de <<vuelta>> al mundo es donde podemos comprender la fundación de las órdenes mendicantes al comienzo del s. XIII. Efectivamente, Domingo y Francisco fundan monasterios o conventos en los que sus adeptos se reencuentran en la paz de una vida común, y al abrigo de los movimientos del siglo; pero ellos también lanzan a sus religiosos por los caminos del mundo, confiándoles una misión de evangelización y, más ampliamente, de civilización y de servicio a los hombres. Sin embargo, asumen la tarea desarrollando un género de vida que los desprotege frente al común de los mortales, y que los destina, en sentido estricto, a servir de <<escándalo>>: con los votos de pobreza, castidad y obediencia, están contradiciendo directamente las ansias de dinero, de goce y de poder. El desprecio que pregonan por lo que se puede llamar una <<lógica de lo económico>> los convierte en preguntas vivas en medio de los hombres entre los que conviven y sobre los cuales tienen el propósito de actuar. " En P.J. Labatièrre, *De la Europa Carolingia a la era de Dante*, edit. Akal, Madrid, 1997, p.18. Traducción: F. Guerrero.

54 C. P. Thompson, ob. cit. p.62.

55 Fr. Kees Waaijman, Orden del Carmelo, en página web 2002

56 J. Le Goff, ob. cit., p. 41.

57 1 J n 2, 15-17; citado en M. Heidegger *Estudios sobre la mística medieval*, Ediciones Siruela, Madrid, 1997, p.90. Traducción: J. Muñoz.

58 Santa Teresa de Ávila, *Camino de perfección*, edit. Espasa Calpe S.A., Madrid, 1958, p.18.

59 Alonso de Villegas, *Fructus Sanctorum y Quinta parte del Flos Sanctorum.* Discurso Primero, De Abstinentia. 1594, Edición de J. Aragüés Aldaz, Universidad de Zaragoza, 1997, BEC-VE-Multimedios, web de 2002, de Biblioteca Electrónica Cristiana.

60 Así, el alejamiento de la "carne" se procura por los medios más ostentosos para negar el cuerpo sexuado. El término "carne" adquiere una dualidad antagónica que marca todo un campo dispuesto a la represión. Escribe Alonso de Villegas: "El darse Dios en manjar a los hombres en el Santíssimo Sacramento de la Eucaristía fue cosa muy conveniente, | porque assí como avía en el mundo una carne dañada, que corrompía todas las almas que con ella se juntavan, assí uviesse otra carne puríssima, que purificasse todas las almas que a ella se juntassen. No ay más que dos carnes en el mundo: una de Adam, inficionada con el pecado, y otra de Cristo, concebida de Espíritu Santo. Pues, assí como en juntándose nuestra alma con aquella carne en el vientre de nuestras madres contrae la mácula del Pecado /(143r)/ Original y todos los males que se siguen dél, assí en juntándose con esta otra carne puríssima por medio del Sacramento y Eucaristía, si no pone impedimento, es llena de gracia y de todos los bienes que se siguen della. Allí es el hombre unido con Adam, y assí se haze participante de todos los males de Adam; aquí es unido con Cristo, y assí se haze participante de todos los bienes de Cristo. De la Sagrada Eucaristía trata el presente Discurso." *Ibidem*, Discurso sobre la Abstinencia.

61 Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*. Edit. Espasa Calpe, S.A., Madrid, 1982, pp. 89-90.

62 Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, , p. 86-87

63 *Ibidem*., p.88.

64 Fray Luís de Granada ob. cit., p.89.

65 *Ibidem*, p. 95-96.

66 "La sorprendente actividad sexual de la niña en relación con su madre se manifiesta, en sucesión cronológica, a través de impulsos orales, sádicos, finalmente, también fálicos, dirigidos a la madre. Es difícil precisar aquí los detalles respectivos, pues se trata a menudo de oscuros impulsos que el niño no pudo captar psíquicamente en el momento de ocurrir, que por ello debieron experimentar una interpretación ulterior, y que se expresan en el análisis en formas que no son, por cierto, las que tuvieron originalmente. En ocasiones los hallamos transferidos al ulterior objeto paterno, al cual no pertenecen y en el que dificultan sensiblemente nuestro entendimiento de toda la situación. Los deseos agresivos orales y sádicos se manifiestan en la forma que les fue impuesta por la represión precoz, es decir, en el temor de ser muerta por la madre, un temor que, si ingresa en la conciencia, justifica a su vez los propios deseos de muerte contra la madre. Sería imposible establecer con qué frecuencia dicho miedo a la madre se funda en una hostilidad inconsciente de ésta adivinada por el hijo o la hija. (EI miedo de ser devorado hasta ahora lo hallé sólo en hombres, es referido al padre; pero probablemente sea el producto de transformación de la agresión oral dirigida contra la madre. La persona que el niño quiere devorar es la madre, que lo ha nutrido; en el caso del padre, falta esta motivación obvia de tal deseo) ." en Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, Obras Completas, T VIII, edit. Cit., P.3085.

67 *Ibidem*., p. 89.

68"En verano de 1561, estando ya apurada con la idea de la fundación del convento, y no sabiendo qué hacer, "...me apareció San Josef, mi verdadero padre y señor, y me dio a entender que no me faltarían (los dineros)..." Y Otro día, "acabando..de comulgar, díjome el Señor: <<Ya te he dicho que entres como pudieres>> y a la manera de exclamación también me dijo. <<¡Oh codicia del género humano, que aun tierra piensas que te ha de faltar! ¡Cuántas veces dormí yo al sereno por no tener adónde me meter!>> Yo quedé muy espantada y vi que tenía razón, y voy a la casita y trácela y hallé, aunque bien pequeño, monesterio cabal, y no curé de comprar más sitio..." poco después, el día 12 de agosto de ese año, tiene otra aparición. También sucede cuando va a comulgar: "El día de santa Clara, yendo a comulgar, se

me pareció con mucha hermosura. Díjome que me esforzase y fuese adelante en lo comenzado, que ella (santa Clara) me ayudaría." *Libro de la Vida*, Edición de OtgerSteggink, Edit. Castaglia, S.A., Madrid, 1986, p. 445.

69 Reflejado, por ejemplo en un pasaje del Libro de vida: "Pues si todas veces la condición o enfermedad, por ser penoso pensar en la Pasión, no se sufre, ¿quién nos quita estar con Él después de resucitado, pues tan cerca lo tenemos en el Sacramento, adonde ya está glorificado, y no le miraremos tan fatigado y hecho pedazos, corriendo sangre, cansando por los caminos, perseguido de los que hacía tanto bien (hey que tener en cuenta la propia persecución sufrida por Teresa) , no creído de los Apóstoles? Porque, cierto, no todas veces hay quien sufra pensar en tantos trabajos como pasó. Hele aquí sin pena, lleno de gloria, esforzando a los unos, animando a los otros, antes que subiese a los cielos, compañero nuestro en el Santísimo Sacramento, que no parece fue en su mano apartarse un momento de nosotros. ¿Y que haya sido en la mía apartarme yo de Vos, Señor mío, por más serviros!" Teresa de Jesús, *Ibidem*, p.302

70 *Ibidem*, p. 447

71 "Así, la salud mentadle la comunidad femenina pasa a depender, casi de forma directa, exclusiva, del confesor que ayuda a paliar la rigurosa exigencia de clausura y encerramiento formulada en el Concilio de Trento." En G. Duby y M. Perrot, *Historia de las Mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, p. 606.

72 Teresa de Jesús, *Libro de la Vida.*, p. 442

73 *Ibidem*, p. 448

74 "La meta suprema de la vida mística, el <<subido sentir de la divinal esencia>>, excede a todo conocimiento y es, en sí misma, inefable. En la pugna por expresar lo inexpresable, los místicos se valen de símbolos, alegorías, metáforas y comparaciones, aplican al amor de Dios el lenguaje más ardiente del amor humano, y acuden a sublimes contrasentidos: <<entender no entendiendo>>, <<glorioso desatino>>, <<divinal locura>>, <<rayo de tiniebla>>. Adentrados en el alma para la apercepción de sus experiencias, forjan el instrumental léxico del análisis psicológico; y las palabras amplían sus dimensiones conceptuales para abarcar la infinitud vivida. Tal es el horizonte cimero que nos descubren Santa Teresa y San Juan de la Cruz." En R. Lapesa, *Historia de la Lengua Española*, Edit. Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid 1988, p.316.

75 D. Régnier-Bohler, ob. cit., p.536

76 É. Wilson, Saint Bernard, París, Vrin, 1949, citado por Milad Doueihi, *Historia perversa del corazón humano*, Ed Edhasa, Barcelona 1999, p. 177. Traducción: M. Latorre.

77 En su *Libro de la vida*, escribe santa Teresa:"Queda el ánima animosa, que si en aquel punto la hiciesen pedazos por Dios, le sería gran consuelo(...) la viveza de los deseos, encomenzar a aborrecer el mundo, el ver muy claro su vanidad. (...) quédase sola con Él, ¿qué ha de hacer sino amarle?; ni ve ni oye, sino fuese a fuerza de brazos; poco hay que la agradecer. Su vida pasada se le representa después y la gran misericordia de Dios, con gran verdad y sin haver menester andar a caza el entendimiento, que allí ve guisado lo que ha de comer y entender. De sí ve que merece el infierno y que le castigan con gloria. Deshácese en alabanzas de Dios. Y yo me querría deshacer ahora. ¡Bendito seáis, Señor mío, que ansí hacéis de pecina (cieno), tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que ansí queréis levantar un gusano tan vil!" Op. cit., pp.260-261.

78 "...compilado a comienzos del s. XIV (entre 1308-1310 aproximadamente) por el dominico Arnoldo de Lieja" Citado por J. Le Goff, ob. cit., P.117 y ss.

79 J. Le Goff, ob. Cit., P. 120

80 Francisco de Sales "Introduction à la vie devote", en M. Douehi, ob. cit. p.169.

81 *Ibidem*, p.80.

82 F. Eliseo Masini de Bolonia, Inquisidor, Sacro Arsenale, overo Prattica dell ' Officio della Inquisitione ampliata, Roma, Herederos de Corbelletti, 1639, p.178, citado en C. Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Edit. Gedisa, Barcelona, 1994, p.37. Traducción: C. Catroppi.

83 Sprenger y Krämer, *Malleus maleficiarum*, edit. Orion, Madrid, 1976, p.65.

84 J. Michelet, op. cit., p.105.

85 "Nos encontramos en esa imaginación popular con santos que no se comportan como representantes de valores superiores, sino como criaturas no muy distintas de los personajes demoníacos. El santo que se enfadaba con su adulador podía golpearle incluso matarle, y lo mismo podía decirse del comportamiento de Cristo". AA. Gurevich, ob. cit., p.59

86 El editor hace el siguiente comentario: "...La Madre Ana de Jesús en el Proceso de beatificación, hecho en Salamanca: <<Nunca quería que caminásemos sin ella (agua bendita). Y por la pena que le daba si alguna vez se nos olvidaba, llevábamos calabacillas de ella colgadas a la cinta, y así siempre quería la pusiéramos una en la suya diciéndonos: "No saben ellas el refrigerio que se siente teniendo agua bendita; que es un gran bien gozar tan fácilmente de la sangre se Cristo". Y cuantas veces comenzábamos por el camino a rezar el Oficio Divino, nos la hacía tomar.>> , en Santa Teresa, *Libro de la vida*, p. 403

87 Martín Del Río, S.J., *La Magia demoníaca (libro II de las Disquisiciones Mágicas*), Edit. Hiperión, Madrid, 1991. Introducción, traducción y anotaciones: J. Moya, p. 388

88 Habría que ver si el origen de ese síntoma no tiene un origen psicosexual.

89 G. Minois, *Breve Historia del Diablo*. Edit. Espasa Calpe S.A., Madrid, 2002. p.111. Traducción: M. Armiño.

90 R. Thiel, C*ontra la muerte y el demonio. De la vida de los grandes médicos*, Edit. Austral, Madrid, 1972, p.59. Traducción: J. M. Sacristán.

91 Martín Del Río, ob. Cit., pp.388-389

92 Guillelmi Rondeletii, "*De piscibus marinis...*", Lugduni, Matth. Bonhomme, 1554, in fol., libro1, cap 13, p.21; ejemplar de la Biblioteca Real Española, en Martín Del Río, ob. Cit, p. 390.

93 B. J. Feijoo, Cartas eruditas y curiosas, carta XVIII, Tomo Tercero, en web 2002, Proyecto Filosofía en Español.

94 N. Eimeric y F. Peña, *El manual de los inquisidores*, Muchnik Editores S.A., Barcelona, 1996. p. 158. Introducción, tradución del latín al francés y notas: L. Sala-Molins. Traducción del francés: F. Martín.

95 "El pecado de Adán no tiene en principio nada que ver con el sexo, fue un acto de soberbia que supuso negar la autoridad de Dios." En G. Wills, op. cit., p.188.

96 Hipócrates, *De la Medicina Antigua.* Versión de C. Eggers Lan, Obras de Hipócrates. Edita Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones Filológicas, Centro de estudios Clásicos, p.27.

97 *Ibidem*, p.27

98 Por ejemplo en Huarte de San Juan, en su *Examen para ingenios para las ciencias*.

99 Constantino el Africano, *Viatucum*, Ed. En *Opera Isaac*, Lyon, B. Trot y J. De Platea, 1515, libro IV, c.11, en D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, edit. Labor Universitaria, Monografías, Barcelona, 1989, p.183. Traducción: J.L. Gil Aristu.

100 G. De Conches, "Dragmaticonphilosophiae", en D. Jacquart y C. Thomasset, ob. cit, p.60

101 D. Jacquart y C. Thomasset, citando el famoso tratado, atribuido a la célebre comadrona de Salerno, Trótula, afirman: "Mientras que en los hombres el calor dominante está atemperado por el sudor, en las mujeres la humedad excesiva se purga mediante <<las menstruaciones que se llaman comúnmente flores pues, de la misma manera que los árboles no producen frutos sin flores, así también las mujeres sin flores se ven privadas de sus función de concebir.>>" . J. Shott, 1564, "Trotulae de mulierum passionibus ante, in et post partum", Estrasburgo, 1564, p.3, en D. Jacquart y C. Thomasset, ob. cit., p. 67.

102 Citado por J. L. Canet en L*a mujer venenosa en la época medieval*. Universidad de Valencia, 1996, web 2002, p.8.

103 D. Jacquart y C. Thomasset, ob. Cit.,, p.4.

104 *Ibidem*, p. 8

105 M. Rabano, *De Universo*. XXII, 6, citado en D. Jacquart y C. Thomasset, ob. cit., p.37, nota 25.

106 Decía Plinio: "...a su contacto, los cereales se convierten en estériles, los injertos mueren, las plantas de los jardines se secan, los frutos de los árboles donde está ella sentada caen; el resplandor de los espejos se enturbia nada más que por su mirada; el filo del acero se debilita..." (Plinio, Hist. Nat., XXVIII,7)

107 Hipócrates, ob. cit., p. 11

108 Alonso de Villegas, Fructus Sanctorum [38]

109 J. Le Goff, ob. cit., p. 132.

# Algunas consideraciones acerca del cuerpo y la violencia de su origen

**Alexander Cruz Aponasenko**

*¿Quién sabe lo que pasa en su cuerpo?*
*"…si hay algo que desde el origen he articulado con cuidado,*
*es muy precisamente esto: que el inconsciente no tiene*
*nada que ver con el hecho de que uno ignora un montón de cosas*
*en cuanto a su propio cuerpo…"*
J. Lacan.
*Seminario 23. El Sinthoma.*

Ya nos ha mostrado el psicoanálisis que el cuerpo es una construcción, es un producto que excede la condición de materia y se inserta en una condición simbólica. Desde Freud, los psicoanalistas han estado de acuerdo en considerar que el cuerpo de la Histeria no se corresponde con el cuerpo biológico; ese cuerpo sobre el cual se escriben las parálisis y adormecimientos, si, muy presentes en pleno siglo XXI, es un cuerpo que, aunque vinculado a la biología del sujeto, no es precisamente esa biología, sino algo mas allá, algo que se proyecta a partir de esta.

El cuerpo es una creación, y como en todo proceso creativo, determinados y determinantes elementos entran en juego para darle origen y continuidad, sabemos que el origen de la construcción de un cuerpo radica en el corte que la palabra opera sobre un real, separando así cuerpo de organismo y permitiendo la entrada en lo simbólico, pero cuales son las características de este corte?, no es acaso esa operación de la palabra, un acto violento? Estará la violencia en el origen del sujeto? Se plantea en este texto un recorrido por la teoría del cuerpo en psicoanálisis y se pretende discutir su estrecha relación con el lenguaje, la violencia y el síntoma.

¿Cómo se hace un cuerpo? Trataré de ser sintético. El abordaje de la concepción de cuerpo debe considerarse a partir de los tres niveles que funcionan como referencia para su comprensión: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Pueden localizarse tres momentos, o tres conceptualizaciones, cada una apoyada en el desarrollo del pensamiento de Lacan a partir de sus tres registros. En el Estadio del Espejo se propone que inicialmente el niño no tiene una unidad de cuerpo, que se percibe a si mismo como fragmentado, no ha habido una identificación; ¿como se llega entonces a tener un cuerpo como totalidad? La respuesta que plantea Lacan hacia 1936 es que es gracias a la imagen del otro que es posible unificar este cuerpo fragmentado. El otro, que funciona como espejo, devuelve una imagen total de cuerpo, permitiendo así al sujeto, basado en esta referencia, constituir su cuerpo como totalidad. Las pulsiones parciales ahora convergerán en una imagen unificada en la que el sujeto se identifica constituyendo así al Yo (Palacio, 1992). Propondrá Lacan que el Yo se forma a partir del Yo ideal, que es la imagen del otro (unificado), generando la unidad del propio Yo. Este es el sentido de la relación *a-a´*, la Función Imaginaria.

Cuando se dice que esta unidad especular que da el otro es imaginaria, se señala que esta unidad es la conquista de una imagen, lograda a raíz de la imagen del semejante, hecho que nada tiene que ver con la maduración. El cuerpo y el otro son entidades contemporáneas (Palacio, 1992), el Yo y el objeto nacen al mismo tiempo. Esto dado que el Yo nunca está solo, pues esta siempre referido a la imagen del semejante, a la imagen del otro.

Hacia 1953, con la entrada en escena del orden simbólico la conceptualización sobre el cuerpo es reconsiderada. La condición de representarse, de nombrarse, es la que dará forma al sujeto. Podemos ver esto en el muy conocido ejemplo del grito. Por si solo el grito no representa nada, el mamífero recién nacido grita de forma espontánea, y no sabemos (ni siquiera el sabe) a que hace referencia, porque aun no se ha construido una referencia para ese grito. Como respuesta a ese grito alguien acude, normalmente y en mejor de los casos, la madre, que llamaremos aquí Otro primordial. Ella se preguntara por ese grito, ¿Qué quiere decir? Y más que preguntarse, desde su inconsciente ya tiene una respuesta mediada por su deseo: "mi hijo tiene hambre", o "mi hijo tiene frío", ella puede representar de cualquier manera el grito del bebe, pero al hacerlo, es ella quien interpreta, quien le da sentido al grito. Este grito que antes no tenía sentido alguno, cobra ahora un sentido impuesto por el Otro y se convierte en llanto, "mi hijo llora porque tiene hambre" y ese grito que antes no era nada ahora es el representante del hambre.

A partir de aquí el cuerpo no está dado por la imagen, es el lenguaje el que le da un cuerpo al sujeto. Tenemos cuerpo en cuanto lo podemos nombrar, el cuerpo es el lugar donde se inscribe el significante (Palacio, 1992).

El cuerpo es cuerpo a parir de lo simbólico, el lenguaje le da sus características y su unificación depende del lenguaje, no ya de la imagen. Se separan aquí la anatomía fisiológica y la anatomía simbólica. El síntoma histérico es el mejor ejemplo de esta división.

Hacia 1893 Freud señala en su célebre *Estudio Comparativo entre la parálisis motrices orgánicas e histéricas*, que las causas de una parálisis motriz no necesariamente se corresponden con una lesión orgánica: "Mas, por nuestra parte, intentaremos demostrar que puede haber alteración funcional sin lesión orgánica concomitante, o, por lo menos, sin lesión reconocible, aun por medio del más sutil análisis". Freud (1893) señala que la parálisis histérica se funda en la "concepción vulgar", esto es, la representación psíquica que cada quien hace de su cuerpo a partir de la experiencia sensible del mismo, su percepción en interpretación del mismo que trascienden hasta el nivel inconsciente, esta concepción propia del cuerpo es independiente del funcionamiento fisiológico:

"Si tal concepción es la que determina los caracteres de la parálisis histérica, esta última deberá mostrarse ignorante de toda noción de la anatomía del sistema nervioso e independiente de ella. La lesión de la parálisis histérica será, pues, una alteración, por ejemplo, de la concepción o idea del brazo. Pero, ¿de qué clase es esta alteración para producir la parálisis? Considerada psicológicamente, la parálisis del brazo consiste en que la concepción del brazo queda imposibilitada de entrar en asociación con las demás ideas que constituyen el yo, del cual el cuerpo del individuo forma una parte importante. La lesión sería, pues, la abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción del brazo. El brazo se comporta como si no existiese para el juego de las asociaciones". (Freud, 1893).

Sami-Ali (1993) muestra el caso de M., una mujer histérica que presenta somatizaciones solo en el lado izquierdo de su rostro, un nódulo en la mejilla, extirpado, luego un adenoma en el ojo izquierdo, la paciente no le presta especial importancia a que estas afecciones aparezcan particularmente en el lado izquierdo de su rostro, tampoco presta importancia al hecho de que a pesar de presentar constante y frecuentemente señales patógenas ninguna sea de gravedad, lo que si le parece curioso a M. es que exista un vinculo entre el tiempo en que aparecen los tumores y las vicisitudes de su vida personal. Una vida conyugal en constante crisis, múltiples amenazas de divorcio, nunca aceptado. Celos, reproches de infidelidad, irrupción, exceso, histeria. "En M., en efecto, sigue siendo decisiva la búsqueda inconsciente de una imagen del padre ideal en contraste con el que tuvo realmente" (Sami-Ali, 1993). Braunstein (1999) aclara un poco esta última idea: "Y es que el deseo (en la histeria) no falta sino que, en ella, está insatisfecho, pues ella no se engaña, pide el falo y sabe, bien y muy bien, que el pene no es sino un simulacro descartable, incapaz de asegurar el goce. Su *partenaire* es, más allá del varón, el Padre primitivo, dueño de un goce irrestricto, no sometido a la castración, excepción inalcanzable que hace la regla de la falibilidad de todos los otros" (Pág. 162).

Una noche el marido ataca a M. violentamente llevado por los celos, la amenaza con un arma y ella escapa, este acontecimiento precipita recuerdos de traumas infantiles donde el hombre (padre) aparece como sádico y peligroso y la sexualidad se presenta como una amenaza mortal. Cerca a la fecha de la posibilidad real del divorcio aparecen más síntomas de variedad histérica: tensión, pesadez y ardor en los ojos, en ciertos momentos los ojos se cierran irresistiblemente. "Hay aquí por cierto una inhibición masiva de la visión que es preciso vincular con la sexualizacion del acto de ver y con la infiltración de la visión por fantasmas sexuales. Cronológicamente, habida cuenta del orden en que se sucedieron los diferentes trastornos visuales, hay pasaje del cuerpo real al cuerpo imaginario (2) sin que por ello la somatización, por lo demás siempre fluctuante, cese de pertenecer al cuerpo real. Pues el adenoma está ahí y, con el, el cáncer en potencia." (Sami-Ali, 1993).

Estrecha relación la del cuerpo con el síntoma, ¿es el cuerpo el que produce el síntoma? Sabemos aquí que seguramente el cuerpo manifiesta al síntoma, habla de el; será el síntoma el que produce al cuerpo?, pues "el adenoma está ahí" como ejemplo de una relación con un goce inalcanzable, como muestra del fallido en la relación con un padre inexistente, como cuenta de cobro por el intento de ruptura a una prohibición, como amenaza de castigo frente a esa trasgresión, amenaza de cáncer, amenaza de muerte (goce), amenaza que recibió de su padre, amenaza que recibió de su marido, amenaza que está dentro de ella y ahora llama al otro dibujando señas sobre su piel. Una condición de discurso, el síntoma como

discurso, pero también el cuerpo como lugar donde ese discurso se produce, se hace manifiesto, aunque sus sentidos se presenten ausentes para el sujeto.

La primacía de lo simbólico, o la subordinación de lo imaginario por lo simbólico nos ha permitido llegar hasta aquí en nuestra elaboración, pero nos plantea una cuestión algo confusa. Cuando hablamos de la creación del cuerpo a partir de la entrada en lo simbólico y la relación con el lenguaje, ¿donde queda el sujeto? ¿Como se constituye el sujeto entonces? La línea divisoria entre el cuerpo y el sujeto se torna borrosa, o mejor, inexistente. Bien podríamos decir que esta teoría de la construcción de un cuerpo es la misma que usa Lacan para explicar la construcción del sujeto (Palacio, 1992). La entrada en teoría del registro de lo real permitirá solucionar estas cuestiones. Hagamos el recorrido desde el principio.

Primero aparece en escena un organismo viviente, un feto de *homo sapiens*, como ya los conocemos (no utilizo el significante "bebe" puesto que aún no aplica. Permítaseme este atropello a nuestros hermosos bebes por ahora), con la particularidad de ser, a diferencia de los demás mamíferos, completamente dependiente de otro para su supervivencia, nuestros recién nacidos son completamente vulnerables a su medio, diríamos que fisiológicamente estamos en desventaja con los demás mamíferos, ya que ellos tan pronto nacen pueden al menos buscar la teta de la madre, si al humano no se le pone en la boca, jamás podría ir por ella. Esta desventaja funcional se ve contrastada con un increíble desarrollo perceptual, una capacidad para integrar el universo simbólico de la cual carecen los demás animales. Resumiendo, al principio tenemos un organismo, un ser viviente, no un sujeto ni un cuerpo, un real. Que pasa entonces para que este viviente mamífero se transforme en un ser humano? Para que *tenga* un cuerpo? Y no solamente *sea* un cuerpo?, bueno, debe ocurrir un corte, la apertura de un espacio donde pueda surgir un sujeto, a este corte le llamamos castración y la cuchilla que lo ejerce es el lenguaje, particularmente en la forma del significante. Cuando ese viviente humano significa algo para alguien, por ejemplo, significa que es el bebe de su madre o el hijo de su madre, se introduce en la cadena significante y cumple la formula Lacaniana que dice que un significante representa un sujeto para otro significante. Aquí podemos repetir que el sujeto es efecto del lenguaje y retomar el ejemplo del grito, que poco a poco va siendo significado por el Otro (madre). Vemos aquí que el organismo, el viviente, es incapaz de representarse a si mismo (Palacio, 1992), es necesario alguien más para que esta representación sea posible, para que ese real se convierta en sujeto y tenga un cuerpo.

Este proceso de corte mediante el lenguaje sobre un real recibe el nombre de castración, y se articula con el concepto de castración de Freud en el sentido de que el mismo, ineludiblemente lleva a una perdida, en el caso de Freud, la perdida podría ser el pene, en la conceptualización de Lacan, la pérdida es el goce. Aclaremos esto, quiero usar aquí la categorización que hace Braunstein (1999) acerca de los goces, lo que se pierde con la castración es el *goce del ser*, un goce mítico, ilimitado, podemos concebirlo como un estado de completud, o mejor, de ausencia de faltante. La referencia Freudiana es el Narcisismo primario, un estado sin objeto, sin objeto, por supuesto, tampoco hay sujeto, hay Cosa. Dirá Braunstein (1999): "El cuerpo (*organismo*) (3), en principio un yacimiento ilimitado del goce, va siendo progresivamente vaciado de esa sustancia (mítico fluido libidinal) que trashumaba por sus poros, que inundaba sus recovecos y se agolpaba en sus bordes orificiales."(Pág. 45-46). Es cierto, la castración saca al goce del cuerpo, al hacerlo abre un espacio, crea un espacio (simbólico) en el que el sujeto puede ser y es allí, en este nuevo espacio que se abre gracias a la cuchilla del leguaje que puede construirse un cuerpo. El sujeto es llamado a ser, no *es* por su propia voluntad, sino por la acción del Otro, atendiendo a este llamado queda en deuda, una deuda simbólica de existencia (Braunstein, 1999), y hay que preguntarse, en qué momento se ha decidido entrar en este mercado simbólico? No es acaso este hecho, el ejemplo de un acto violento, no violenta la palabra al real para hacerlo ser? Para que quede en deuda? No es esta deuda el principio de la Neurosis y el malestar en la cultura?. Revisemos los significantes, castración, corte, pérdida, vaciamiento, deuda, separación; ninguno apunta precisamente al hedonismo.

Pero una vez vaciado este real del goce del ser, que pasa?, como consecuencia lógica de una perdida, pues una búsqueda, búsqueda de aquello que se perdió, sin saber muy bien que es, solo se sabe que falta. El goce se ha convertido en fálico, goce dentro del lenguaje, mediado por la palabra, que se convierte en el único medio de acceder a ese goce que nunca es exactamente el que se perdió, bienvenida al sujeto al mundo del lenguaje.

A aquello que se perdió, los psicoanalistas le han llamado *objeto a*, el pedazo original, aquel que taparía precisamente la falta en ser, aquel que traería de nuevo el goce sublime y perfecto, pero la consecuencia

sería la desaparición del deseo de encontrarlo y con ello, la perdida de la condición de ser humano, es la pérdida del objeto a una violencia necesaria? Desde esta perspectiva sí.

La pérdida del objeto *a* implica su consecuente búsqueda y esta búsqueda queda referida al otro, se busca aquello que se ha perdido en el otro, el sujeto queda dividido de su cuerpo, ya no *es* un cuerpo, ahora *tiene* un cuerpo y es tanto en ese cuerpo como en el cuerpo del otro hacia el que orientara la búsqueda de lo perdido. Dirá Lacan que para gozar es necesario un cuerpo, tener un cuerpo que es tomado como objeto, como el algo satisfactor de la pulsión y de allí se explica la relación de todo sujeto con sus zonas erógenas y posteriormente, con el cuerpo del otro. Se goza de un cuerpo, el propio y el de los demás.

Sin la violentación de un organismo mediante la cuchilla del lenguaje, tal proceso seria inexistente, sin la ley del Otro tal organización subjetiva sería imposible, sin esta separación, pérdida, corte, no existirían sujeto, cuerpo y sin ellos mucho menos su expresión más precisa, el síntoma. Me atrevo a decir que en el origen del sujeto psíquico esta el acto violento; violencia del origen, origen de la violencia?

**Notas**

(1) Psicólogo, docente de Teoría psicoanalítica en la UNAB (Bucaramanga, Colombia) y en UNISANGIL (San Gil, Colombia).

(2) Aquí Sami-Ali utiliza el término cuerpo imaginario para referirse al cuerpo como construcción psíquica del sujeto, referencia similar a la que hago en el texto cuando digo cuerpo simbólico.

(3) El paréntesis es mío con el fin de mantener la coherencia terminológica.

**Referencias Bibliográficas**

- Braunstein, N. (1999). Goce. Siglo XXI, México.

- Freud, S. (1893). Estudio Comparativo entre la parálisis motrices orgánicas e histéricas. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Hélade. (1995).

- Freud, S. (1893). Estudios sobre la Histeria. Obras Completas. [CD-ROM]. Ediciones Nueva Hélade. (1995).

- Lacan, J. (1976). Seminario 23: El Sinthoma. Los seminarios. [CD-ROM]. Zampati y asociados. (1992).

- Lacan, J. (1985). Escritos 2. Siglo XXI. México.

- Palacio, L. F. (1992). Cuerpo y Objeto, en Cartillas de la CEPAM, Medellín, Colombia.

- Sami-Ali, M. (1993). El cuerpo, el espacio y el tiempo. Amorrortu editores, Buenos Aires.

# La seducción y su relación con lo inconsciente

**Sebastián León Pinto**

## Freud al pie de la letra

Estas serán notas sobre la etiología de la histeria. Freud al pie de la letra: operación de lectura *literal*. Operación, en tanto busca instalar el texto en su función operante, des-cubrirlo en su condición productiva, como el efecto de un trabajo. Lectura, entonces, como incitación a la reconstrucción de una textualidad cuya letra suele ofrecérsenos a modo de naturaleza muerta.

¿Por qué *al pie de la letra*? Por dos razones contradictorias: lectura literal en el sentido de una cita del texto freudiano tal como aparece en su escritura; literalidad, también, como nota al pie de la letra, diálogo y reescritura, operación de desgarramiento del sentido habitual que suponemos en Freud y apertura hacia significaciones nuevas desde sus márgenes.

Si lo que sigue aspira a diseminar sentidos al margen de la escritura freudiana, entonces se impone el trazado de los límites que sitúan su contexto. El trabajo de Freud: "La etiología de la histeria", en ese año de 1896 en que se inscriben los orígenes del psicoanálisis[1]. Pero ¿qué implica hablar de los *orígenes* de lo psicoanalítico? El uso del plural ya señala la dificultad de encontrar un punto de arranque. Antes aún: ¿de qué hablamos cuando hablamos de *origen*? Por un lado, podemos abordar la pregunta por el origen desde la noción de *causa* o *principio*; por otro, acercarnos a lo originario en tanto montaje estructural o sistema de reglas que organiza un campo textual. Para responder a la primera connotación desde el problema que nos convoca podemos esbozar algo parecido a un mapa de los orígenes del psicoanálisis, mientras que la segunda nos demanda una operación de lectura que haga aparecer en el texto las estructuras elementales de su disposición significante.

Escojamos la primera para despejar el camino de la segunda: señalemos la marca histórica del recorrido freudiano y así podremos abordar a la vez libre y rigurosamente el texto de Freud y trabajar los márgenes de su escritura.

Distingamos entonces tres tiempos en el Freud preliminar: a) *tiempo hipnótico* (1885-1893): un neurólogo fascinado por los encantos de la hipnosis descubre en la "gran neurosis" histérica los límites de la etiología orgánica; b) *tiempo catártico* (1893-1896): mientras Charcot y Breuer adivinan en la histeria una causación hereditaria, un Freud obediente proyectará un modelo neuronal compatible con su etiología y los principios terapéuticos de la abreacción; c) *tiempo analítico* (desde 1896): Freud sospecha cada vez más de sus maestros y pacientes, aparece la sexualidad anudada a la defensa y la libre asociación se transforma en la técnica elegida.

Baste este mapa preliminar para iniciar la exploración de la escena inaugural del tercer tiempo de Freud, desplegada en aquel artículo engañosamente titulado "La etiología de la histeria". Adelantemos una formulación tentadora:

"Debo aclarar que el papel etiológico de las vivencias sexuales infantiles no se limita al campo de la histeria, sino que de igual manera rige para la asombrosa neurosis de las representaciones obsesivas, y aun quizá para las formas de la paranoia crónica y otras psicosis funcionales" (Freud, 1896b, p. 217).

¿Existe algo así como "la teoría de la seducción"? Y si esta teoría de la seducción se configura como sistema conceptual acabado e inamovible, ¿cuál es su vigencia en la enciclopedia psicoanalítica 2? Nuestra aventura: reconstruir el recorrido del texto a partir de sus reglas y vacilaciones; descubrir la letra viviente y seguirle el pulso. En la medida de lo posible, descolocar el ojo y encontrar la seducción donde menos lo esperábamos.

**La arqueología del síntoma**

El primero de los capítulos de "La etiología de la histeria" se abre con una discusión consagrada a un problema a la vez teórico y técnico. Si somos más precisos, diremos metodológico. En efecto, Freud nos ofrece una distinción que dirigirá sutilmente todos los análisis posteriores: la oposición entre la "investigación anamnésica" (op. cit., p. 191) y aquello que podemos designar como "investigación arqueológica". Si bien no tarda en descartar por falseable la primera, puede sorprender que ya en uno de los textos inaugurales del psicoanálisis Freud nos invite a seguirlo por las ruinas de Pompeya, toda vez que estamos acostumbrados a escuchar que la metáfora arqueológica de la mente es un estorbo permanente en la obra de Freud.

Ahora bien, ¿qué justifica su opción por desentenderse de la anamnesis psiquiátrica y buscar un nuevo rumbo? Aquí vemos a Freud elaborar su propio discurso del método: si la psique es una ciudad enterrada, el síntoma es una piedra que habla "por la complexión de sus bordes, de su costra y su contorno" (op. cit., p. 192). La investigación arqueológica asoma como el trabajo de hacer "hablar a los síntomas de una histeria como testigos de la historia genética de la enfermedad" (op. cit.). Pasaje de la pregunta por el significado al reconocimiento de "una lengua cuyo desciframiento y traducción brindan insospechadas noticias" (op. cit.). Interrogar al síntoma respecto de su propia historia, descifrar la inscripción de sus ruinas: tal es la arqueología que Freud funda como método para traducir el alfabeto (bilingüe en el mejor de los casos) de la neurosis.

Pero ¿cuál es la historia del síntoma? Homenaje a Breuer: "los síntomas de la histeria (...) derivan su determinismo de ciertas vivencias de eficacia traumática que el enfermo ha tenido, como símbolos mnémicos de los cuales ellos son reproducidos en su vida psíquica" (op. cit., p. 193). Acá Freud plantea, al menos, tres problemas que llaman a interés: determinismo, vivencia y simbolización.

Freud distinguirá en la operación del "determinismo" una regla fundamental en la formación de síntomas histéricos: "se escoge como síntoma aquella representación cuyo realce es el efecto conjugado de varios factores, que es evocada simultáneamente desde diversos lados" (op. cit., p. 214). Asistimos tanto al rechazo de la etiología lineal en favor de un *sobredeterminismo* como a la prefiguración de un modelo complejo para explicar el "origen" de la neurosis: el síntoma no es sino el producto de un sistema de ramificaciones múltiples que convergen en sus intersecciones o puntos nodales 3.

No deja de asombrar que Freud llegue a asociar este sobredeterminismo con el trabajo de reproducción simbólica de una serie de vivencias. El síntoma deja de ser el efecto directo de un conjunto de experiencias y se vincula con el empuje permanente de un trabajo de simbolización. Freud ha reorientando la atención desde el síntoma hasta el *trabajo del síntoma*, echando sobre sí "el lastre de un símbolo mnémico que habita la conciencia al modo de un parásito (...) que de continuo retorna" (Freud, 1894, p. 51). En la arqueología del síntoma el método muestra sus primeras señales de vida: la *reescenificación* comienza a ocupar el lugar de acceso a la historia de la histeria.

¿Por qué la reescenificación? No debemos olvidar que la investigación arqueológica está inscrita en la polémica de una ruptura: mientras Breuer sigue hablando de sonambulismos y estados hipnoides, escisiones de conciencia y disposiciones heredadas, Freud se deja caer (no sin vértigo) al mundo de la sexualidad, la defensa y sus accidentes.

Es en esta cuerda floja donde el neurólogo adicto a la literatura dramática monta el escenario para una escena de horror: la *escena traumática.* Y para definir sus límites parte por delimitar aquello que excluye, operación con la cual descarta toda *escena encubridora*, es decir, toda producción imaginaria que no revele una relación pertinente entre "idoneidad determinadora" (contingencia del contenido) y "fuerza traumática" (intensidad del afecto). Porque si la escena no es horrorosa sencillamente es falsa: "toda vez que la escena hallada primero es insatisfactoria, decimos nosotros al enfermo que esta vivencia no explica nada, pero es fuerza que tras ella se esconda una vivencia anterior más sustantiva; y siguiendo la misma técnica, guiamos su atención hacia los hilos asociativos que enlazan ambos recuerdos, el hallado y el por hallar. La continuación del análisis lleva entonces, siempre, a la reproducción de nuevas escenas del carácter esperado" (Freud, 1896b, p. 195).

La oposición binaria "idoneidad determinadora" / "fuerza traumática" parece servir de preludio para otra serie de oposiciones posteriores (representación y afecto, desplazamiento y condensación, contenido y expresión). Y si entendemos que la idoneidad es el contenido de la escena y la fuerza su carga afectiva, podemos ver en las condiciones de la escena traumática (combinación de representación y afecto) una formulación anticipada de lo que más tarde será el doble registro de la *pulsión* (Freud, 1915).

Hasta este punto de su exposición, Freud es un artesano que trabaja con pulcritud para después impactarnos con su obra. Por el momento hemos encontrado en el síntoma la estructura traumática de una escena cuyo nudo de relaciones asociativas siempre consiste en "más de dos eslabones; las escenas traumáticas no forman nexos simples, como las cuentas de un collar, sino unos nexos ramificados, al modo de un árbol genealógico" (op. cit., p. 196). Freud construye para la escena del terror una genealogía que se teje del "encadenamiento de recuerdos eficaces que se remontan mucho más atrás de la escena traumática" (op. cit., p. 197). Detengámonos aquí un instante: ¿no es este el lugar que luego será ocupado por aquello que Freud llamará *fantasía*? En sus márgenes, la teoría de la seducción parece contener su propio contrario: si para la lectura oficial es una teoría del trauma (fijación positivista), al pie de la letra de Freud se deja ver como una teoría anticipada, y tal vez renovadora, de la fantasía inconsciente.

Hemos visto que el síntoma es susceptible de ser desmontado en un trabajo que engrana una cadena mnémica y cuya eficacia es combatida por la manifestación de escenas encubridoras. Así, sólo debemos dar un paso para que la teoría de la seducción nos deslice, en su deriva, a la teoría del sueño. ¿Acaso no conforman las cadenas asociativas el mismo engranaje de la maquinaria del trabajo del sueño? Sabemos que Freud recoge en el sueño una estructura (Freud, 1900), pero no nos percatamos todavía que dicho ensamblaje está prefigurado en el texto que nos interesa. Nuestro recorrido por la seducción puede verse favorecido si arriesgamos algunas comparaciones: si la *escena encubridora* es al sueño manifiesto lo que las *cadenas asociativas* al trabajo del sueño, ¿habrá en la teoría de la seducción elementos equivalentes al pensamiento onírico y al deseo?

Toda vez que volvemos a la escena traumática y a las cadenas que la soportan, vemos cómo Freud se asombra al descubrir que los "síntomas histéricos sólo puedan generarse bajo la cooperación de unos recuerdos, sobre todo si se considera que estos últimos, según todos los enunciados de los enfermos, no habían entrado a la conciencia en el momento en que el síntoma se presentó por vez primera" (op. cit., p. 197). Dicho de otro modo: es la cadena de recuerdos inconscientes (y no el trauma "real objetivo") la que opera en la formación de síntomas.

Pero antes de adelantarnos demasiado hacia aquello que parece ser la "solución definitiva" que resuelve el enigma de la escena traumática, atendamos las sutilezas de la investigación arqueológica.

"¿A dónde llegamos si seguimos las cadenas de recuerdos asociados que el análisis nos descubre? ¿Hasta dónde llegan ellas? ¿Tienen un término natural en alguna parte? ¿Acaso nos llevan hasta unas vivencias de algún modo homogéneas, por su contenido o por el período de la vida, de suerte que en estos factores siempre homogéneos pudiéramos ver la buscada etiología de la histeria?" (op. cit., p. 197).

Estas preguntas nos arrojan de vuelta a nuestro punto de partida. Si bien podemos asumir "la buscada etiología de la histeria" tal como parece ofrecérsenos (como la búsqueda de un principio causal), Freud nos previene y señala que lo que él pretende es distinguir *vivencias de algún modo homogéneas*. Entonces el texto se desgarra y sufre un giro radical: la pregunta por la etiología se transforma, como en una escena de horror, en la pregunta por la estructura.

**Escritura de una escena sexual**

¿Cómo seguir las huellas de esta mudanza de la causa a la regla? Nuestra lectura nos ha permitido notar que Freud no se interroga por aquel agente ambiental que pueda descartar el fundamento de la herencia, sino que su interés radica en la reconstrucción de una *escena estructural* del síntoma, *escena originaria* que articule todas sus variaciones posteriores. La investigación arqueológica persigue las condiciones universales que posibilitan toda vivencia particular, los elementos mínimos y últimos que componen el trabajo de la formación de síntomas.

"Si se parte de un caso que ofrece varios síntomas, por medio del análisis se llega, a partir de cada síntoma, a una serie de vivencias cuyos recuerdos están recíprocamente encadenados en la asociación. Al comienzo, las diversas cadenas de recuerdos presentan, hacia atrás, unas trayectorias distintas, pero, como ya se indicó, están ramificadas; desde una escena se alcanzan al mismo tiempo dos o más recuerdos, y, a su vez, de estos parten cadenas colaterales cuyos distintos eslabones acaso están asociativamente enlazados con eslabones de la cadena principal" (op. cit.).

Freud ve en el encadenamiento de recuerdos la estructura genealógica de una "familia cuyos miembros, además, se han casado entre sí" (op. cit.). ¿No nos evoca esta metáfora aquella constelación edípica que resultará tan adherida al centro mismo de lo que no dudamos en concebir como propiamente psicoanalítico?

Volvamos, con el fruto de nuestras averiguaciones, al enigma de la escena traumática. Según habíamos visto, Freud reconocía en el síntoma la operación conjunta de una cadena de recuerdos inconscientes, pero ¿cómo situar ahora el origen de la fuerza que impulsa dicho trabajo y que explica, asimismo, la insistencia del síntoma? Freud será rotundo: "no importa el caso o el síntoma del cual uno haya partido, infaliblemente se termina por llegar al ámbito del vivenciar sexual" (op. cit., p. 198). Bajo la premisa de la "injerencia de unas fuerzas pulsionales sexuales" (op. cit., p. 199), "lo que se deja discernir como los traumas últimos de la histeria son tanto experiencias en el campo propio como impresiones visuales y comunicaciones oídas" (op. cit., p. 200): ya sea un intento de forzamiento o el testimonio sensorial de actos sexuales entre los padres, siempre se trata de una escena sexual infantil que "revela de un golpe toda la brutalidad del placer sexual" (op. cit.).

¿Qué cosa es esta proto-pulsión que se instala en el sujeto desde afuera e irrumpe en el cuerpo con la marca prematura de la sexualidad? Nos sabemos testigos del invento de una versión extrínseca del mito pulsional: una fuerza que viene desde el exterior y que asume la forma de una escena lo suficientemente terrible como para engendrar el parásito del síntoma; un espectáculo que el sujeto no comprende y que, sin embargo, genera un efecto de simbolización que hace evidente su función pragmática.

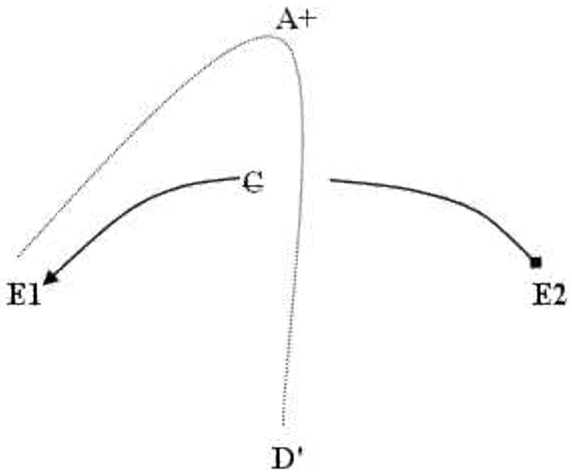
Pero "la trama no es en modo alguno simple, y bien se comprende que el descubrimiento de las escenas en una secuencia cronológica invertida (que justifica, precisamente, la comparación con un yacimiento arqueológico estratificado que se exhuma) en nada contribuye a una inteligencia más rápida del proceso" (op. cit., p. 198).

¿Qué nos quiere decir Freud al hablarnos, ahora, de una *secuencia cronológica invertida*? En el mismo proceso de construcción de su arqueología estructural, Freud amplía sus consideraciones respecto de la relación entre la escena de seducción y el trabajo del síntoma, al introducir para dicho trabajo la arquitectura cronológica de lo que podemos llamar un *tiempo sexual*.

Hasta aquí hemos seguido con Freud la arqueología del síntoma que nos llevó a bordear, una vez descubierta la escena sexual infantil, la organización temporal de la seducción. Lo que sigue es un esfuerzo por formalizar los elementos que conforman la estructura de dicha escena, de manera tal que nos permita interrogar su vigencia.

Freud no se cansa de advertirnos que el problema que a él le preocupa en este momento es el nudo entre el tiempo y la sexualidad. La construcción del texto es la evidencia constante de la necesidad de inteligir una temporalidad distinta: en sentido inverso, un tiempo de retroacciones y anticipaciones que permita situar el lugar de las producciones de lo inconsciente. ¿Cómo entender de otro modo la adherencia de Freud al problema de la investigación arqueológica, al efecto retardado y la secuencia cronológica invertida? Sabemos que hay pocas cosas menos lineales que la construcción de un síntoma. Ahora nos toca averiguar si aquello que hemos enunciado como la *escritura de una escena sexual* permite despejar los elementos mínimos de la escena originaria que anunciábamos.

EL GRAFO DE LA SEDUCCIÓN




E1E2 = Posterioridad

E1D' = Eficacia

Hemos dicho que la introducción de este instrumento, que no sin jugar con sus evocaciones llamamos *grafo* (Lacan, 1960), nos servirá para presentar el montaje estructural que organiza el campo de la seducción, en el cual hemos definido al sujeto por su encadenamiento a una cierta *ex-pulsión* que irrumpe en el cuerpo desde afuera.

Atengámonos a lo que sabemos: E1 (escena originaria), lugar del primer tiempo de la seducción, escena sexual originaria en la cual el niño *padece* una sexualidad prematura y atroz, no susceptible de simbolización, impuesta por la figura de un adulto. En E2 (escena encubridora), localizaremos la función que sirve de modelo para disimular el horror del trauma, los disfraces de la memoria que nos sirve para hacer costra de la herida. Nos alivia comparar, entonces, el espacio entre E1 y E2 con la relación entre el deseo (que siempre nos impacta como aquel exceso del objeto que acusa nuestra falta) y la resistencia (que siempre nos refugia con discreción o impudicia). De aquí que podamos deducir del vector E1E2, cuya dirección regrediente nos marca una secuencia cronológica invertida, el soporte de ese tiempo sexual *nachträglich* en el cual hemos visto que se juega la eficacia simbólica de la caja de sorpresas que llamamos inconsciente.

No hacemos más que sostener con Freud que las variaciones de la escena sexual infantil "producen los síntomas histéricos, pero no de una manera inmediata, sino que al principio permanecen ineficientes y sólo cobran eficiencia patógena luego, cuando pasada la pubertad son despertadas como unos recuerdos inconscientes" (op. cit., p. 210). El vector E1D' (cuyo trazo punteado nos alerta sobre la ineficacia del trauma en el momento que antecede a su caída en el síntoma) señala, entonces, el lugar de aquella materialidad de una escena E1 que no se hace presente en su actualidad pero que muestra su eficiencia en D' 4.

Hay una pregunta que insiste: ¿qué propósito debe alcanzar el síntoma y cuáles son las condiciones de su formación?

La violenta irrupción de la sexualidad en el sujeto desecha el mito de la herencia y asemeja la sexualidad a una "infección" en la cual el deseo es un "parásito" que "de continuo retorna" a las cadenas del cuerpo y la memoria. Si lo sexual tiene la estructura de una intrusión, entonces la defensa tiene el propósito de "esforzar fuera de la conciencia la representación inconciliable" (op. cit., p. 209). Esfuerzo de desalojo y suplantación de la sexualidad: he allí la *escena ideal* que intenta imponer, a través del síntoma, el empuje de la defensa; volver al cuerpo no sexuado anterior al mítico primer tiempo de la escena de horror.

Nada hemos dicho aún de esa letra Ć 5 por la cual designamos la interrupción de la cadena mnémica. Ya sabemos que "para formar un síntoma histérico tiene que estar presente un afán defensivo contra una representación penosa" (op. cit., p. 212), pero "además, ésta tiene que mostrar un enlace lógico o asociativo con un recuerdo inconsciente a través de pocos o muchos eslabones, que en ese momento permanecen por igual inconscientes" (op. cit.). Aquí se aclara la razón por la cual Freud insiste en que su teoría de la seducción es una "concepción psicológica de la histeria" (op. cit., p. 202): lo que interesa no es la vivencia sino su inscripción, no el recuerdo sino su borradura, no la etiología sino la eficacia. Y la cadena barrada inscribe en la memoria la herida de la *escena sexual originaria*, el signo de ese olvido que llamamos represión. Ć, entonces, es la anotación que registra la costra del síntoma en la palabra por efecto "de unos recuerdos de eficiencia inconsciente" (op. cit., p. 210).

¿Y el afecto? ¿Por qué el síntoma histérico se muestra hipertrófico en su retorno a la escena, excesivo en su monto de excitación? ¿Cómo explicar que aquella marca que distinguiremos como la *eficacia afectiva* del síntoma histérico sea, por definición, desmedida? Afirmaremos con Freud que "la reacción de los histéricos es exagerada sólo en apariencia; tiene que aparecérsenos así porque nosotros sólo tenemos noticia de una pequeña parte de los motivos de los cuales brota" (op. cit., p. 215). Es su mismo carácter desmesurado, entonces, el que sitúa al afecto histérico en su condición de eficacia, en tanto brota del impacto de una escena que no es susceptible de ser simbolizada al modo de otras escenas. Este *plus de afecto* (el A+ que justifica su lugar en el cuadrante superior del grafo) involucra el temblor y la fascinación, el horror y el orgasmo, la queja y el grito. Es el afecto que está de más, lo que sobra en la escena terrible de la constitución del sujeto: angustia, en tanto pregunta por el deseo del objeto que nos seduce; deseo, en tanto impacto de ese otro cuerpo que nos abre a la falta.

Habíamos situado en el ámbito de lo sexual la estructura de una intrusión y en la defensa la re-pulsión de la sexualidad prematura. El cachorro humano aparece como un *prematuro sexual* en la medida en que está sujetado a una escena que siempre irrumpe, anticipada, desde afuera. Si tal es la estructura de la sexualidad que se organiza en torno a la seducción, ¿qué podemos decir de la furia, de esa fuerza agresiva que solemos encontrar como fácil antítesis de la libido? ¿O es que guarda alguna relación con la defensa, en la cual hemos distinguido una fuerza repulsiva?

Como tentativa de respuesta, puede ser interesante notar que Freud reconduce el papel agresivo del niño a una escena de seducción previa por parte de un adulto, que "luego, bajo la presión de su libido prematuramente despertada y a consecuencia de la compulsión mnémica, buscó repetir" (op. cit., p. 207). En el esquema freudiano, *sin seducción no hay agresión*: la agresión no es sino *agresión sexual*; el esfuerzo de la libido prematura por retornar al exterior. Así, la fuerza agresiva es el empuje de la libido en su pugna por retornar hacia el objeto; libido no simbolizada y expulsada hacia afuera 6.

Finalmente, y bajo estas premisas, podemos escribir con una fórmula la relación posible entre amor, odio y conocimiento: el odio es un amor que no se conoce. Tal vez podamos, desde aquí, en los límites de la sexualidad, formularnos la pregunta por la agresividad: ¿es la agresión una fuerza que busca desvincular o es la furia bajo la cual rechazamos un amor prematuro?

La escena de la agresión queda abierta.

**Fragmentos de un discurso sexual**

Estas notas no trataron sobre la etiología de la histeria. La lectura de Freud "al pie de la letra" nos permitió extraviarnos en el laberinto de significaciones textuales y retornar a la escritura desde un lugar distinto y con la ganancia de una pregunta renovada. En sus márgenes, el problema de la etiología del síntoma sufrió un desgarramiento que hizo posible la emergencia de la interrogante por la estructura de la escena sexual que funda la constitución del sujeto.

¿Por qué la seducción y su relación con lo inconsciente? A partir de la reconstrucción del texto freudiano, las infinitas variaciones de la escena de la seducción no sólo "prueban ser por su contenido unos irrecusables complementos para la ensambladura asociativa y lógica de la neurosis" (op. cit., p. 204), sino que también nos abren la posibilidad de apreciar una sexualidad insospechada. No la sexualidad biológica

de los "Tres ensayos de teoría sexual", no el guión ya desgastado del complejo de Edipo. La teoría de la seducción nos muestra una sexualidad que se instala como un accidente en el cuerpo, anticipada por definición; escena de la fascinación y de lo terrible, drama del deseo y la angustia. El *trabajo de la seducción* se deja hablar como la producción de un descentramiento: sexualidad de condensaciones y desplazamientos. Sexualidad viva.

Es cierto que padecimos en el trayecto los vicios de la lectura que transita en los márgenes: tal como la sexualidad, la lectura es una operación de bordes, costras y contornos.

Reescritura fragmentaria, enemiga de la síntesis y las lecturas "oficiales", pasión crítica. Lectura al pie de la letra.

**Notas**

1 Recordemos que en "Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa", artículo inmediatamente anterior al que nos ocupa, Freud utilizó por primera vez la palabra *psicoanálisis.*

2 Además de Ferenczi, Laplanche y Pontalis (1986) parecen ser los únicos autores postfreudianos que reconsideran la teoría de la seducción como un problema vigente para el psicoanálisis. Varias de las reflexiones del presente trabajo encuentran su influencia en estos dos últimos autores.

3 Conviene distinguir entre un "determinismo" unidimensional y un "sobredeterminismo" múltiple y heterogéneo.

4 Síntoma.

5 Cadena barrada.

6 En el destino de la agresión coinciden, por tanto, descarga y objeto.

**Referencias**

Freud, S. (1894). Las Neuropsicosis de Defensa. En *Obras Completas*, tomo III (1996). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1896a). Nuevas Puntualizaciones sobre las Neuropsicosis de Defensa. En *Obras Completas*, tomos III (1996). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1896b). La Etiología de la Histeria. En *Obras Completas*, tomo III (1996). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1905). Tres Ensayos de Teoría Sexual. En *Obras Completas*, tomo VII (1996). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915). La Represión. En *Obras Completas*, tomo XIV (1996). Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1960). Subversión del Sujeto y Dialéctica del Deseo en el Inconsciente

Freudiano. En *Escritos*, tomo II (1987). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1986). *Fantasía Originaria, Fantasía de los Orígenes, Orígenes de la Fantasía*. Buenos Aires: Gedisa.

# Arte y Psicoanálisis

# Presentación sección "Arte y Psicoanálisis"

***Consejo de Redacción de Acheronta***

En primer lugar presentamos dos trabajos que reflexionan sobre algunas de las modalidades que van tomando, desde hace un tiempo, algunas manifestaciones artísticas.

En **Arte extremo y clínica. Cruces y encuentros**, ***Guillermo Pietra*** considera el arte como una guía para indagar las particularidades del sujeto contemporáneo. Guillermo Pietra considera, con Marshall Mc Luhan, que los artistas "*conocen más del presente que los sabios y los tecnócratas porque viven en el presente absoluto*". Su abordaje ordena el problema según dos aristas: "*una arista puramente conceptual, donde el goce de la creación parece asemejarse al del chiste y que sustrae el cuerpo del autor: siete sillas y un televisor encendido, colocados por una asistente constituyen una obra. Y otra arista que parece poner en juego un puro cuerpo. Ese puro cuerpo puede estar del lado del artista, si su cuerpo está comprometido en la obra; en el lugar del objeto expuesto, si lo que se utiliza en la obra es el cuerpo de un tercero; o del lado del espectador, como cuerpo de la angustia. De la forma que sea, ese hecho artístico queda siempre un poco más allá del campo de las representaciones. Me refiero así al arte extremo*".
De modo correlativo, la primera arista nos llevaría a expresiones de arte mas asociadas a la histeria o la neurosis, como podría ser el caso de las reflexiones freudianas sobre la obra de Leonardo da Vinci, en tanto que la segunda arista parece acercarnos a formas más propias de las llamadas "patologías actuales": "*anorexia, bulimia, adicciones, cortes en el cuerpo, variadas formas de la autodestrucción, cuya organización del síntoma es una puesta en acto descarnada de su realidad inconciente, una puesta en acto desarticulada a un discurso*".
En varias de las formas de arte actual parece que "*asistimos inquietos a un reality show no televisivo donde el whisky de las películas, que nos decían que era té, tiene graduación alcohólica, y la sangre no es salsa de tomate. Asistimos inquietos a una función teatral en la que los artistas ya no representan sino que presentan, hacen presente un cadáver para mostrar la crueldad de la época*".

***Guillermo Pietra*** es Psicoanalista, Docente en Facultad de Psicología UBA, Miembro de Consejo de Redacción de Acheronta
E-mail: guillermopietra@acheronta.org
(Argentina)

En **Artistas anatomistas hoy sus antecedentes**, ***Carmen Rábanos Faci*** realiza un repaso amplio de la historia del arte relacionado con la anatomía humana. Al llegar a la segunda mitad del siglo XX aparecen una serie de manifestaciones artísticas que *Carmen Rábanos Faci* asocia más a comportamientos perversos. Por ejemplo, considera que "*el Body Art posee una base estructural sado-masoquista, agresivo y cruel, ritualista, marcadamente sexual; recurre a tendencias automutiladoras, baños de sangre, sacrificios de animales, en un entorno de expresión corporal paralela al teatro*", y critica la obra de Günter Von Hagens a la que considera "*necrofilia, pero vendida mediáticamente desde una coartada pseudo-científica y pseudo-pedagógica*". Para *Carmen Rábanos Faci*, estas obras exceden los límites éticos de "arte": "*sadismo, violencia, pedofilia, coprofilia, necrofilia, escoptofilia no pueden poseer nunca categoría artística, porque se trata de perversiones*". Para la autora "*tenemos pendiente un debate ético sobre el discurso estético, también en lo referente a las representaciones anatómicas*".

***Carmen Rábanos Faci*** ejerce como profesora titular de Historia del Arte en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. Es miembro de la Asociación Internacional de críticos de Arte y del comité de redacción de la Revista "*La Acacia*" (que opera por red). En 1995 fue Vicedecana de Nuevas Enseñanzas en la facultad de Filosofía y Letras. Hoy es coordinadora de las becas Erasmus con la Universidad de Burdeos (Francia).
Como investigadora, es autora de libros como: "Los tapices en Aragón" (1978), "Vanguardia frente a tradición en la arquitectura aragonesa. El Racionalismo" (1984), "Arquitectura popular aragonesa" - Vol XIII de la Enciclopedia Temática de Aragón, Ediciones Moncayo, Zaragoza, 1996; VVAA.: "Patrimonio artístico... La experiencia DOCOMOMO". Curso de la Universidad Internacional de Andalucía, sede Antonio Machado, Baeza 1998. Cuadernos de Andalucía, Junta de Andalucía, Sevilla 1999, 195 pp. VVAA.: "Colección Ibercaja" Ibercaja, Zaragoza, 2003, 584 pp. Cap.VII, Tapices, pp.389-499. C.R.F (directora de la catalogación): "Patrimonio artístico de la Universidad de Zaragoza", Universidad de Zaragoza y Cajalón, Zaragoza, 2005, 237 pp. a dos columnas. Como

manuales didácticos cabe añadir: "La crítica de las Artes". Librería General, Zaragoza 1999,178 pp."ESTÉTICA para historiadores del Arte", Prensas Universitarias. Zaragoza, 2005.
Miembro del C.E.H.A. y participa habitualmente en sus congresos
E-mail: crabanos@unizar.es
(España)

A continuación sigue un grupo de trabajos que abordan la pregunta por lo femenino a partir de expresiones de la literatura.

En **Es no-todo**, ***Marité Colovini*** toma apoyo en el último libro de Marguerite Duras, "C'est tout" ("Es todo"), "*cita del amor con la muerte,* [en la que] *Marguerite nos enseña sobre el lugar del amor en una mujer*", para retomar la pregunta sobre "*aquello que especifica a lo femenino*". Luego de algunas disgresiones sobre el debate entre feminismo y psicoanálisis y reseñar algunas de las concepciones de Freud y Lacan sobre el amor, *Marité Colovini* subraya que "*el único combate contra el falocentrismo lo constituye la lógica del no-todo. Esta es la única y verdadera lógica del Héteros, la que implica que no hay metalenguaje, que no hay relación sexual, no hay universal sin excepción que lo niegue, no todo en el Otro sexo goza del uno fálico*", no obstante lo cual, también nos permitiría situar el partenaire del hombre (debe obedecer a la lógica del Todo) y de la mujer (que obedece a la del No-todo): "*Se puede decir que del lado hombre, el deseo pasa por el goce y requiere el plus de gozar, mientras que del lado mujer, el deseo pasa por el amor*".
*Marité Colovini* cree que "*la mujer pasa anticipadamente por la experiencia de que el Otro no existe y que es la huella de esa experiencia la que intenta remediar con diversos recursos en los avatares de su existencia*". El recurso al falo es uno de ellos, pero también la obra y el amor son otros recursos para representar lo irrepresentable, y en ese sentido, "*escribir, amar; entonces, le permiten a Marguerite Duras, conciliar extremos, pactar con las zonas más opacas de su alma, allí donde no hay límites y donde nada puede localizarse. Escribir hace límite al amor y amar hace límites a lo que también la amenaza desde la escritura*". Triunfo del amor por sobre la muerte*, "quizás sin dejar de saber que TODO se ha terminado, puede cerrar su vida de escritora con la frase más simple jamás escrita, esa que emana de la falla en el Otro:* "*Te amo. ¡Adiós!*".

***Marité Colovini*** es Psicoanalista, AE y AME de la Escuela Sigmund Freud de Rosario; Doctora en Psicología y Profesora en la Facultad de Psicología y Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Rosario; Directora de GUIDEC (grupo universitario interdisciplinario de intervenciones en desastres, emergencias y crisis); Compiladora y coautora de *"Razones de psicoanalistas en prácticas institucionales y comunitarias"* (1994) y autora de capítulos de libros y artículos en revistas nacionales y extranjeras.
Email: colovini33@fibertel.com.ar
(Argentina)

En ***Ave Verum Corpus*****: Letra y cuerpo en la poesía femenina**, ***Carlos Seijas*** aprovecha la ocasión de la presentación de la Antología "*Rosa Palpitante*" (Sexualidad y erotismo en la escritura de poetas guatemaltecas nacidas en el siglo XX) para abordar algunos aspectos de "*la cuestión de la literatura femenina*" y algunas de las preguntas que surgen desde el psicoanálisis respecto de la femineidad: "*el psicoanálisis nace de un encuentro, del encuentro con lo femenino: el de un médico vienés con la histeria femenina. De ahí que el psicoanálisis se lo debe todo a la mujer. De este encuentro-desencuentro tanto el psicoanálisis como la mujer, encontraran su letra, su cuerpo, se inscribieron el uno al otro y, desde entonces ambos buscan la cura por la palabra: La palabra del cuerpo*". Desde el caso de Bertha Papenheim, Carlos Seijas enhebrará poemas y citas de una serie de poetas y escritoras que, por distintas vías, le permiten desenvolver la pregunta por la femineidad.

En **LA mujer no existe: Exploración al trabajo poético y visual de Patricia Muñoz Meza, "Atrapada"**, ***Carlos Seijas*** analiza y comenta la obra "Atrapada" desde referencias psicoanalíticas, en particular, las fórmulas de la sexuación del seminario 20 "Aún", de Lacan. Los versos de Muñoz Meza darían cuenta, de algún modo, que "*la feminidad es un disfraz que las mujeres utilizan para ajustarse a las construcciones sociales de lo que se entiende por "ser mujer"; no hay una feminidad absoluta detrás del velo, sólo una serie de códigos ontológicamente endebles que inducen normativamente al sujeto femenino a desplegar una práctica social de "ser" mujer a través de la inmutación y el remedo*".

***Carlos Seijas*** es Director del Centro de Orientación Universitaria de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Catedrático del Departamento de Psicología de la Universidad Rafael Landívar. Investigador Asociado de la Escuela Superior de Psicología de la Universidad Francisco Marroquín, del Centro de Investigación y Promoción Social Urbana (CIPSU), de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Santa María la Antigua y del Departamento de Psicoanálisis y Psicoterapia de la Universidad de Viena.
Email: cseijas@url.edu.gt
(Guatemala)

## Formaciones

Incluimos en esta sección una tesina de licenciatura.

En Arte y Psicoanálisis: el Arte como ejemplo de sinthome, Isadora Duncan y la Danza, tesina de licenciatura de ***Gabriela Santiago***, la danza es la elegida para "ejemplificar" algunos conceptos lacanianos considerados importantes por la autora. La investigación se divide en tres partes. La primera, incluye: a) el *arte*, con definiciones generales, momentos y ejemplos de artistas de ruptura; b) la definición de *danza*, sus estilos e historia. En la segunda parte, se establece el marco teórico psicoanalítico. Primero, se trabaja principalmente, algunas obras freudianas en relación al psicoanálisis aplicado al artista. Luego, se realiza el abordaje de conceptos lacanianos tales como: el *sinthome* y el *goce*, de acuerdo a los autores R. Mazzuca y N. Braunstein. En la tercer y última parte, se articula el concepto de *sinthome* y *goce* con respecto a la danza de la bailarina moderna *Isadora Duncan*.

***Gabriela Santiago*** es egresada de la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua, Mendoza, Argentina.
Email: gabisanti26@hotmail.com
(Argentina)

Finalmente, unas poesías de *Albert García y Hernández, Carlos Drummond de Andrade, Andrea Kochhann y Alessandro Faria de Oliveira*

# Arte extremo y clínica. Cruces y encuentros

**Guillermo Pietra**

Desde hace unos años me he puesto en la tarea de usar el arte como guía para indagar las particularidades del sujeto contemporáneo. Pues en el acto creador no solo se produce un objeto sino también un sujeto que resulta efecto de ese acto. Interrogar ambos sujetos, sus particularidades y relaciones es para mí un placentero desafío.

Marshall Mc Luhan, el visionario teórico de la comunicación de los años ’60, dice: "*para saber lo que realmente ocurre en el presente, hay que interrogar a los artistas, ellos conocen más del presente que los sabios y los tecnócratas porque viven en el presente absoluto*". Ese es el espíritu que animará los problemas que plantearé aquí.

Desde la aparición del dadaísmo, con su rebeldía, durante la primera guerra mundial, la pregunta del artista, parece centrarse en cuáles son los bordes del arte, sus límites. Si se trata de correr los límites del concepto arte, ¿a qué particularidad del sujeto corresponde cada uno de los corrimientos de esos límites?

Se abren así dos direcciones extremas para el arte. Por un lado, una arista puramente conceptual, donde el goce de la creación parece asemejarse al del chiste y que sustrae el cuerpo del autor: siete sillas y un televisor encendido, colocados por una asistente constituyen una obra. Y otra arista que parece poner en juego un puro cuerpo. Ese puro cuerpo puede estar del lado del artista, si su cuerpo está comprometido en la obra; en el lugar del objeto expuesto, si lo que se utiliza en la obra es el cuerpo de un tercero; o del lado del espectador, como cuerpo de la angustia. De la forma que sea, ese hecho artístico queda siempre un poco más allá del campo de las representaciones. Me refiero así al arte extremo.

Freud relaciona la obra de arte con la histeria en la medida en que ambas tienen una conexión directa con el deseo, y a la vez que lo muestran lo ocultan. Síntoma histérico y obra de arte son un fragmento de discurso a descifrar. Es una línea interesante, creo que no es la única, es la que tomaré como pista para acercarme a Leonardo.

Cuando digo que no es la única apunto a situar que, si bien el análisis inicia su camino por allí, por la histeria, por las formaciones del inconsciente, que conllevan a la interpretación y a la transferencia pensada y definida en la línea el sujeto supuesto al saber. Hay otra arista, la que tiene que ver con aquellos pacientes que no parecen organizar su padecimiento de ese modo y que no parecen participar de la misma forma en la transferencia. Pacientes que no pueden cumplir un encuadre, que no nos hablan, que no se quieren o no se pueden tratar.

Me refiero a lo que se llama las patologías actuales: anorexia, bulimia, adicciones, cortes en el cuerpo, variadas formas de la autodestrucción, cuya organización del síntoma es una puesta en acto descarnada de su realidad inconsciente, una puesta en acto desarticulada a un discurso.

Lo que vengo interrogando es qué relación tienen esas formas de presentación del padecimiento con el acto creador.

Hagamos previamente el recorrido que indicábamos en torno a Leonardo para desde allí partir hacia la pregunta por lo extremo.

La enciclopedia Los Hombres dice: "*Leonardo tiene una personalidad tan rica, que todo lo que uno busca en él, lo encuentra*".

Freud hizo eso, allí fue...

Presentaré brevemente una lectura del artículo *"Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci",* espero me permita transmitir una mirada sobre cuál es en mi opinión la materialidad psíquica con la que el arte está hecho.

Este artículo es uno de los escalones que debe transitar para construir su teoría pulsional. Piensen que estamos hablando de 1910; *"Pulsiones y destinos de pulsión "* es de 1915 y *"Más allá del principio del placer"* es de 1920. Es decir, que está poniendo a prueba sus ideas, marchando hacia la metapsicología de 1915 y al segundo dualismo pulsional de 1920.

Freud hace en el artículo sobre Leonardo un doble movimiento. En el primero explica, a partir de las particularidades de su vida infantil, cómo Da Vinci devino un sabio. Luego toma un detalle de su obra y una pintura en particular y nos muestra qué elementos del vivenciar infantil no recordados se ponen en juego en su producción artística.

Detengámonos, siguiendo a Freud, en algunos aspectos de la biografía de Leonardo. Nace en 1452, en la comuna de Vinci, cerca de la cultural ciudad de Florencia como hijo natural del Notario Ser Piero De Vinci y de una campesina, Catarina. Ese año el padre se casa, con una joven noble. Leonardo por cinco años vive con su madre, luego es llevado a vivir con su padre, la madrastra y la abuela paterna.

Dice Freud: "*debimos sustentar la opinión de que la contingencia de su nacimiento ilegítimo y la hiperternura de su madre ejercieron la más decisiva influencia sobre la formación de su carácter y su ulterior destino*". El niño sometido a una excesiva ternura materna, a la que se suma la ignorancia sobre su origen desarrolla, gracias a ese mecanismo que llamamos sublimación un apetito de saber, una pulsión epistemofílica exacerbada.

Dice Freud: "*Tras un quehacer infantil del apetito de saber al servicio de intereses sexuales, consiguió sublimar la mayor parte de su libido como esfuerzo de investigar*". El perverso polimorfo deviene un investigador "asexuado". Es decir, que, como todos sabemos, lo determinante para fijar el destino pulsional es seguir ciertas huellas dejadas y señaladas por el vivenciar infantil.

Decíamos que todo se encuentra en Leonardo y, con más razón, si el que busca es Freud. ¿En dónde encontrará Freud restos de elementos infantiles no recordados?, en la conocida "sonrisa leonardesca", y que inicia su reinado en la obra de Leonardo a partir del retrato a Monna Lisa del Giocondo, conocida como La Gioconda. Bella, seductora, enigmática, fría, sensual y hasta diabólica, son algunos de los calificativos que esa sonrisa ha recibido y sigue recibiendo. Freud destaca que posiblemente Monna Lisa tuviera esa sonrisa y que Leonardo debe haber encontrado en ella algo muy singular que lo llevó a reproducirla en todo cuadro posterior. Es decir que sitúa un rasgo de la producción artística y se avoca a rastrear en la historia infantil su origen.

Encuentra que Leonardo "*en su juventud, formó en terracota algunas cabezas de mujeres sonrientes y algunas cabezas de niños tan hermosas, como si las hubiera creado una mano maestra. Si las cabezas de niño eran multiplicaciones de su propia persona infantil, las mujeres sonrientes no son otra cosa que repeticiones de Caterina, su madre, y empezamos a vislumbrar la posibilidad de que su madre hubiera poseído esa misteriosa sonrisa que él había perdido y que tanto lo cautivó al reencontrarla en la dama florentina...*"

Es decir, que Freud aventura una construcción: "*la sonrisa de Monna Lisa evoca en Leonardo la sonrisa de su madre de la que fue separado antes de los cinco años*". Podríamos intentar la siguiente escritura: "*Una madre sonriente que deja huellas indelebles en una memoria que no recuerda pero sí actúa*".

Producido ese "encuentro-reencuentro", hay un rebrote de la capacidad productiva de Leonardo en el plano artístico y surge el rasgo que se fijará en su obra: " esa sonrisa".

Camino similar toma Freud para leer el cuadro Santa Ana, La Virgen y el Niño. Dice: "*En ese cuadro se ha plasmado la síntesis de su historia infantil*". Se trata de dos madres para un niño. Dos madres que tienen su cuerpo fusionado en uno. La madre, la de la sonrisa, la biológica, aparece separada en dos cuerpos, el de la madre adoptiva y el de la abuela que, a su vez, se fusionan en uno. En esta línea la obra es pensada por Freud casi como una formación del inconsciente en estado puro.

Pregunto, ¿qué estatuto darle al recuerdo de Leonardo de su madre, de su sonrisa, plasmada en esas obras?, ¿qué materialidad tenía?, ¿dónde estaba?

Son numerosos los desarrollos freudianos sobre la inscripción en el aparato psíquico de huellas que podrían ser propias del proceso primario y de la energía no ligada. Dichas huellas parecen constituirse como marcas mudas que guían con minuciosa precisión ciertos fenómenos característicos, por ejemplo, de las denominadas patologías actuales, de la repetición, ya sea como destino demoníaco o en transferencia, y también de la producción artística.

Signos preceptúales de la carta 52, representaciones-cosa de la Metapsicología, núcleo de nuestro ser que escapa al proceso secundario de la interpretación de los sueños, vivencias en el cuerpo propio, percepciones sensoriales, lo visto y lo oído del final de su obra, del esquema del moisés, entre otras, muestran distintas marcas que parecen difíciles de articular a un texto, que parecen ser huellas mudas de difícil metaforización. Vale aclarar que "muda", como dice Lacan hablando de Harpo Marx , no quiere decir que no tenga nada que ver con el lenguaje.

Se trataría de marcas que carecen de palabra que las nombre y, sin embargo, son portadoras de una eficacia extrema. Impresiones que guían la vida del sujeto en muchos casos hacia su propia destrucción y también, como en el caso de Leonardo, en su producción artística.

Utilicemos ahora esta primer respuesta a la pregunta de la que habíamos partido acerca de cuál es la materialidad psíquica con la que el arte está hecho para empezar a acercarnos al otro planteo, el de interrogar al sujeto contemporáneo.

Decíamos al principio que a raíz de la pregunta que los artistas parecen sostener sobre cuáles son los alcances del concepto arte se abren dos direcciones extremas para el arte; por un lado una arista puramente conceptual, donde el goce de la creación parece asemejarse al del chiste, disfrute del sentido, de la picardía, de la astucia y que sustrae el cuerpo del autor: por ejemplo siete sillas y un televisor encendido, colocados por un asistente y un cartel que diga "los 7 pecados capitales" constituyen una obra .

Pero decíamos que hay otra arista, que parece poner en juego un puro cuerpo. Desde aquí interrogaremos el lugar que tiene en esas formas del arte la representación que, en muchos casos, parece perderse, ¿por qué hacerlo?

Porque hay ciertos cambios que como psicólogo, como psicoanalista, hoy en día, me llaman la atención y que pienso que son coincidentes con ciertos movimientos que el arte va realizando y anticipando.

Una paciente, que asiste a un taller de fotografía en una institución de salud mental, decide que lo mejor para sacar una fotografía que muestre su sufrimiento es realizarse un corte en el brazo y sacarle una fotografía. Va se encierra en el baño y así lo hace. Intenta presentar en forma directa su sufrimiento. Pero no está sola. Por lo cual no podemos toma el aliviador atajo de echarle la culpa a su patología.

Hay un ejemplo tristemente célebre de la historia del arte de un extremo parecido. En los años ’60, tiempos de happenings y performances, hace su aparición el *Body Art*, forma del arte en la que el cuerpo humano, ya sea el del propio artista o el de otras personas, constituye la obra en sí misma o el medio de expresión y cuya cara más amigable es el *Body Paint*. Pintar el cuerpo o con el cuerpo, pero también hacerse cosas como cortes, cirugías, empiezan a mostrar una tendencia.

Rudolf Schwarzkogler, un artista que solía presentar videos y fotografías en los cuales era protagonista, realizando acciones sobre su cuerpo, murió a consecuencia de castrarse en una de sus performances. ¿Qué cae ahí, para ellos, sino la característica del arte, de ser una forma de representación y pasar a ser una forma salvaje de presentación?

Me parece que se puede ordenar esa aparición del cuerpo en el arte de dos formas. Una en la que el arte, pese a la desgarrada aparición del cuerpo en escena conserva la característica de ser un proceso metafórico y otro, donde la metáfora parece perderse.

En una primera línea, entre provocativa y estética, podemos situar a Avril X, la artista y modelo que se paseó desnuda por Buenos Aires, a Spencer Tunick, famoso por fotografiar multitudes desnudas en varios

lugares del mundo, Luizo Vega que también fotografía desnudos en lugares urbanos, iglesias, monumentos, etc.

También mostrando un proceso más intenso desde una perspectiva psicológica la trágica obra de la fallecida artista, escritora y fotógrafa, Gabriela Liffschitz. Autora de dos libros desgarradores, " *Recursos humanos*" y "*Efectos colaterales*", en los que mediante una estética inscribe nuevamente en lo femenino y lo sensual su cuerpo, devastado por una quimioterapia y una mastectomía, en un intento desgraciadamente ineficaz de la medicina por librarla de un cáncer.

En un intermedio ubicaría a la joven artista Nicola Constantini (ver reportaje) que expusiera un jabón hecho con la grasa que le fue extraída en una lipoaspiración.

En ese recorrido donde intentamos interrogar el lugar del cuerpo en el arte, alejándonos, en mi opinión, cada vez más de la poesía, nos encontramos también con el fotógrafo Witkin que produce belleza con cadáveres y malformados y nos vamos acercando más a la obra de algunos artistas actuales de Eso que se suele llamar arte extremo.

Señalo a Gunther von Hagens que viene exponiendo cadáveres embalsamados desde 1998 y ya, en un extremo absoluto, a Zhu Yu, artista chino que lleva varios años repitiendo un espectáculo de canibalismo en el que supuestamente come carne humana.

El mito dice que Leonardo robaba cadáveres para estudiar su anatomía. Lo hacía con el objeto de representar mejor el cuerpo humano. Pero, ¿no es enorme la diferencia con Hagens, con Zhu Yu, con Schwarzkogler? ¿De qué nos hablan estos artistas cuando hacen de ello y con ello arte?

Paul Virilio arquitecto, fotógrafo y teórico contemporáneo, hace la siguiente afirmación: "*Si el arte pretendidamente antiguo era demostrativo, el arte actual es mostrativo*". Esto nos hace pensar en un cambio en el arte de la capacidad o de la voluntad de ser una representación.

Asistimos inquietos a un reality show no televisivo donde el whisky de las películas, que nos decían que era té, tiene graduación alcohólica, y la sangre no es salsa de tomate. Asistimos inquietos a una función teatral en la que los artistas ya no representan sino que presentan, hacen presente un cadáver para mostrar la crueldad de la época.

Ya no se dice el hombre es el lobo del hombre sino que alguien se sienta en una mesa y se come al vecino.

Si el lenguaje instaura la posibilidad de un pacto entre los hombres que hace nacer la poesía ¿De qué nos hablan las formas extremas del arte?

Si el primer hombre que en vez de dispararle una flecha a su semejante lo insultó es el fundador de la civilización ¿Qué consecuencias va teniendo sobre el sujeto actual el reemplazo de la palabra por la imagen, el reemplazo de la palabra por la acción ?

Parece tratarse de algún cambio en las coordenadas de la legalidad. Legalidad que no tiene nada que ver con los discursos autoritarios, sino con la ley que la palabra instaura, con su función pacificadora, con su función de arrancarnos del caos primero en el que nacemos, apartándonos del dominio de estímulos e imágenes sin texto. Palabras que en estos tiempos eléctricos, de imágenes, están en falta para ordenar el mundo.

Virilio, un pensador marcado por la 2da guerra mundial, cuando interroga el arte extremo, tomando el modelo de la resistencia francesa, dice: "*La forma verdaderamente liberadora es la resistencia*" y parece proponer oponerse a esas formas del arte.

Comparto la idea de que se trata de resistir pero hay que aclarar algo. No se trata de resistir a los artistas sino a eso que los artistas con su obra, ya sea conceptualmente o en acto denuncian.

¿Cómo ? Creo que la única forma de resistir a nuestro alcance es dar lugar a la palabra.

**Bibliografía:**

Ariel, Alejandro . El Estilo y el Acto. Ediciones Manantial 1994, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund. Tres ensayos de teoría sexual (1905). Tomo VII. Amorrortu editores 1998, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund. El creador literario y el fantaseo (1907). Tomo IX. Amorrortu editores 1998, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci(1910). Amorrortu editores 1998, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund. Introducción del narcisismo (1914) .Tomo XIV. Amorrortu editores 1984, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund. Pulsiones y destinos de pulsión (1915) .Tomo XIV. Amorrortu editores 1984, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund. Lo inconsciente (1915) .Tomo XIV. Amorrortu editores 1984, Buenos Aires, Argentina.

Lacan, Jaques. El Seminarios VII (1959-1960). Ediciones Paidós 1991, Buenos Aires, Argentina.

McLuhan, Marshall, El medio es el masaje. Ediciones Paidós 1995, Barcelona, España.

Maseta Oscar,

Pietra Figueredo, Guillermo. Tras las huellas de las patologías actuales. Anuario de Investigaciones 2002 Facultad de Psicología. UBA. Buenos Aires, Argentina.

Pietra Figueredo, Guillermo. El valor del arte en el proceso psicoterapéutico. La plasticidad en los procesos terapéuticos. Número dedicado a la 6ta Jornada Anual. Fundación Prosam.2005

Virilio, Paul, El procedimiento silencio. Ediciones Paidós 2001, Barcelona, España.

# Artistas anatomistas hoy
# Sus antecedentes

**Carmen Rábanos Faci**

Artistas de todos los tiempos han cultivado las anatomías, pero los antiguos egipcios las sometían a la visión desde los cuatro puntos de vista y la civilización grecorromana a la tipificación derivada del culto a las deidades; sólo a partir del retrato en la Roma republicana aparece el naturalismo en los rostros, necesario para la representación de las "*imagines maiorum*". Estudios anatómicos cientifistas se desarrollarían en Europa en torno al Renacimiento, siempre con problemas de presión por parte de los poderes fácticos o de lo ya científicamente preestablecido

Los médicos anatomistas exigirían un estudio especializado en el que no voy a detenerme, pero tanto Paracelso como Vesalius transcienden los límites de lo específicamente médico debido a su artisticidad. Andreas Vesalius (1514-1564) fue atacado por la autoridad médica y al refugiarse en España fue acusado por la Inquisición, encarcelado y condenado a muerte. Carlos V conmutó su condena por una peregrinación a Jerusalén, a cuyo retorno naufragó y murió ahogado. Doctor en Cirugía por Basilea, aquí se había publicado "*De humani corporis fabrica*" (1534-1543), con el que se consolida la ciencia anatómica tras sus estudios de animales y disección de cadáveres. Su circulación de la sangre pudiera haber sido el aliciente para el film de Bob Fosse "*Que la fête commence*", premonitoria de la muerte del cineasta. Vesalius consiguió dilucidar también la estructura de los aparatos y sistemas del organismo, la anatomía del corazón y la forma de los huesos del esqueleto todo con gran minuciosidad dibujística.

## Artistas anatomistas

Los artistas cuando recurren a los estudios anatómicos lo hacen con una intencionalidad declaradamente artística.

Leonardo da Vinci (1452-1519) desde su creatividad multidisciplinar, realizó disecciones del cuerpo humano con finalidad artística, disecciones anatómicas casi clandestinas e investigaciones que, si no directamente, sí le ocasionaron problemas, pues fue acusado ante un tribunal inquisitorial por delito de sodomía y pudo salvarse gracias a su buena relación con los Médici, a partir de lo cual toda su actividad estuvo rodeada de secretismo, en el que también colaboraba su escritura contraria.

De 1489 hasta 1500 inició una serie de diseños anatómicos en los que trabajó casi cuarenta años. De los cerca de ochocientos dibujos se conservan seiscientos y, con la mala fortuna que persiguió siempre la obra del genio, no se editaron hasta 1780 por el bibliotecario real de la Biblioteca del Castillo de Windsor.

El gemano Alberto Durero, pese a sus estancias en la península italiana no pudo tener conocimiento de estos estudios, pero sí de lo que flotaba en el ambiente, porque su gusto estético en el terreno anatómico varió. Sin embargo su genialidad dibujística era innata tal como demuestran sus xilografías.

Leonardo, centrado en sus estudios ópticos, descubrió el seno maxilar. El ojo, instrumento de la vista, el sentido prioritario para la estética leonardesca, volcada apasionadamente en el Arte de la Pintura, cuyo exceso de valoración (aún por encima de la Arquitectura), solo se está cuestionando hoy debido a la proliferación de la Fotografía creativa. Sus cuadernos de anatomía (ej.: músculos, esqueletos, fetos humanos), demuestran un conocimiento anatómico que puso al servicio no solo de sus estudios estéticos, sino también escultóricos y pictóricos, como demuestra su boceto para la escultura ecuestre de Ludovico Sforza el Moro, destruida durante la invasión francesa de Milán, o en "*La dama del armiño*", de mano exquisita (la mayor dificultad para un pintor retratista). Leonardo, con su genialidad interdisciplinaria, abarcaba todo desde su curiosidad intelectual, porque como luego afirmaría también Miguel Angel "*no se puede amar lo que no se conoce*".

Miguel Angel, en su "David" (1504) también hace gala de su dominio anatómico, modelado en cera previamente, según Vasari - algo creíble ya que ese material dúctil fue utilizado para las mascarillas funerarias de las "imagines maiorum" de la antigua Roma y sería el material preferido por el contemporáneo italiano Medardo Rosso. En cualquier caso, diseños, dibujos a tiza y modelos de cera o

barro, serían las tareas preparatorias, que, sin un conocimiento diseccionado de la anatomía humana hubieran sido imprecisas para la labra de ese bloque de mármol de Carrara que yacía abandonado en la Piazza della Signoría de Florencia y en el que Miguel Angel imaginó se hallaba el alma de su "David", una figura aún adolescente de manos y cabeza de proporciones mayores a las correspondientes a la edad adulta.

Su "Moisés (1515-1516), para la tumba inacabada de su mecenas, el exigente y dominante Julio II, es ya un hombre maduro que emana el mismo terribilismo que su comitente; partícipe ya de la "Maniera", realza la pasión del rostro crispado por la indignación ante la idolatría de su pueblo y presto a incorporarse y a romper violentamente las tablas de la ley, deja emanar sus pulsiones internas con una mulcularidad exacerbada y convulsa, (según Freud).

En el siglo XIX, Rodin participa de inquietudes anatomistas similares a las de Miguel Angel, pero su manera sensualista de trabajar le llevaba a palpar con una mano a la modelo, mientras que con la otra transmitía al barro de modelar sus percepciones, sensaciones y captaciones volumétricas; le interesaba forzar en el espacio a sus modelos (acurrucarse o expandirse) y hacerles desenvolverse en movimiento por su estudio, así que las aparentes deformaciones anatómicas son fruto de esa investigación. Su segunda amante, Camile Claudel, más avanzada y vanguardista que el jefe de taller, distorsionaba aún más los modelos de modo simbólico ("*Amor fugit*"). Cuando huye el amor de Rodin, Camile es ingresada en un psiquiátrico durante treinta años, sin que su hermano, el neocatólico Paul, acuda en su auxilio. Demasiado genial para ser mujer y escultora (uno de los oficios más difíciles) en el siglo XIX, sexista por excelencia: sus estilizaciones y deformaciones anatómicas intencionadas marcan el devenir de las vanguardias actuales.

En el terreno pictórico otro seguidor de Miguel Angel durante el XIX fue Gericault; para "*La balsa de la Medusa*" (1819), que se convirtiera en el manifiesto de la pintura romántica, se inspiró en las anatomías miguelangelescas y para que las de su cuadro tuvieran mayor verosimilitud, visitó hospitales y estudió allí cadáveres humanos, a la par que entrevistó a los supervivientes de la fragata, naufragada debido a la impericia de su comandante. Con esta denuncia pública Gericault contribuyó a la zozobra del gobierno, gracias a este cuadro-manifiesto de gran crudeza representativa, a la que contribuye su dominio anatómico. Fue represaliado con su exilio a Gran Bretaña.

En el fructífero periodo entreguerras del siglo XX, Frida Kahlo (esposa del muralista Diego Ribera, ambos artistas comprometidos con la revolución mejicana) obsesionada por las secuelas que le produjo un accidente de autobús, pintó compulsivamente su propio cuerpo, malherido, encorsetado, sufriente de múltiples operaciones y dominado por una mente disociada entre su yo criollo y super-yo social popular; era éste último el que amaba Diego y Fridha se pintó en "*Las dos Fridas*" (1939) con esas dos personalidades y sendos corazones, dolida por la pérdida temporal, la ruptura con su siempre infiel y mujeriego marido. La pintura de Frida cultiva un ingenuismo con toques surrealistas, con lo que sus anatomías apareces siempre esquemáticas y simplificadas en sus cuadros necesariamente portátiles y de formato muy reducido.

En la segunda mitad del siglo, el arte corporal o "*Body Art*" supone actuaciones paralelas al teatro, "performances" en las que los modelos, a modo de actores, se mueven libremente como en un escenario. El iniciador de estas experiencias fue Ives Klein, perteneciente al nuevo realismo francés, quién había iniciado actividades en su estudio (1958 a 1960) en esta línea, que dio a conocer públicamente el 9 de marzo de 1960 en la "*Galerie Internationale d´Art Contemporaine*". Con una "performance" antropométrica y mientras una orquesta interpretaba su "sinfonía monócroma", tres modelos femeninas desnudas actuaban como "*mujeres pincel*" y tras dejarse embadurnar sus cuerpos apretaron éstos sobre los lienzos que estaban preparados en la sala.

Klein, quien a partir de 1954 utilizaba una pintura monócroma, derivada de la filosofía esotérica Rosacruz, llega a adoptar solamente el color azul, con el que realiza el "*Sudario*" (1961) y numerosas antropometrías (ej. "*Antropometría de la época azul*", 1969) gracias a sus mujeres-pincel que se movían al son de jazz, anticipándose al "Arte de Acción" (grupo Gutai de Japón) y al "Body Art", sin sus perversiones, al contrario, con una elegancia y sutileza que estamos ahora hoy reivindicando de nuevo.

De hecho, el "*Body Art*", posee una base estructural sado-masoquista, agresiva y cruel, ritualista, marcadamente sexual; recurre a tendencias automutiladoras, baños de sangre, sacrificios de animales, en un entorno de expresión corporal paralela al teatro. Parte de un grupo vienés asentado en Alemania, formado por Günter Brus, Otto Muhl, Hermann Nitsch y Rudolf Schwarzkogler. Como todo el grupo, Günter Brus, rompe con las normas sociales: en "*Acción*" (1964-1966) se autolesiona y clava objetos punzantes. Herman Nitsch, protagonista de "*Acción en Prinzendorf*" (1984) orquesta un baño de sangre ante un animal abierto en canal, como Nuria Espert en el film de Fernando Arrabal, donde accedió gustosa a bañarse literalmente en sangre de un animal muerto. "Performances" con esculturas vivientes siguen siendo frecuentes en Alemania y aquí en España: Barcelona cuenta con un foco callejero de "Body Art", más bien de anatomías estáticas. En la Ciudad Condal llegan a organizar concursos y premios.

De un gusto más que dudoso, además de desconocedora del "Body Art", es la obra del Doctor Günter Von Hagens, (acorde más bien con el "Brit Art", ahora por fin denostado por el coleccionista británico Charles Saatchi, impulsor de putrefacciones y coprofilias). Lo de Von Hagens es sin duda otra perversión: necrofilia, pero vendida mediáticamente desde una coartada pseudo-científica y pseudo-pedagógica. Macabro y "kistch", plastifica cadáveres humanos en las actitudes más inverosímiles y los ha ido exhibiendo en exposiciones de los años 1996 al 2001: mediante su método denominado "korperwelten", consistente en sustituir la humedad de los tejidos humanos por una silicona sin alterar la apariencia orgánica original. El proceso se inicia con hervidos especiales o congelaciones y termina con gasificaciones para que los tejidos ya plastificados recobren su color original; antes de plastificarse pueden moldearse al modo escultórico, con un resultado estético digno de los campos de exterminio nazis. Lo más sorprendente es que los dueños de los cadáveres han dado previamente su permiso…si al menos las composiciones fueran originales, pero como mucho imitan a Humberto Boccioni, su futurismo dinamizador de las formas, o Naum Gabó, constructivista ruso, en torno a la primera guerra mundial, o cae en una retórica decimonónica con su naturalismo decadente y morboso.

Nada soporta los límites éticos del ARTE, simplemente porque esto no es ARTE y denota un gusto infame: las perversiones carecen de categoría estética, son fruto de mentes enfermas. Solo pueden admitirse desde una perspectiva antipsiquiátrica, tal como reivindicaran en las setenta Deleuze y Guattari en su "El antiedipo", terapia ocupacional para sanar mentes enfermas. No necesitamos exhibiciones exhibicionistas de cadáveres al modo de parques temáticos necrosados. Si la sociedad, y consecuentemente el ¿Arte? actuales carecen de límites, tendremos que empezar a ponérselos: sadismo, violencia, pedofilia, coprofilia, necrofilia, escoptofilia no pueden poseer nunca categoría artística, porque se trata de perversiones. Si las vanguardias comenzaron subvirtiendo el orden establecido, es hora de que los vanguardistas lo restituyamos desde una relectura coherente: esta sería la tarea de la Crítica hoy.

El Arte de hoy es muy frecuentemente neo-duchampiano - hasta en este sentido Marcel Duchamp actuaba como un "voyeur" - con su escoptofilia de fotógrafo. Si revolucionó la escultura con sus objetos reencontrados ("*Rueda de bicicleta*", 1913), también la fotografía artística, atenta ésta a la observación del cuerpo femenino desnudo, como objeto de contemplación, desde la distancia, a través del objetivo fotográfico, en sus "*Etant donnés*" (1946-1966), o a través del gran vidrio que separa al espectador de "*La chocolatera*", la máquina onanista, sustitutiva de una inaccesible "novia", en este caso imposible de percibir visualmente. En sus "*Etant donnés*" la figura erótica femenina en actitud oferente se observa por el espectador a través de un orificio de un portalón, con lo que Duchamp hace cómplice al espectador de su perversión veedora.

Algo de sadismo, en su pasividad contemplativa, están desarrollando algunos fotógrafos actuales: las marcas del cuerpo, cicatrices, mutilaciones, protagonizan obras, con el antecedente de Richard Avedon en su retrato de "*Andy Warhol*" (1969), mostrando las cicatrices del icono del Pop Art americano tras la intervención quirúrgica a la que fue sometido después del atentado de Valerie Solanis.

Entre el sadismo, la escatología y un ascetismo místico posiblemente de origen psicótico, se desarrolla la obra de David Nebreda (n. 1952, licenciado en la Facultad de Bellas Artes de Madrid): en 1989 se autorretrata con el cuerpo lacerado como un Cristo yacente, pues casi toda su iconografía fotográfica enlaza con la Mística de los autores del Barroco español, o con la Masonería, como en "la medición del espejo"(1997): el triángulo sagrado enmarca una piedra sin tallar, en su mano lleva el compás del arquitecto y su cuerpo, siempre enjuto, en cuclillas, se autoobserva en un espejo, como en los rituales iniciáticos masónicos ¿es su peor enemigo, necesita Nebreda regenenarse y mejorar?.

"*Las manzanas de Correggio*" (1989.1990) alude al "*Noli me tangere*" de este autor junto a un espejo que refleja el rostro de mirada alucinada de Nebreda; en la base del triángulo, unas manzanas resecas, atravesadas por astillas de vidrio, con otros objetos que componen una naturaleza muerta de tradición barroca; su mirada no conecta con la realidad ni Cristo permite que María Magdalena toque su cuerpo ¿es su aislamiento a lo que alude Nebreda?, misterio, malditismo, santidad o más bien ¿misticismo psicótico?.

"*Autorretrato mordiendo una palabra*" (1997), recuerda los San Jerónimos penitentes del Barroco español (Ribera), con todo su ascetismo religioso y sus mecanismos cristianos de autocastigo, como un Cristo de anatomía enjuta, sucia y lacerada, embadurnado con su sangre o rodeado o embadurnado con sus excrementos, como en "*El espejo, los excrementos y las quemaduras*" (1989-1990), al igual que Piero Manzoni, con su latas de "*Mierda del artista*" (1961); todo lo cual, para la antipsiquiatría, constituirían mecanismo de curación. Aquí, su cuerpo asemeja el de un Cristo penitente, sin heridas de arma, pero lacerado por quemaduras y orlado por un halo de santidad y está situado junto a una bolsa de plástico con sus propio excremento encima (¿coprofilia esquizofrénica?, ¿misticismo psicótico?), todo con una declarada gravedad, como en los "*Ecce homo*": un artista mártir de la tradición romántica llevado al paroxismo del dolor (en palabras de Juan Antonio Ramirez) y, así, se identifica con el "*Cristo redentor*" en "*Contraluz en la ventana*" (1989-1990) en actitud física de prédica y recriminación: una imagen aureolada como en la iconografia religiosa convencional, con la que rompe gracias a su desaliño contemporáneo y su aspecto anatómico de bohemio marginal, un Cristo humano y viril de sufriente humanidad.

**Fotógrafos e imágenes anatómicas femeninas**

Hay fotógrafos, como Duchamp en su "*Etant donnés*" que tratan la imagen anatómica femenina como un objeto, mientras otros optan por la denuncia de la manipulación objetual de esa imagen, enlazando así con la ideología feminista: García Alix y Pietro Manzoni, pertenecían al primer grupo y Daniele Buetti (fotógrafo suizo) al segundo, Alberto García Alix fotografía mujeres tatuadas exhibiendo su piel como soporte del fruto de esas "*costumbres bárbaras*" a las que aludía despectivamente Adolf Loos en su texto "*Ornamento y delito*". García Alix, como muchos coetáneos nuestros, recrea, por el contrario, el "kitsch" de los tatuajes de los pueblos primitivos: en "*Jill la mujer de goma*" (1997) una gran serpiente chinesca decora su costado derecho; la contorsionista nos mira mórbidamente y nos incita pecaminosamente como si se tratara de la reencarnación del "Árbol de la Ciencia del bien y del mal" bíblico: una Lilith complaciente.

"*Isa es así*" (1999) parece abiertamente una prostituta en ejercicio exhibiendo sus encantos ¿embellecidos? por esos tatuajes hinduistas - de dudoso gusto, pero que a García Alix complacen tanto - y además se recrea en la contemplación del personaje porque ella es así: y bueno, al menos es fiel a sí misma: disfruta exhibiéndose y vendiéndose decorada de esa guisa.

"*Piero Manzoni firmando en una escultura viviente*" (1961) se comporta como Rafael en "*La Fornarina*": hace suya a la modelo, como a una res, marcándola. Manzoni, la firma y nos mira con gesto de complicidad y con ojos pícaros, en actitud algo morbosa. El artista se convierte en un medium y los personajes firmados se transforman en entes superiores transcendidos por los beneficios de Arte.

Por el contrario Daniele Buetti en su serie "*Looking for love*" (1995-1996), a la que pertenece "*Bulgari*", denuncia la manipulación de las firmas comerciales, desenmascarando el supuesto "glamour" de unas modelos compradas por las "marcas" (Bulgari en este caso), para lo que les imprime señales a fuego como al ganado o a los esclavos de la América racista; lo que constituye un ataque a los tópicos de belleza y a las imágenes estereotipadas, que actúan como un producto comercial comprado por los fabricantes como si se tratara de un objeto de consumo más. Ellas se dejan comprar (a la vez que intervenir dolorosamente por el artista): **son un producto del mercado del "glamour" anatómico**.

**Feminosofía**

Contra la manipulación histórica de la imagen corporal femenina, reaccionarán las feministas y el posfeminismo actual, que en cuestiones de "Estética de la contemplación" se define con el término Feminosofía.

Desde inicios de los años setenta hasta hoy un nuevo arte realizado por mujeres reflexiona sobre cuestiones "de género", iniciando un debate que continúa hasta hoy.

A inicios de los setenta la crisis en los "roles de género" se manifiesta más profundamente en mujeres artistas que se sentían discriminadas, de modo que comenzaron a organizar sus propios espectáculos y a dirigir sus galerías.

En Nueva York el año 1969 surge "WOMEN ARTIST REVOLUTION" (WAR), aparte de ART WORKERS COALITION (AWC), y, en 1970, THE WOMEN´S ART COMITTE (WAC).

Críticas, como Lucy Lippard y artistas, como Faith Ringgold, luchan contra la discriminación.

Linda Nochlind en "*Art News*" se plantea ¿por qué no ha habido grandes mujeres artistas? y responde: no han existido estructuras institucionales y educativas que auspiciaran el talento femenino, con lo que resulta admirable que algunas ejerzan artísticamente.

Lucy Lippard afirma que las sensibilidades del hombre y la mujer son diferentes y se interroga sobre ¿qué imagen constituye el arte femenino?, la respuesta sería: un vago "telurismo", imágenes orgánicas, líneas curvas, "densidad unificadora", textura global, sinuosamente táctil, repetitiva, con preponderancia de formas circulares…bolsa lineal o forma parabólica, capas o estratos, flacidez o flexibilidad de manejo, afición por los rosas y pasteles y los colores difuminados. Estas afirmaciones refleja la obra de Judy Chicago, la idea de "foco centralizado", según la organización formal del cuerpo femenino, en torno a un orificio central que actúa como metáfora, la aplica a sus cuadros sobre mujeres reinas, como "Cristina de Suecia" (1972).

Lawrence Alloway escribe que el Arte de las mujeres es de formas suaves, recurriendo a los fetiches y refugios simulados, pero más por causas generacionales que de género.

La realidad es que las mujeres artistas no pueden vivir de sus propios recursos: Linda Benglis se siente discriminada en un sistema artístico dirigido por hombres, de modo que se enfrenta a ello recurriendo a provocaciones como en su "*Invitación a una exposición en La Paula*" (1974), actuando como una "pin up" que responde a una respuesta "voyeurista", o bien se anuncia en "Art Forum", parodiando el poder y el erotismo masculino, así como las relaciones de género, mediante ese pene de plástico, con el que se "transexualiza".

La sangre fertilizadora reaparece con frecuencia en la plástica feminista, aquí en Aragón tenemos el caso de Sonia Abraín (su exposición en torno al tema de "*La cura*"). La británica Mary Nelly, en "*Post-partum Document*", reproduce sus huellas corporales, como símbolos de los roles de madre, en torno a una subjetividad femenina de base freudiana o lacaniana.

El "performance" también lo cultivan mujeres ahondando sobre el cuerpo y el género femenino, así como sobre "roles" de género.

Carole Schneemann, emplea el cuerpo como símbolo y como recurso, a partir del 63. En su "*Rollo interior*" (1975) lee sobre una mesa como de cocina, mientras adopta poses y se balancea con el libro "*Cezanne une gran pintore*" (1974), desnuda, después de arrojar la sábana que la cubría. Terminó leyendo unos textos que llevaba en la vagina. Todo gira en torno al conocimiento interior a través del cuerpo femenino como concepto, cuyos antecedentes estarían en los rituales de fertilidad que ya cristalizaron en las "Venus" neolíticas. Este mismo tipo de "pensamiento circular", reaparece en otro "*Rollo interior*", en el que Carole se exhibió desnuda en pie y fue extrayendo de su cuerpo el texto, manchado de flujo vaginal, en el que recriminaba a la crítica Annette Michelson no haber visto sus films.

Gina Pane ("*Psique*", 1974) en Paris, se sirve de su cuerpo como soporte artístico al modo del "*Body Art*", y, como los partícipes de esta tendencia, se corta y tortura, se autolesiona, para mostrar la debilidad del cuerpo femenino, su indefensión y su servidumbre, limitaciones, deterioro y precariedad. El cuerpo como reflejo de mitos sociales en una sociedad que no acepta el lenguaje corporal sin reaccionar, porque precisa un automatismo necesario para el funcionamiento de su sistema: toda una síntesis para terminar, aunque desde el punto de vista ético no esté y personalmente de acuerdo con estos procedimientos tan sádicos.

Tenemos pendiente un debate ético sobre el discurso estético, también en lo referente a las representaciones anatómicas. En realidad lo que toda la sociedad tiene pendiente, es un debate ético que aborde una por una todas las materias, tanto científicas como literarias, y todos los campos de la vida, ante una evidente crisis de valores, que son necesarios de restituir

**Notas**

Este texto reproduce la Conferencia pronunciada en la Real Academia de Medicina de Zaragoza el 2 de Diciembre del 2004

# Es no-todo

**Marité Colovini**

*La muerte es una vida vivida. La vida es una muerte que viene.*
J. L. Borges

*Te amaré hasta mi muerte.*
*Voy a tratar de no morir demasiado pronto.*
*Esto es todo, todo lo que tengo que hacer.*
Marguerite Duras

Como un combate entre Eros y Tánatos, el libro (¿póstumo?, ¿último?, verdadero rito de tinta negra (1)) "*C'est Tout"* de Marguerite Duras, conjuga, a modo testamentario, esta lucha anunciada por Freud en los últimos párrafos del Malestar en la cultura.

Ya desde su título anuncia una conclusión, "*esto es todo*". La muerte es también una cesación, un corte, un final.

Pero en lo que se escribe en la dedicatoria, también está dicho que no-todo termina cuando se acepta la fatalidad del destino del ser-para-la muerte; sino que esa pequeña libertad de encontrarse con la posibilidad de la muerte es lo que abre a todas las posibilidades.

> "*Para Yann.*
> *Nunca se sabe, con antelación,*
> *lo que se escribe.*
> *No tardes mucho en pensar en mí.*
> *Para Yann mi amante de la noche*.
>
> Firmado: Marguerite,
> la amante de este amante adorado,
> 20 de noviembre de 1994, París, calle Saint-Benoît."

Dedicatoria escrita al comenzar a escribirlo, y no como generalmente se hace, cuando el libro ya está terminado. Porque Marguerite sabía que al terminarlo era a Yann a quién le quedaba hacer de esos manuscritos un libro. Sabía que desde esa dedicatoria se abría entre ellos la hiancia del que muere y del que sobrevive. Y digo Marguerite, la que firma, la amante del amante adorado; y no Duras, la escritora. Porque es Marguerite la que ama, la que muere, la que escribe sin saber con antelación lo que escribe. Y es Duras, la autora, la que sobrevive en su escritura. (2)

Cita del amor con la muerte, Marguerite nos enseña sobre el lugar del amor en una mujer.

No ha sido por casualidad que su escritura ha sido llevada a ofrecer aquello que especifica a lo femenino como lógica estructural (3), en contra de los intentos feministas de encontrar el significante de La mujer.

## Una disgresión sobre el debate feminismo-psicoanálisis

Desde muy temprano, la teoría psicoanalítica sobre la femineidad ha sido blanco de críticas que fueron tomando la forma del debate ideológico-político actual sobre el tema.

Primeramente fueron los analistas posfreudianos quienes intentaron discutir las tesis freudianas.

Jones insistió en la división natural entre hombres y mujeres, intentando discutir la tesis freudiana de que la libido es masculina, patologizando así, la inscripción fálica de las mujeres como retracción narcisista a causa de los desengaños del amor. Y Karen Horney, aliada de Jones en la controversia, remarca la articulación entre subjetividad y cultura, señalando el temor masculino hacia las mujeres y cuestionando la

huída de la femineidad como manifestación del complejo de castración; teorizaciones que aún hoy motivan estudios feministas.

Melanie Klein aportó datos contrarios a la afirmación freudiana sobre la no representación de lo femenino en el inconsciente, a través de la comprobación clínica del precoz conocimiento de la vagina, lo que a su parecer refuerza las tendencias introyectivas de las mujeres, lo que deviene en un superyó mucho más severo que en el caso de los hombres.

Verdadera confusión entre la anatomía y la representación inconsciente, pero al fin, observaciones clínicas que debieron esperar muchos años para que la teoría psicoanalítica las esclareciera.

Al aceptar el falocentrismo del ordenamiento simbólico, otras fueron las producciones teóricas: Michelle Montrelay, situó a lo femenino por fuera de lo simbólico, considerando que el camino para la inclusión de las mujeres pasaba por su incorporación al orden fálico, mientras Luce Irigaray desarrolla una fuerte crítica a Freud y Lacan, denunciando lo que ella llama reduccionismo e intentando abrir otra modalidad de pensamiento. Irigaray, aceptando la diferencia y la especificidad de la femineidad, se pregunta por otra lógica que no sea la fálica para que lo femenino sea visible, reconocido.....

Vemos aquí una proximidad interesante con los desarrollos lacanianos de la sexuación, pero que se pierden confusamente cuando se ideologizan, ya que estas importantes contribuciones, al quererse "transdisciplinarias", se extravían en el rechazo al campo del goce.

Leemos en Irene Meler:

> "*La cuestión de la igualdad y la diferencia puede ser abordada desde una perspectiva filosófica, pero considero que se trata de un tema eminentemente político. Para expresarlo con sencillez, el pensamiento feminista se ha debatido entre el reclamo de igualdad de derechos para las mujeres y la búsqueda de reconocimiento para su diferencia respecto del sujeto masculino modélico. El riesgo del reclamo por la igualdad es la mimesis fálica, el travestismo. La reivindicación de la diferencia puede caer en reciclar el "eterno femenino", desconociendo que aquello que son hoy día las mujeres, se ha construido en el seno del dominio masculino*". (4)

En la actualidad, y bajo el nombre de "construccionismo", estudios feministas, gays, queer y lesbianos encuentran en Foucault el nombre propio con el que establecer una "critica" al psicoanálisis. Estas producciones combaten contra lo que llaman "escencialismo" representado por aquellas teorías que presentan una naturaleza humana inmutable y sin historia y de las que, según sus lecturas, formaría parte el psicoanálisis asegurando en primer lugar la naturaleza heterosexual del ser hablante.

El construccionismo intenta construir experiencias subjetivas nuevas y distintas, "invenciones de sí mismo", que trasformen el sistema relacional y estratégico emplazado en el Poder. La expresión "El Poder", es el nombre filosófico con el que se designa desde esta vertiente foucaultiana, a las instancias productoras de la subjetividad. Para acentuar la posición foucaultiana, diremos que estas políticas mostrarán en sus actuaciones que no hay esencias humanas, que todas son el resultado de las construcciones históricas y estrategias del poder.

Encontramos aquí una gran aporía: si el sujeto no puede estar desde antes ya que el poder lo produce - ¿cómo puede encontrar en sí mismo un punto de resistencia al poder? ¿Es que entonces hay en el sujeto algo que el poder no ha producido?

Este dilema es claramente circular: o bien hay algo en el sujeto que se presenta a una invención de sí que resiste, o bien el poder presenta un flanco débil, para pasar de la sujeción a la subjetivación.

Podrá no ser el psicoanálisis el que resuelva el problema de la circularidad propia al discurso capitalista, pero sí es cierto que a través de las enseñanzas recogidas en el dispositivo del pase sobre el fin del análisis, podemos situar que sólo resta esperar lo que viene de lo real y no del sentido.

## La orientación por lo real

Retomando la afirmación hecha más arriba acerca de que podemos leer en la escritura de Marguerite Duras la especificidad del amor en una mujer, vemos que es precisamente por este sesgo, por aquello que le llega de lo real, que ella se guía.

> "*Eso hace salvaje a la escritura. Se acerca a un salvajismo anterior a la vida. .....uno se encarniza. No se puede escribir sin la fuerza del cuerpo...*" (5).

Qué es el amor para una mujer?

Para esclarecerlo, podemos comenzar por situar los planteos freudianos acerca de la naturaleza narcisista del amor, y el modo en que sitúa en las mujeres la preferencia por el tipo de amor narcisista: "*las mujeres quieren fundamentalmente ser amadas*". Ahora bien, esta referencia nos acerca a pensar en que el amor en las mujeres está muy en relación con lo que constituye el cuerpo propio, su imagen especular. Si ellas fundamentalmente quieren ser amadas, es porque algo las amenaza en cuanto al sostén de su ser, sostén que sólo hacen depender de la imagen, de la imagen del cuerpo, ya que carecen de representación de su femineidad

Lacan comienza a analizar el amor también por su costado narcisista, pero, al introducir en sus consideraciones la grilla de los tres registros, avanza con una definición del amor que es "*dar lo que no se tiene*", modelo del amor en su dimensión simbólica y del que dice que las mujeres, en tanto no tienen, son aquellas más dispuestas. Si aún no hemos salido de la lógica fálica, estamos introduciendo una diferencia entre el ser y el tener el falo, lo que lo lleva a Lacan a repartir el universo de los hablantes entre los que: "*pueden serlo sin tenerlo*" (mujeres) y aquellos que "*pueden tenerlo sin serlo*" (hombres).

Es en Encore, Seminario XX, que Lacan puede plantear otra teoría del amor, solidaria de una nueva definición del Otro. El Otro es medio de goce, y lo es en dos partes: por un lado, al nivel de la articulación significante, el goce del bla.bla; por otra parte es también un medio de goce al nivel del cuerpo: del cuerpo propio como Otro, o del cuerpo del Otro. Este goce del cuerpo encalla sobre el objeto a.

Ahora bien, el Otro es un medio de goce sintomático, así es que la abertura al Otro sólo se puede realizar por medio del amor. Esta nueva definición del amor comporta que el amor no es sólo búsqueda del significante, también es búsqueda de goce. El amor es tejido de goce y su matema es el del significante del A barrado.

Es importante remarcar que ese mismo matema es el que Lacan utiliza para escribir el goce femenino, explicándolo a partir de la carta de amor. El amor demanda que el Otro hable, que él diga su falta. Pero la demanda de amor no es sólo demanda de significante. Es también una demanda que quiere obtener un plus de gozar del significante del Otro. El amor es una búsqueda de sustancia, una búsqueda de ser.

> "*Quería decirte lo que pienso: es que siempre sería necesario guardar como propia posesión, aquí está, encuentro la palabra, un lugar, una especie de lugar personal, eso es, para estar sólo en él y para amar. Para amar no se sabe el qué, ni a quién, ni cómo, ni cuánto tiempo. Para amar, de repente me doy cuenta de que me vienen todas las palabras....para guardar dentro de nosotros el lugar de la espera de un amor, de un amor sin quizás todavía nadie, pero de esto y solamente de esto, del amor*." (6)

## Sexuación y lógica del No-Todo

Sólo la vía de la lógica nos permite, con Lacan, avanzar sobre aquello que hace la especificidad de la posición femenina y masculina. Y es ésta la vía que no leen aún quienes resisten al psicoanálisis con el auxilio de la política. Porque sólo puede tratarse de un rechazo y no de desconocimiento. ¿Será quizás la pasión de la ignorancia? Es decir, un rechazo que toma la forma de una pasión del ser.

La vía que Lacan inicia en *L'Etourdit* con su llamado cuadro de la sexuación, que demuestra, por la lógica, que no hay relación sexual.

Intentar a toda costa encontrar el significante de La mujer, tendencia de los estudios feministas, o intentar resolver la impotencia actual de la política, son dos maneras actuales del rechazo del imposible. Y sabemos que el axioma: "no hay relación sexual" es un modo de escribir lo imposible.

La lógica de la sexuación rompe el sentido del género hombre-mujer, heterosexual-homosexual. Desde esta perspectiva el llamado "falocentrismo" no es una voluntad de poder impuesta en un sistema estratégico, sino uno de los destinos posibles del símbolo falo, en razón de la función que cumple en la sexuación. O sea: el falocentrismo no es más que el modo neurótico que imagina el goce del falo como el único posible.

Entonces, el único combate contra el falocentrismo lo constituye la lógica del no-todo. Esta es la única y verdadera lógica del Héteros, la que implica que no hay metalenguaje, que no hay relación sexual, no hay universal sin excepción que lo niegue, no todo en el Otro sexo goza del uno fálico.

En la lógica de la sexuación podemos situar que el partenaire del hombre debe obedecer a la lógica del Todo, mientras que el partenaire de la mujer obedece a la del No-todo. Por esto, el hombre tiene relación como partenaire sólo con el objeto a, mientras que el partenaire de la mujer se desdobla entre el falo (y todos los objetos que toman valor fálico) y el significante de la falta en el Otro. La exigencia de que el partenaire sea no-todo, hace del significante del A barrado el partenaire de una mujer. Ese modo de gozar exige que el Otro ame y hable. Y el plus de gozar así obtenido es ilimitado e infinito al nivel de la palabra y deslocalizado a nivel del cuerpo.

Se puede decir que del lado hombre, el deseo pasa por el goce y requiere el plus de gozar, mientras que del lado mujer, el deseo pasa por el amor. Esta repartición esclarece las dos formas del amor que Lacan sitúa en "La significación del falo": la forma fetichista del amor para el hombre y la erotomaníaca para la mujer. Para el lado masculino, el objeto es inerte, la palabra queda fuera del juego. Del lado femenino es necesario que el Otro diga su amor, que él hable y así diga su falta.

## El amor y la obra

Si para Marguerite Duras la escritura era una salvación: "*Si no hubiera escrito me habría convertido en una incurable del alcohol*"(7), el amor también se le presenta como otra vía para salvarse. ¿Salvarse de qué? podemos preguntarnos.....de la confrontación al abismo, del vacío absoluto, de la certeza de que Dios no existe, de la muerte del sujeto.

Creo que la mujer pasa anticipadamente por la experiencia de que el Otro no existe y que es la huella de esa experiencia la que intenta remediar con diversos recursos en los avatares de su existencia. El recurso al falo es uno de ellos, y a veces se demuestra exitoso, al precio de la renuncia de una parte, lo que la hace mujer. Otros recursos para representar lo irrepresentable son la obra y el amor. Modos de la simbolización de la falta.

Escribir, amar; entonces, le permiten a Marguerite Duras, conciliar extremos, pactar con las zonas más opacas de su alma, allí donde no hay límites y donde nada puede localizarse. Escribir hace límite al amor y amar hace límites a lo que también la amenaza desde la escritura.

> "*Ven a amarme*
> *Ven.*
> *Ven a este papel blanco.*
> *Conmigo*." (8)

Si he dicho que *C'est Tout* es un paradigma del combate entre Eros y Tánatos, es porque en su lectura asistimos a las vacilaciones de ese mismo combate en Duras. Y eso es lo que hace apasionante y conmovedor su lectura. Me pregunto: en éste texto ¿tampoco Marguerite sabe lo que ha escrito, como en El arrebato de Lol V. Stein? (9)

## La muerte no es Todo

Quizás pueda leerse también este libro como un acercamiento a lo que es el ser-para -la -muerte, ese ser que según Heiddegger constituye el Dasein.

Quizás pueda su lectura iluminarnos acerca de ese instante en que sólo queda la existencia, y se experimenta la soledad más radical, la de la extinción del deseo.

> "*El significante ser–para–la–muerte es la carta de visita por la cual un significante representa un sujeto para otro significante –ustedes están empezando a saber eso de memoria, espero–. Esta carta de visita no llega nunca a buen puerto, por la razón de que, por llevar la dirección de la muerte, es preciso que esta carta sea desgarrada*." (10)

Marguerite Duras, nos dice el 15 de octubre de 1994:

> "*Estoy en libertad conmigo misma en*
> *una libertad que coincide conmigo*." (11)

Asunción del ser-para-la muerte?

Pero el 3 de enero escribe:

> "*Yann. Todavía estoy allá. Tengo que marcharme.*
> *Ya no sé dónde ponerme.*
> *Te escribo como si te llamara.*
> *Quizás puedas verme.*
> *Sé que esto no servirá para nada.*" (12)

Y el 6, también de enero:

> "*Yann.*
> *Espero verte al final del mediodía.*
> *Con todas mis ansias.*
> *Con todas mis ansias*." (13)

El 28 de junio:

> "*la palabra amor existe*" (14)

Y el 3 de julio, a las tres de la tarde:

> "*Que me ames, es lo más importante.*
> *Lo demás me da igual. No me importa nada*." (15)

Triunfo del amor por sobre la muerte.....sostén de los últimos días. Marguerite nos enseña que el duro deseo de desear ha triunfado.

Porque si bien el 28 de febrero anota:

> "*Se ha terminado.*
> *Todo se ha terminado. Es el horror*". (16)

El jueves 29 de febrero, y quizás sin dejar de saber que TODO se ha terminado, puede cerrar su vida de escritora con la frase más simple jamás escrita, esa que emana de la falla en el Otro:

"*Te amo.*
*¡Adiós!*" (17)

Marguerite Donnadie, nacida en Gia-Dinh, Cochinchina (actual Vietnam del sur), muere el 3 de marzo de 1996 en su apartamento parisino. Sus restos descansan en el cementerio de Montparnasse. Y los libros de Marguerite Duras, mantienen viva su inclinación por la rebelión.

Pero *C'est Tout*, nos muestra que a pesar de su infatigable acoso a esa vida que se escapa, ella puede hacer lugar, a través del amor -sublimación, a lo irreductible de la falta.

Dos vías del amor, entonces: como recurso de desmentida de la castración, como rebeldía contra fatal destino; y como modo de acceso al deseo, única abertura a eso Otro radical que constituye lo femenino.

> "*Cuando se ha oído al cuerpo, diré al deseo, en definitiva, lo que es imperioso en sí mismo, cuando se ha oído hasta qué punto el cuerpo puede gritar o silenciar todo a su alrededor, llevar la vida entera, las noches, los días, cualquier actividad, si no se ha conocido la pasión que toma esta forma, la pasión física, no se conoce nada*." (18)

El amor de Marguerite por Yann no es precisamente un amor platónico, ni idealizado. Es encuentro amoroso en toda su plenitud corporal y contingencia y por eso, puede hacer que el goce condescienda en deseo. Es en el No-todo que Marguerite ama a Yann, y es sólo desde allí que puede afrontarse esa nada que llega, ese vacío.....con la carta-letra de amuro.

**Notas**

1. Marguerite Duras. *Escribir*. pág. 17. ed. Tosquets. 1994. Barcelona España.

2. "Ella suprime mi apellido paterno. Mantiene el nombre de pila. .....Dice: con este nombre, puede Ud. vivir tranquilo, todo el mundo lo recordará, imposible olvidarlo.". Yann Andréa . Ese amor. ed. Tusquets. 2000. Barcelona. España.

3."El 23 de junio de 2001 tuvo lugar en París una Journée du Ravissement (Jornada del arrebato), que reunió a enseñantes y participantes de todas las Secciones Clínicas de Francia, junto con sus Antenas y Colegios Clínicos. El título provenía de la novela de Marguerite Duras, El arrebato de Lol V. Stein, la cual, como señaló Eric Laurent en sus comentarios, había causado un gran impacto en su día, pues había abierto un frente inédito en el feminismo francés. Un primer feminismo, clásico, el representado por ejemplo por Simone de Beauvoir, se fundamentaba en la exigencia de que a las mujeres no les faltara nada de todo aquello de que los hombres disponen. Marguerite Duras irrumpió, en particular con esta novela, hablando directamente a las mujeres desde la diferencia". Antoni Vinces. Del arrebato en una jornada .www.virtualia.com/

4. Meler, Irene El debate sobre la sexualidad femenina. www.psicomundo.com/foros/genero/querella.htm

5. M. Duras. Escribir... Ed. Tusquets.1994. Barcelona. España.

6. M. Duras. Emily L. (1987)

7. M. Duras. Escribir. pág. Ed. Tusquets. 1994. Barcelona España.

8. M. Duras. C'est tout. E Ollero & Ramos. 1998. Madrid. España.

9."...Y hasta lo que Lacan dijo al respecto nunca lo comprendí por completo. Lacan me dejó estupefacta. Y su frase: "No debe de saber que ha escrito lo que ha escrito. Porque se perdería. Y significaría la catástrofe.". M. Duras. Escribir. pág. 22. Ed. Tusquets. 1994. Barcelona. España.

10. J. Lacan. Sem. XVII. El reverso del psicoanálisis. Paidós. Buenos Aires.

11. M. Duras. C'est tout. E Ollero & Ramos. 1998. Madrid. España.

12. ibidem.

13. ibidem.

14. ibidem.

15. ibidem

16. M. Duras. C'est tout. E Ollero & Ramos. 1998. Madrid. España.

17. ibidem.

18. M.Duras. El verano 80. (1977)

# *Ave Verum Corpus* 1
# Letra y cuerpo en la poesía femenina

(Presentación de la Antología: Rosa Palpitante.
Sexualidad y erotismo en la escritura de poetas guatemaltecas nacidas en el siglo XX)

**Carlos Seijas**

"*et Verbum caro factum est*
*et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius gloriam*
*quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis*" 2
Ioannes 1:14
Biblia Sacra Vulgata

El cuerpo, el mayor ausente, se le mide, se le pesa, se le corta y cose, nos habla de todos, de todos los tiempos, tal como decía Freud: *La filogenia recapitula la ontogenia*. Nuestro cuerpo, el de cada uno, es el resultado de la lucha, de la búsqueda de llegar a ser-humano, ser-humano perfectible. El cuerpo es el gran ausente del lenguaje, pues han sido pocos los momentos que se le ha significado, o nombrado, es hasta el siglo XX con un encuentro-desencuentro, que el cuerpo comienza a ser hablado, escrito, atravesado por un discurso, el de una mujer… aquella mujer a la que el psicoanálisis debe su ec-sistencia. El Psicoanálisis nace de un encuentro, del encuentro con lo femenino: El de un médico vienés con la histeria femenina. De ahí que el psicoanálisis se lo debe todo a la mujer. De este encuentro-desencuentro tanto el psicoanálisis como la mujer, encontraran su letra, su cuerpo, se inscribieron el uno al otro y, desde entonces ambos buscan la cura por la palabra: La palabra del cuerpo.

En este breve ensayo, abordaré la cuestión de la literatura femenina, una literatura inscripta en la poesía, poiesis femenina, hermosa conjunción, pues ¿no bastará una sola para hablar de acto creativo? Pues si la poiesis es la creación misma, el acto de crear y la mujer es creación hecha carne, una debe contener a la otra, la cuestión es cuál. La cuestión, es agradecer a Juan Fernando Cifuentes la invitación a presentar la antología que junto con Aida Toledo busca, más que rescatar, darle el lugar que amerita un espacio como lo es el de la mujer que tiene voz, que construye en su letra su cuerpo hecho letra en sus versos. Agradezco pues, este espacio para hablar de una antología necesaria, que nos habla de la sexualidad y erotismo en la escritura de poetas guatemaltecas nacidas en el siglo XX, a la cual la han nombrado con una línea del sugestivo poema de Alaide Foppa "*El Sexo*":

Oculta rosa palpitante
en el oscuro surco
pozo de estremecida alegría
que incida en un instante
en el turbio curso de mi vida
secreto siempre inviolado
fecunda herida.

Hablemos pues, de esa *Rosa Palpitante*, que es la rosa mística de cinco pétalos, metáfora de lo absoluto, del Dios hecho todo: La Mujer.
Antes de continuar, deseo reconocer a quien me antecedió en este espacio en la presentación del primer volumen de esta saga erótica, a mi *partenaire* en la letra, Karina Ortiz, quien con su texto, "*El Diálogo de los Cuerpos: La sexualidad en la literatura guatemalteca* (narrativa escrita por varones)", abordó el monotonismo de la sexualidad y erotismo masculino, a ella quien con su letra nos regaló un interesante, y hermoso texto y nos compartió un análisis profundo de ese *Panem nostrum cotidiánum:* para el hombre el erotismo ser reduce a sexo. Ella quien enfrentó a cuatro hombres... bueno, más bien, tres intelectuales y un, en boca de Mario Roberto Morales, *"Joven y lustrado"*, quien portavoz del discurso machista arremetió contra un texto al que sólo quien tenga entendimiento, puede enriquecerse de una letra cargada de poiesis, la de una mujer que escribe, que escribe sobre nosotros, los burdos hombres: Gracias amiga por tu entrega.

Comienzo con Lacan:

*"Yo sostengo y sostendré, sin ambigüedad —y creo estar en la línea de Freud haciéndolo— que las creaciones poéticas engendran más de lo que reflejan de las creaciones psicológicas."*

Y sigo:

*Todo fenómeno analítico, todo fenómeno que participa del campo analítico, del descubrimiento analítico, de aquello con que tenemos que vérnosla en el síntoma y en la neurosis, está estructurado como un lenguaje.*

¿Qué encriptan estas dos citas? Para descubrirlo permítanme contarles una historia bastante conocida en el psicoanálisis, la de dos hombres y una mujer. Joseph Breuer - iniciador junto con Freud de la que luego éste fundara como terapia psicoanalítica - y Anna O. formaron una pareja muy particular. Breuer tiene el privilegio y la disposición de escuchar la palabra sufriente de Anna y ella tiene el acierto de bautizar a esa naciente terapia como "Talking cure"- curar con palabras o "Chimney sweeping"- limpieza de chimenea.

Bertha Pappenheim - disfrazada en uno de los historiales de los *Estudios sobre la histeria* como Anna O. - nació en Viena en 1859, en el seno de una vieja y respetable familia judía ortodoxa. Desde pequeña y hasta los dieciséis años, concurrió a una escuela de monjas. Era común para las niñas de familias pudientes ese tipo de educación y, como no había escuelas para las mujeres judías, la única alternativa era una católica. Allí Bertha aprendió italiano y francés y perfeccionó su inglés, la lengua que más tarde utilizaría para comunicarse con Breuer. Es que nadie tenía que entenderla, sólo él.

Acerca de su juventud casi nada se sabe. Pero sí de la de Anna O., a través del historial. Aquí, un varón escribe sobre una mujer. El encuentro termina en desencuentro y la ilusión en desengaño. Pero cuando Anna O. volvió a ser Bertha Pappenheim y hasta el fin de sus días, desarrolló y concretó aquellas inquietudes e ideales que, aunque en Anna ya se perfilaban, al estar cautivos habían provocado la enfermedad. Liberar de la opresión a la mujer y al judío de la marginación, fueron su norte. Para ello se valió del feminismo como ideología política, de la asistencia social como profesión y de la escritura en tanto recurso de expresión de sus ideas. Transformando sus síntomas en palabras, Bertha empezó a escribir. Pero es menester hacer una alusión, en este punto, a que Bertha además de escribir, también teje y borda, con esa particular textura que tienen el tejido y la escritura de mujer. Era famosa su afición por los encajes. Dedicaba todo el tiempo que podía a bordarlos. Es habitual, como dice Tamara Kamenszain, comparar al texto escrito *con un tejido, a la construcción de un relato con una costura, al modo de adjetivar un poema con la acción de bordar.*
Bertha también comparaba sus encajes con la vida misma:

*"Estas maravillosas variedades de formas, cuyo único elemento es un cordón de hilo recto y fino. Si yo no fuera una enemiga de las comparaciones poéticas y si todas mis metáforas no fueran defectuosas, estaría tentada a decir que, de un material tan fino y genuino, nuestra vida podría también producir un entretejido entrelazando trazos justos y rectos, ya sea simples o complicados. Yo anhelo llevar ese tipo de vida y odio los dedos vulgares que destruyen los modelos hermosamente estructurados y quiebran y alteran sus hilos*"

El Psicoanálisis abre sus ojos, despierta, al escuchar la palabra sufriente de una mujer. Joseph Breuer, es requerido para atender a esta joven de 21 años, que, entre otros síntomas, tiene una grave perturbación funcional del lenguaje. Al principio, le faltaban algunas palabras. Luego, su lenguaje perdió toda gramática, toda sintaxis, la conjugación íntegra del verbo; por último, lo construía todo mal. En un desarrollo ulterior, le faltaron casi por completo las palabras, a las que rebuscaba trabajosamente entre las cinco lenguas que dominaba. En consecuencia, apenas si se le entendía. En sus intentos de escribir, al principio, porque luego una contractura se lo impidió por completo, lo hacía en ese mismo particular dialecto. Breuer fue llamado a la consulta cuando Anna entró en un absoluto mutismo. Al recuperar el habla, primero lo hizo en inglés. Fue en este idioma que bautizó a la terapia usada por Breuer como "Talking cure" o "Chimney sweeping". Luego, se entremezclaron el francés y el italiano en esa personal Babel. Al cabo de un tiempo de tratamiento, Anna volvió a hablar y a escribir con toda la riqueza de la que era capaz. Recuperó sus dotes de traductora y poeta y, años después, se transformó en una activa feminista. Resulta paradojal el hecho de que Anna, con su síntoma, hablara. Sólo hacía falta quien pudiera escucharla, descifrando el mensaje que transmitía a través de los trastornos de su lenguaje. Breuer no entendió demasiado y hasta se asustó de los intensos sentimientos que Anna desplegó sobre él 3. Pero si su labor resultó terapéutica fue porque, atentamente, escuchó y valoró a su paciente, a la que describía como una "*muchacha de*

*desbordante vitalidad espiritual*", poseedora de "*ricas dotes poéticas y de una frondosa fantasía*". Los síntomas de Anna aparecieron cuando empezó a hacerse cargo del cuidado de su padre enfermo, debiendo abandonar, por lo tanto, todo lo que significaban para ella sus propios intereses. Ser enfermera de su padre representaba, como diría Virginia Woolf, perder su "cuarto propio". Por eso quedó afectada precisamente la función que más valoraba de sí, el lenguaje. Con su mutismo expresaba lo mismo que Charlotte Bronté a través de uno de sus personajes de Cumbres Borrascosas "*No puedo vivir sin mi vida. No puedo vivir sin mi alma*".

Si he tomado a la encantadora y singular personalidad de Bertha Papenheim es porque representa a muchas mujeres de su época, las calificadas de histéricas. Pero en ella también se pueden encarnar mujeres de nuestros propios tiempos, ya que ciertas problemáticas son comunes y recurrentes.

Bárbara Deming observa que uno de los temas constantes de las novelistas y poetas mujeres es el del yo, "*un yo que se ha perdido o que está en peligro de perderse*". Nombra, en este contexto, a Emily Dickinson, de la que cita este poema:

"*Nuestro yo detrás de nosotros mismos*
*Nos espantaría más*
*que un asesino oculto*
*en nuestra casa*".

El propio yo es demasiado valioso como para dejarlo expuesto si hay temor a algún ataque. Las mujeres, tienen muchos recursos para esconderlo. Los más desesperados son la histeria y la locura. Pero hay formas sutiles y efectivas de dejar en libertad al propio yo. Una de ellas es la poesía. Alejandra Pizarnik 4 escribe:

"*Nadie me conoce yo hablo la noche*
*nadie me conoce yo hablo mi cuerpo*
*nadie me conoce yo hablo la lluvia*
*nadie me conoce yo hablo los muertos*"

La sombra y el espejo, símbolos recurrentes en los textos de escritores y poetas, significan, entre otras cosas, la posibilidad que tiene el yo de encontrarse o de perderse de sí. La mujer, que tan habitualmente ocupa un lugar de espejo para el otro, por esta razón corre el riesgo de perder su propia imagen 5. Tal vez sea por eso que se contempla tanto en el espejo, para buscarse.

Otros temas intrincados con el del espejo son el silencio y la palabra, que tan bien se expresaban en el mutismo y el habla de Anna, la paciente de Breuer. Dice Rosario Corazón:

*Son las tres de la madrugada*
*quiero dormir y descansar*
*mas no puedo*
*Mi lecho, mi ser mi cuerpo*
*reclaman tu presencia.*
*Quedo a la espera*
*de alguien que no llega*
*deshojando mi lujuria*
*envuelta en la sabana fría de la soledad.*
*Mi cuerpo sediento cual desierto*
*espera inflexible, la primavera*
*el invierno.*

Si la paciente de Breuer enmudecía, si las histéricas de Freud se ahogan, tienen tos o no pueden cantar, si la poeta transgrede el silencio, es porque todas estas mujeres denuncian que han estado forzadas a sobrevivir en civilizaciones patriarcales, misóginas, en las que muy tardíamente pudieron adueñarse de la palabra. Una de esas mujeres fue Sor Juana Inés de la Cruz, acusada por el obispo de Puebla de actos de profanación, por dedicarse a actividades que no le correspondían: escribir versos. Su famosa respuesta a Sor Filotea puede considerarse el primer tratado feminista escrito por una mujer latinoamericana. Según

Josefina Ludmer 6, el texto de Sor Juana es un producto de las tretas del débil, un relato de las prácticas de resistencia frente al poder.

La histérica de Freud, a su modo, también se opone a la colonización de su yo, pero utilizando su cuerpo como vehículo a través del cual simboliza los conflictos. Con su frigidez se resiste a ser usada como objeto sexual, con su parálisis dice que prefiere no transitar un camino que no sea el de su propia vida.

La feminista francesa Hélène Cixous recomienda que las mujeres escriban sobre su cuerpo, ya que al hacerlo podrán liberar su inconsciente, silenciado durante tanto tiempo. Yo agregaría que si la mujer se apropiara de su cuerpo, por ejemplo, escribiendo sobre él, dejaría de padecer por las ancestrales conversiones histéricas y por las modernas anorexias y bulimias. Pero ¿escriben las poetas sobre sus propios cuerpos o sobre el de las otras mujeres? ¿Es este un tema recurrente en la poesía femenina?

Tiernamente, en su poema "*Mis Senos*", Alaíde Foppa habla de su cuerpo:

*Son dos plácidas colinas*
*que apenas mece mi aliento*
*son dos frutos delicados*
*de pálidas venaduras*
*fueron dos copas llenas*
*próvidas y nutricias*
*en la plena estación*
*y siguen alimentando*
*dos flores en botón.*

Hasta Melanie Klein, ningún psicoanalista había advertido que el cuerpo y la sexualidad femeninos tenían su propia especificidad, y que la mujer, desde muy pequeña, posee clara conciencia de su interior creativo. Según la mirada de Freud, la niña sufría por su complejo de castración, envidiando, hasta la llegada de un hijo, al pene. Fue una poeta, Tamara Kamenszain 7, quien me hizo advertir que Melanie Klein también "*escribió el pecho materno, lo dejó perderse en la imagen literaria para así recuperarlo como objeto teórico*".

Ana María Rodas también se apropia del cuerpo de mujer cuando dice:

*Tengo una piel que emite señales de luciérnaga*
*en tiempos de apareo*
*un cerebro que imagina abrazos*
*una cama dispuesta*
*un automóvil que ronronea de gusto al conducirlo*
*En una calle equis de esta ciudad amada*
*un hombre desconocido podría tranquilizar mis pechos.*

Me parece necesario hablar de otra mujer, que tuvo una relación con el psicoanálisis, Lou (Louise) Andreas Salomé (1861-1937) que, siendo ya madura, se interesó por acceder al mundo de la recién nacida ciencia psicoanalítica. No siempre es reconocida como teniendo una voz propia. Tal vez por eso, es difícil que en nuestros tiempos se la deje hablar. Quiero decir, no se leen sus textos, no se la cita. Es frecuente que se la mencione como una mujer muy bella, que tuvo relaciones amorosas con varones brillantes. Nietzsche (1844-1900), Paul Ree (1849-1901) y Rilke (1875-1926) y, desde un lugar diferente, con Sigmund Freud. Cuando él la conoció - ella era apenas cinco años menor que Freud - él no sólo quedó deslumbrado sino que la amó con ternura.8 Es que Lou y Sigmund se parecían. Y en esto hago mías las palabras de Roudinesco: ambos tenían "el mismo orgullo, la misma belleza, la misma desmesura, la misma energía, el mismo coraje, la misma manera de amar y poseer febrilmente los objetos de elección". Aunque se diferenciaban en que él había optado por la abstinencia sexual y ella por satisfacer sus deseos, los unía una similar misma pasión por el conocer. Lou Andreas Salomé siempre eligió varones como sus pares. No se ponía "por debajo de". Llevaba a la práctica, aunque sin confesarlo, la ideología feminista. Quedarán para otra oportunidad psicoanalistas de la talla de Julia Kristeva 9 y Maud Mannoni10.

Las histéricas fueron para Freud el pan de cada día mientras que las que Lacan consideraba paranoicas fueron su puerta de entrada al mundo del psicoanálisis. Como estoy de buen humor, he preferido no elegir a los misóginos. Más aún, ni siquiera deseo darles el espacio de nombrarlos. Menciono solamente a dos varones que fueron parejas de Lou. Nietszche, que le puso música a un poema de ella bautizado "*Himno a la vida*" y Rainer María Rilke, quien le dedicó su Libro de las horas. "*Depositado en las manos de Lou - dice Rilke - sabiendo que el libro queda en buenas manos*." Él, vulnerable y masculino, fue su primer amante en tanto el único matrimonio de ella, en 1887 con Friederich Andrea, no se había consumado.

A estas alturas podemos decir ¿Qué es la femineidad? Las respuestas girarán siempre en torno a una imagen referida a la mirada de los hombres, la feminidad como mascarada, como deber ser, como fetiche del hombre. Como deseo del otro, nunca como un yo soy. La mujer por otra parte se hace mujer a través de un hombre y de un hijo. ¿Y ella? Y el género masculino en este "nuevo contexto" ¿qué hace con la aún vigente educación cada vez mas sutilmente machista, qué de la identidad masculina?, ¿qué diablos de la femineidad? Dejaré a una mujer, una mujer que escribe, que nos responda, Virginia Woolf en su *A Room of One's Own:*

*¿Tienes idea de cuántos libros se escriben acerca de las mujeres en un año? ¿Tienes idea de cuántos están escritos por hombres? ¿Te has dado cuenta de que eres, tal vez, el animal más discutido en el universo?... ¿Cómo he de encontrar los granos de verdad ocultos en esta masa de papel? me pregunté, y desesperada comencé a recorrer con mi vista la larga lista de títulos... era un extrañísimo fenómeno; y aparentemente - aquí consulté la letra M - la dedicada al género masculino. Las mujeres no escriben libros acerca de los hombres - un hecho que no pude dejar de agradecer con alivio, pues si primero hubiera debido leer todo lo que aquellos hombres habían escrito sobre las mujeres, luego todo aquello que las mujeres habían escrito acerca de los hombres, el aloe que florece una vez en cien años habría florecido dos veces antes de poder apoyar mi pluma sobre el papel."*

La pregunta de qué es una mujer, nunca puede tener una respuesta única: la mujer no es una realidad fija, sino que su cuerpo es para ella un lugar abierto a diversas posibilidades, en voz de Simone de Beauvoir: el cuerpo es una situación.

Un último tema antes de terminar: ¿El erotismo tiene un objeto? Si partimos de que Bataille plantea como el sentido último del erotismo a la fusión, la continuidad y la supresión de límites, ¿cómo concebir un objeto del erotismo? Puesto que un objeto está limitado, ¿cómo se le concilia? Quizá es aquí donde el deseo hace su aparición. En el acto erótico, -sexual, religioso, sagrado, secreto- el humano se enfrenta al deseo, hay una interrelación, hay una contigüidad entre el deseo y el erotismo. Porque como en el deseo, el acto erótico siempre está vestido por la compulsión a repetir, por la búsqueda de un plus, de un siempre más; es que tanto en el deseo como en el erotismo, la inconmensurabilidad aparece junto con la muerte, que se halla como una flecha que lo atraviesa todo. Bataille afirma que las mujeres son el objeto privilegiado del deseo. Para Bataille las mujeres no son necesariamente más deseables que los hombres, pero son el objeto privilegiado del deseo porque históricamente han sido quienes provocan el deseo del hombre; las mujeres se han ofrecido, en una actitud pasiva, al deseo agresivo de los hombres. El ofrecerse como objeto implica también que ella podrá elegir si accede o no al deseo y en qué condiciones. Las mujeres cuidan su belleza, se arreglan, se adornan y al hacerlo se asumen y ofrecen como objeto al deseo de los hombres, para luego negarse un poco. En el juego de la seducción las mujeres juegan a que huyen, la mujer hace como que escapa, avivando el deseo [11].

Así pues la mujer nos remite a ese *dictum* Freudiano de que el hombre debe enfrentarse a sus tres mujeres: la que lo trae, la que lo recibe y la que lo destruye (su madre, la madre de sus hijos y nuestra Tierra madre que lo retoma). Así pues la mujer, esa que no existe, se convierte en el Dasding, en la cosa, el agujero. Este agujero original, al que Freud se acercó antes que Lacan al hablar de Urverdrängung (represión originaria), que está en el fin del psicoanálisis y en el comienzo de la escritura. Meta de la palabra, manantial del escrito. El punto de encuentro entre el psicoanalista y el escritor no puede entonces definirse como el condominio de un saber inconsciente que el primero habría adquirido a la larga, al término de un paciente trabajo como psicoanalizante, mientras que el segundo dispondría de él por el artificio prestidigitatorio de una sublimación que le habría ahorrado la represión. Este punto de encuentro es más bien el de la hiancia del inconsciente, de lo imposible-de-decir y lo imposible-de-escribir, pues Lacan definía lo imposible como lo que no cesa de no escribirse, la falta, la falta-en-ser, la mujer, la mujer vuelta toda, La Diosa hecha carne: el cuerpo de una mujer convertida en letra: la poiesis.

Podría citar ahora, una infinidad de textos a manera de metáfora de todo lo anteriormente expuesto, pero eso se lo dejo a las mujeres que han escrito su cuerpo en cada uno de los poemas recopilados en esta *Rosa Palpitante*, puesta en papel y tinta, aunque mejores y más excitantes sinécdoques serán la voz de las *Rosas Palpitantes* escritas en carne y sangre.

**Notas**

1 *Te saludo verdadero cuerpo*. La oración completa es la siguiente: Ave Verum Corpus natum/de Maria Virgine./Vere passum immolatum/in cruce pro homine:/cuius latum perforatum/ aqua fluxit et sanguine./ Esto nobis praegustatum / in mortis examine; y su traducción: Salve verdadero Cuerpo nacido de María virgen, verdaderamente atormentado e inmolado en la cruz por el hombre. De su costado traspasado vertió agua y sangre.Haz que te gustemos en el trance de la muerte.

2 Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad; y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre.

3 Monzón, Isabel: Psicoanálisis y mujer. Buscando la palabra perdida. Revista Feminaria. Abril de 1990.

4 Pizarnik, Alejandra. La condesa Sangrienta. Editorial. Aquarius.Buenos Aires. 1971.

5 Agosín, Marjorie. *Las hacedoras: Mujer imagen y escritura*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio. 1993.

6 Ludmer, Josefina. Tretas del débil. Puerto Rico, El Huracán, 1984.

7 Kamenszain, Tamara: El texto silencioso. Universidad Nacional Autónoma de México. 1983.

8 Élisabeth Roudinesco: Diccionario de psicoanálisis.

9 Su biografía sobre Hannah Arendt no tiene desperdicio mientras que Lo femenino y lo sagrado, una correspondencia con su amiga Catherine Clément, es también de una lectura insoslayable.

10 Virginia Woolf y la Femineidad. *Ellas no saben lo que dicen.* En ese libro sobre dos textos de la talentosa escritora inglesa: Un cuarto propio y Tres guineas, Mannoni dice que Woolf con su escritura interpela a Freud.

11 Seijas, Carlos. Deseo, Muerte y Erotismo: Un acercamiento psicoanalítico al acto creativo. Ensayo Inédito.

# LA mujer no existe

(Exploración al trabajo poético y visual de Patricia Muñoz Meza, "Atrapada")

## Carlos Seijas

Me han dado la venia de compartir con ustedes unas breves palabras sobre la poiésis hecha escópia, a través del video de su trabajo literario: "Atrapada". La letra encarnada en grafía de ésta obra nos lleva por escritos como: *Estoy condenada, La letra H, En el negro centro, Dime, Atrapada, Leo a Sabines, Vidas, Penetré las profundidades, Soy quien cree, Vi tras el cristal, Busco en la agonía, Dime en qué, Ah! Miserable cuerpo, Silencio, En la Mano y Salamandra*. La Producción y Dirección estuvo a cargo de Javier Corleto y sirvieron de escenario la Plaza de la Constitución, El Cerrito del Carmen, el Palacio Nacional, El Portal del Comercio, el Paraninfo, El Edificio de Correos y la Avenida del Ferrocarril.

Me tomaré la libertad para no extenderme en demasía en agrupar el trabajo de Patricia Muñoz Meza alrededor del dictum lacaniano: "LA Mujer no existe", que inscribe la terrible incógnita femenina ante su propia feminidad, encriptada en el ¿qué es ser mujer?, que conduce a la exploración de la cultura, que finalmente termina contestando a esa demanda. Una mujer es lo que en esa cultura el Otro determine. Ergo, una mujer es en una línea: un objeto de otro: el hombre. Su cuerpo es el medio por el cual el lenguaje que la cultura impide a la mujer, hace que hable y grite, que quiere liberarse del ser únicamente objeto-de-placer. Un hombre también puede estar circunscrito a objeto de placer, y es más, en nuestra época en la que el Otro que no existe rige, cada vez más. ¿Cómo puede, entonces, no existir esa mujer que está en todas partes, que desea, que siente que se implica toda ella en su cuerpo, su mente, su ser-mujer-y-no-hombre?

Atrapada, ¿cuándo se atrapa a una mujer? ¿Cómo se le atrapa? ¿En dónde?: "***Atrapada en el casco urbano/de una maliciosa ciudad. /Soy un murmullo, un suspiro, / el grito atrapado, callado/ que nadie alcanza a escuchar/."*** La mujer no tiene voz, debe prestarla, pues el Otro no la escucha, sólo le ordena. El matrimonio es la estructura legal que permite *normar a las mujeres*, pues las mujeres per se, son una amenaza ante la masculinidad, pues si ellas-todas, se dan cuenta que no necesitan ni del hombre ni del Otro para dar respuesta a su ser mujer, devendría el Armagedón, de nuestra cultura fálica, basada en el control de la madre, literalmente matrimonio, contrario al patrimonio, que regula los bienes del hombre-padre, léase casas, carros, sueldos, puntos, hijos y por supuesto mujeres. ***"Estoy condenada a vivir/en una prisión de carne, con barrotes de hueso/y grilletes de sangre/ y al final de esta capilla ardiente/vendrá la muerte/"***.

Entremos rápidamente a las fórmulas de la sexuación, expuestas por Lacan en el seminario 20 el *Aún*, con el fin de dilucidar este nudo-mujer-hombre-masculino-femenino, la lógica de la sexuación divide el campo de los seres hablantes en dos. La variable x, rige indistintamente para cualquier ser hablante y no representa un ser específicamente sexuado, tan sólo un ser que habla. En ambos lados hay una falla de los simbólico, por cuanto la lógica del lenguaje es inadecuada para aquello a lo que se refiere, pero en cada lado la falla es diferente. La falla remite al grado en el cual el goce, es alojado para cada sexo dentro de cualquier sistema simbólico. En la parte superior del esquema hay cuatro proposiciones, dos existenciales y dos universales. La existencial masculina puede leerse como "existe un x que dice *no* a la función fálica"; la universal masculina como "todo x está sujeto a la función fálica", es decir "todos iguales". Del lado femenino también hay dos proposiciones contrastantes: la existencial femenina "no existe ningún x que diga *no* a la función fálica"; y la universal femenina "no todo x está sujeto a la función fálica". La función fálica es la castración operada por lo simbólico, como producto de esta operación, el falo viene a significar el goce prohibido –la mayor parte de la satisfacción de la pulsión que está prohibida para todos los sujetos–.

Este sacrificio es exigido a los hombres y a las mujeres por igual por su entrada en lo simbólico, pues no podría accederse a la condición de sujetos si no hubiese límite al goce. Todos los seres hablantes se insertan inconscientemente en esa estructura de la manera que quieran de acuerdo con sus identificaciones, independientemente de su sexo biológico.
Del lado masculino hay un intento de identificarse con el falo, esto es, de imaginarse a sí mismo como el amo que emite las prohibiciones. Pero esto no es más que una impostura pues todos los hombres caen bajo la función fálica, es decir, deben someterse a la castración simbólica.
Del lado femenino la mujer está "no toda" identificada con la función fálica; ella le dice *si y no*, si o no. La

fórmula femenina demuestra la indecidibilidad y la imposibilidad de totalizar a la mujer; esto no significa que no esté "para nada" en lo simbólico, si no que no hay una afirmación universal posible del lado de la mujer, el campo femenino existe, pero no como un conjunto definido como el del hombre y esta es la razón por la que Lacan sostiene que la mujer no existe. LA se tacha, indicando que ella no cae dentro de un conjunto.

Con ello queda establecido que la feminidad es un disfraz que las mujeres utilizan para ajustarse a las construcciones sociales de lo que se entiende por "ser mujer"; no hay una feminidad absoluta detrás del velo, sólo una serie de códigos ontológicamente endebles que inducen normativamente al sujeto femenino a desplegar una práctica social de "ser" mujer a través de la inmutación y el remedo. ***"Soy quien cree/ tocar las estrellas,/ más con ellas/ las que me tocan/ en noches así/ soy quien sueña/ con flotar en el viento/ anhelando l fuerza/ de la gravedad./ soy quien se quiebra/ cual rama,/ cuando el dolor le atormenta/ y le hace padecer./ soy esa, / que cuando la noche llega,/ le teme a la oscuridad./ soy bien, / soy mal,/ soy agónica esperanza/que baja como avalancha/ por la escarpada colina,/ que me separa de / ti./ "*** ¿Existe alguna diferencia entre la feminidad y el disfraz? No. Hay una capacidad para la feminidad pero sólo puede manifestarse en esta forma defensiva, no hay una esencia de la feminidad, un eterno femenino.

La mascarada revela una estructura: es una respuesta no al deseo del hombre si no a un fantasma masculino, una identificación con el deseo del hombre en su propio fantasma; en palabras de Slavoj Zizek: es precisamente en la medida en que la mujer se caracteriza por una mascarada original, en la medida en que todos sus rasgos son algo que "lleva puesto" artificialmente que es más sujeto que el hombre. La mascarada puede ser pensada como un velamiento de la falta un ocultar su nada, Jacques–Allain Miller dice: "no dudamos en cubrir a las mujeres porque no podemos descubrir a La Mujer, sólo podemos inventarla por ello lo femenino siempre estará en función del Otro"; y el Otro no es tanto aquello que determina la realidad y dictamina nuestras elecciones, sino una estructura que opera sobre la base de una falta constitutiva a través de una promesa que no puede cumplir. La trampa en la que cae el feminismo es interpretar este engaño como una dominación meramente patriarcal, cuando el desafío es entrar y tomar parte de la actuación. Hablemos pues de la pulsión escópica, del Otro que nos-ve y nos-arma. La mirada y la voz son incorporadas desde la infancia, como una respuesta concreta al hecho de ser-reconocida y el resultado es una localización del sujeto en el campo del Otro: lo social; por lo cual, la pulsión trata de hacerse ver mientras que la actividad de la pulsión se concentra en hacerse.

Así en el fantasma escópico el sujeto sólo existe en relación con una mirada imaginaria la de la madre/Otro. El término francés "le regard" sirve tanto para "visión" como para "mirada", Lacan lo tomará por mirada que está del lado del objeto en el campo del Otro por lo que la identificación primaria es con la propia actividad de ver del espectador, no con las personas que aparecen en pantalla. Para Lacan el ojo no es solamente un órgano de percepción, sino también un órgano de placer, hay una dialéctica del ojo y la mirada, el ojo como atrapado en el orden simbólico y la mirada como buscando la satisfacción de una fantasía narcisista, por lo que con ello se contradice el argumento en el que la cinematografía patriarcal el placer está dominado por la visión del hombre; pues también está gobernado por la fantasía inconsciente de la mujer que participa de lo prohibido, que pone de manifiesto el problema de la mascarada por cuanto la mujer como objeto del fantasma recurre a sus atributos fálicos para hacerse deseable; identificación que constituye un lugar activo ofrecido a la espectadora mujer, quien puede disfrutarlo deconstructivamente.

¿Qué es, entonces, una mujer? La mujer no es una realidad fija sino que su cuerpo es para ella un lugar abierto a diversas posibilidades. Para Simone de Beauvoir el cuerpo es una situación, parte de la concatenación de circunstancias históricas a partir de las cuales debe adquirirse la libertad, convertirse en una mujer no implica una posición entre sexo y género, sino que es el modo en que una mujer usa su libertad. ***"¡Ah! miserable cuerpo. / ¡Ah! miserable envoltorio. / Te tragaste a mi alma, /pero ahora/ ¡Escúpela!/Déjame vivir/".*** La sentencia de Lacan "LA mujer no existe" indica que en el inconsciente no hay un significante para la mujer. La mujer carece de un significante que deba usar el subterfugio de la mascarada, la mascarada revela una estructura que no responde al deseo de un hombre sino un fantasma masculino. La pregunta permanente de Freud acerca de lo que quiere una mujer, y la mal comprendida teoría de la sexuación de Lacan evidencia que la mujer no está enteramente determinada por lo fálico y por lo tanto, es más sujeto que el hombre; la experiencia vivida tiene que ver con la lucha de hacer algo con el cuerpo, el cuerpo como situación. Hagamos un cierre, ***atrapada*** es un adjetivo que en el título de esta obra ***encierra*** a ***LA Mujer***, esa que ***no existe***, esa que no puede inscribirse y que por lo mismo, no deja de

inscribirse, esa que en el silencio, en el transcurrir, en el ser-sujeto arranca al discurso del Otro, un grito para volverse Toda.

A una mujer se le puede atrapar y condenar a vivir en un cuerpo y una cultura, pero a LA Mujer, la hecha letra través de la creación poética, nunca: ***"Un minuto de silencio./ por las palabras,/ que no alcanzaron, / a escapar de nuestros labios./ por la sangre derramada./ por los cuerpos que hoy, / aguardan la muerte,/ por nosotros./ en la mano,/ la noche pasada./ en el alma,/ cenizas y espinas,/ en la lengua, / sabor de silencios./"***

*Carlos Seijas*

Nueva Guatemala de la Asunción 8 de Diciembre de 2005

# El Arte como ejemplo de sinthome, Isadora Duncan y la Danza

**Gabriela Santiago**

## Resumen

La presente tesina trata el arte desde una mirada psicoanalítica. La danza es la elegida para ejemplificar algunos conceptos lacanianos importantes.

La investigación se divide en tres partes. La primera, incluye: a) el *arte*, con definiciones generales, momentos y ejemplos de artistas de ruptura; b) la definición de *danza*, sus estilos e historia.

En la segunda parte, se establece el marco teórico psicoanalítico. Primero, se trabaja principalmente, algunas obras freudianas en relación al psicoanálisis aplicado al artista. Luego, se realiza el abordaje de conceptos lacanianos tales como: el *sinthome* y el *goce*, de acuerdo a los autores R. Mazzuca y N. Braunstein.

En la tercer y última parte, se articula el concepto de *sinthome* y *goce* con respecto a la danza de la bailarina moderna *Isadora Duncan*.

## Abstract

This work is about art from the psychoanalytic point of view. The dance is the chosen one to be an example of some lacanian important concepts.

The research is divided into three parts. In the first one, the *art* topic includes: a) some general definitions, moments and examples of break away artists; b) the *dance* definition, its styles and history.

In the second part, there is a psychoanalytic point of view. At the beginning, there are some freudian works about the psychoanalysis refered to the artist. Then, there are some lacanian concepts like: *sinthome* and *jouissance*, according to authors such as R. Mazzuca and N. Braunstein.

In the third and last part, the *sinthome* and the *jouissance* concept are articulated with the modern dancer *Isadora Duncan*.

## Indice

**Primera Parte**

**1. Arte**

- 1.1 Definiciones generales
- 1.2 Vanguardias artísticas
- 1.3 Arte contemporáneo

**2. El arte en movimiento: la Danza**

- 2.1 Definiciones generales.
- 2.2 La danza y el cuerpo humano
- 2.3 La danza y la mente
- 2.4 Tipos de danza

- 2.5 Ballet
  2.5.1 Técnica y estilo
  2.5.2 Música y espectáculo
  2.5.3 Historia
  2.5.4. El primer ballet profesional
  2.5.5. Ballet romántico
- 2.6 La danza moderna
  2.6.1 Primer periodo
  2.6.2 Segundo período
  1.6.3 Tercer período

**Segunda Parte**

**3. Psicoanálisis**

**3.1 Sigmund Freud**

3.1.1 Marco teórico

- Constitución del aparato psíquico
- Proceso primario y secundario, lo inconsciente y lo Preconsciente
- El sujeto desde Lacan
- Necesidad, demanda y deseo
- Los tres registros
- Pulsión
- Síntoma

3.1.2 Sigmund Freud y el arte

- Sobre Leonardo da Vinci
- Sobre la transitoriedad
- Sobre lo ominoso
- Sobre Dostoievski

3.1.3 Algunas puntualizaciones

**3.2 Sinthome**

- Dos conceptos de síntoma
- Clínica
- A cerca de los nudos
- Lapsus de nudo
- Del nudo de capitón al anudamiento borromeo. Del significante del Nombre-del-Padre al padre sínthoma

3.2.5 Joyce, el síntoma

**3.3 Goce**

- El goce de Lacan a Freud
- Los goces distinguidos
- Entre goce y lenguaje
- El goce (*no*) es la satisfacción de la pulsión
- Barreras del goce

- Tipos de goce
  a) goce fálico
  b) goce del ser
  c) goce del Otro

**Tercera Parte**

**4. Articulación con caso clínico: Isadora Duncan**

- Quién fue Isadora Duncan
- Principales características de su danza
- Articulación

**Conclusiones**

**Bibliografía**

# Introducción

Debido al interés y experiencia personal en el arte, es que surgió la idea que motivó esta investigación para pensar este espacio de creación desde una mirada psicoanalítica, tomando como ejemplo a la bailarina contemporánea, Isadora Duncan.

Entendido el arte desde la concepción *contemporánea*, la cual afirma que el arte comienza sólo con el propósito del artista, lo que determina la obra; uno de los objetivos primordiales de este trabajo es el de investigar en relación a la última enseñanza de Lacan, partiendo de la hipótesis fundamental de que al arte es un ejemplo del *sinthome* y está vinculado con el *goce*.

Existen numerosos caminos para trabajar el tema, entre ellos: la danza en relación al cuerpo, a la pulsión invocante, a la mirada, a la imagen, a la sublimación. Pero en esta investigación se tratará de recortar un aspecto de todo este abanico de posibilidades. La atención se centrará en el arte como un espacio de "saber hacer con", en relación al *sinthome*, semejante a lo que ocurre en el proceso analítico. Por ello se parte de la formulación de Lacan en el Sem XXIII, *El Sínthoma*: *"...Lo que esquematiza la relación de lo imaginario, de lo Simbólico y de lo Real en tanto que separados uno del otro, ustedes tienen ya, en mis precedentes figuraciones, puestas en el plano de sus relaciones, la posibilidad de ligarlos, ¿por qué? Por el sínthoma." (*Lacan. 1975).

A la hora de especificar dentro de este gran tema, la danza ha sido la elegida para poder trabajar desde allí, sobre algunos conceptos lacanianos, intentando enriquecer así la formación analítica.

Lo interesante de esta propuesta, es usar al psicoanálisis como excusa para trabajar sobre el arte.

Esta investigación comenzó gracias a los siguientes interrogantes: ¿Qué es la obra para el artista?, ¿De qué y para qué le sirve?, ¿Cómo se mueve este sujeto en la vida?, ¿Por qué elige esta forma de expresarse y no otra?, ¿Ocurren los mismos mecanismos en el análisis?, ¿Qué encuentra en su obra?, ¿Es ésta una forma de "cura"?

Para responder a estos interrogantes, se formularon los siguientes objetivos:

- Abrir preguntas sobre el vínculo entre: Psicoanálisis y Arte
- Investigar en la relación entre arte, sínthoma y goce
- Aportar información relevante y novedosa sobre la temática para analistas y artistas interesados en el tema.

La organización de esta investigación se centra en tres grande partes: la *primera* en relación al Arte: su definición, historia, algunos artistas que marcaron un antes y un después en el siglo XX. En la *segunda*

parte, se realiza el abordaje desde el psicoanálisis de los antecedentes del tema, en base a Sigmund Freud, Roberto Mazzuca y Néstor Braunstein, en relación a Jaques Lacan. En la *tercera* parte, articula la teoría en relación a la danza de Isadora Duncan.

# Primera Parte

# Arte

## 1. Arte

*"Si el Sr. Mutt construyó o no con sus propias manos la Fuente no tiene ninguna importancia.*
*Él la ELIGIÓ. Tomó un objeto de la vida diaria,*
*lo reubicó de manera que se perdiera su sentido práctico,*
*le dio un nuevo título y punto de vista y creó un nuevo significado para ese objeto"*
(Duchamp, 1917).

Algunos buscan comprender una obra de arte, otros en cambio, se contentan con mirarla o intentan encontrar en ella una explicación. Son tantas las vertientes, que sería casi imposible querer abarcar todas las formas en las que el arte se hace presente en los sujetos.

### *1.1 Definiciones generales*

Según el *Diccionario* ***Encarta 2004*****,** Arte supone:

- Disposición, virtud y habilidad para hacer algo
- Manifestación de la actividad humana mediante la cual se expresa una visión personal y desinteresada, que interpreta lo real o imaginado con recursos plásticos, lingüísticos o sonoros
- Conjunto de preceptos y reglas necesarios para hacer bien algo

Según este diccionario, hay distintos tipos de arte:

- *Abstracto*: modalidad artística que transcribe lo expresado acentuando los aspectos formales, estructurales o cromáticos, sin atender a la imitación material.
- *Bellas Artes*: cada una de las que tienen por objeto expresar la belleza, y especialmente la pintura, la escultura, la arquitectura y la música.
- *Decorativa*: la pintura o la escultura en cuanto no crean obras independientes, sino subordinadas al embellecimiento de objetos o edificios.
- *Popular*: el cultivado por artistas, con frecuencia anónimos, y fundado en la tradición.

En base a la citada *Biblioteca* de consulta, arte es: "actividad que requiere un aprendizaje y puede limitarse a una simple habilidad técnica o ampliarse hasta el punto de englobar la expresión de una visión particular del mundo".

El término arte, deriva del latín *ars* que significa: habilidad y hace referencia a la realización de acciones que requieren una especialización, como por ejemplo el arte de la jardinería o el arte de jugar al ajedrez.

La concepción del arte va cambiando a lo largo del tiempo. Como plantea el filósofo español *Eugenio Trías* en su artículo: "*El criterio estético* ", en cuanto a la idea clásica de la *Modernidad* sobre el arte, desde el Renacimiento hasta la Ilustración, se colocaba de un lado a la obra de arte y al artista, y por el otro, al artesano, el artefacto y su artesanía. La obra de arte se consideraba punto jerárquico de referencia como manifestación de la fuerza creativa y espiritual del artista para la producción de cualquier objeto artesanal en el que está la destreza, pero no lo creativo. Esta concepción siguió hasta la formación de las *Bellas artes* en al siglo XVIII, como sistema articulado institucionalmente.

En el siglo XIX con la expansión de la *técnica*, se invierte la jerarquía del arte respecto a los objetos de la vida cotidiana. Ya no son éstos productos artesanales, sino el resultado de un proceso de producción en serie. Así se produce una *secularización* y *desacralización* del arte.

Éste autor formula que la pregunta que resume el problema de la estética y el arte es: *¿qué es lo que confiere a un objeto, a una obra ó a cosas, el distintivo de obra de arte?* Pero esta es una de las más difíciles cuestiones que debe abordar la filosofía en general.

En cuanto a las posibles respuestas a esta pregunta, los *antiguos*, por ejemplo se amparaban en la metafísica y la teología; los *modernos*, en la subjetividad y los *contemporáneos* se centran en el dominio de caducidad y deterioro, hablan de lo ambiguo o polisémico. Pero plantea el autor que la pregunta se mantiene tan misteriosa, que puede llevar a pensar que no hay respuesta concluyente. Por ello es que se abre otra pregunta: *¿no será justamente el misterio, lo que concede el carácter artístico a una obra*?

Así se presenta el *Principio de indeterminación*, específico de la teoría de arte y la estética. Algo se produce entre el objeto y su recepción, que dificulta la mediación explicativa, pone un obstáculo entre la comprensión intuitiva y el conocimiento explicativo. Esto es lo que debería ocupar el interés de las investigaciones estéticas propiamente dichas, ya que para Trías, constituye el núcleo radical de toda estética.

A esta aporía debe añadírsele otra, como explicitación de ésta. Es por ello que la comprensión (intuitiva en términos generales) de una obra, como obra de arte, se produce siempre en relación a una obra perfectamente individuada. Por eso la explicación que pueda darse es siempre a *posteriori*, a partir de hechos consumados. Sólo se puede aproximar a ella a partir de los efectos que la propia obra, como singular, produce.

La obra de arte, en tanto que obra de arte, no puede menos de hallarse determinada por una suerte de *ley, norma o pauta* interna que desde dentro, la determina. Se trata de una causa (oculta, ausente), de la que sólo se dispone de un único efecto: el de la obra de arte en cuestión. El carácter de necesidad de la obra de arte (el hecho de que no pueda ser de otro modo del que es), exige la postulación de esa ley. Esta ley deriva siempre de un caso singular, sólo actúa como ley en *esa* obra. El autor la plantea como una ley, que siendo universal, sólo puede determinarse en relación a un caso único.

En la obra de arte acontece una extraña fusión. Esto suscita comprensión y posible conocimiento, pero también excita al deseo y produce placer. Así se funden: la orientación cognoscitiva y la erótica. El goce tiene su punto de apoyo básico, sin el cual el conocimiento no llega siquiera a producirse.

Al respecto el autor plantea que existe una respuesta relacionada con la erótica que halla en la obra artística una consumada satisfacción, Así, trascendencia e inmanencia encuentran una forma conjuntiva, como si lo que se halla más allá de nuestros límites, de nuestro conocimiento y lenguaje, hiciese acto de presentación en la obra, enlazándose con nuestras las condiciones mundanas.

Por eso es que este autor plantea que el erotismo que se produce en la obra de arte es peculiar. *Platón* habla de placer intelectual, o una mezcla de placer con intelecto. También hay conjunción del conocimiento y la sensibilidad. La obra entra por los sentidos, y remueve intelectualmente.

Por eso es que artistas y filósofos de todas las épocas afirman que en toda obra de arte resplandece lo que Platón llamó *idea*. Así, sin apelación a nuestra inteligencia o sin sugerencia de alguna idea, no accede una obra al estatuto de obra de arte. Tampoco puede hacerlo, sin estar implantada en el mundo de lo sensible.

Por eso es que lo propio y específico de una obra de arte, es la transmisión en y desde el mundo sensible, de una idea estética sin la cual no hay universo artístico. Esta idea estética sería la pauta interna, anteriormente desarrollada.

Pero, cabe preguntarse ¿a través de qué instancia se produce esta conjugación entre lo sensible e inteligible? Platón concibe al *símbolo*. Por eso es que el autor dice que la obra artística es siempre

portadora de una carga simbólica. Es que la obra misma, presenta y expone esa idea mediante recursos indirectos. Si fuera demasiado patente, perdería su condición artística.

Éste el punto importante para la investigación. En relación a lo anteriormente desarrollado, se pudo inferir que en nuestros días, no hay una definición de arte que de antemano diga qué es, ni qué abarca; sino que más bien el arte *contemporáneo* se caracteriza porque comienza sólo con el propósito del artista, lo que determina la obra.

Por ello es que resulta fundamental tener en cuenta algunos artistas de vanguardia del siglo XX que introdujeron una nueva forma de pensar el arte.

### *1.2 Vanguardias artísticas*

A finales del siglo XIX surgieron una serie de acontecimientos que transformaron la sociedad y se manifestaron en todos los aspectos de la cultura occidental, incluido las artes. Fue una época de cambio tecnológicos, revoluciones políticas, alentadas por la decadencia de la sociedad burguesa.

Hubo tres factores no artísticos que ayudaron a cambiar el horizonte estético. Ellos son: el diseño industrial, la publicidad y los medios de comunicación. Todo lo que tiene relación con la expansión de la técnica.

Las vanguardias se desarrollaron durante las tres primeras décadas del siglo XX, como una sucesión de movimientos radicales contra los principios artísticos decimonónicos y la cultura burguesa. Su origen reside en innovadoras experiencias impresionistas y post impresionistas que motivaron la aparición de grupos: *fauvistas, expresionistas, cubistas, futuristas, suprematista, constructivista, De Stijl, dadaísta o surrealista*. Todos comparten la búsqueda de nuevos caminos y su formulación a través de manifiestos y acciones de propaganda organizada.

Entre los principales exponentes de la vanguardia artística que interesa trabajar aquí, está *Marcel Duchamp* nacido en 1887, es un artista dadaísta francés, nacionalizado norteamericano, quien introdujo la corriente del *arte conceptual*. Su obra ejerció una fuerte influencia en la evolución del arte de vanguardia del siglo XX, y fue precursor del *arte posmoderno*.

El *dadaísmo* es un movimiento que abarca todos los géneros artísticos y es la expresión de una protesta nihilista contra la totalidad de los aspectos de la cultura occidental. Este movimiento inspiraría en París al *surrealismo*. Los dadaístas recurrían con frecuencia a la utilización de métodos artísticos y literarios deliberadamente incomprensibles, que se apoyaban en lo absurdo e irracional. Sus representaciones teatrales y sus manifiestos buscaban impactar o dejar perplejo al público con el objetivo de que éste reconsiderara los valores estéticos establecidos. Para ello utilizaban nuevos materiales, como los de desecho encontrados en la calle, y nuevos métodos, como la inclusión del azar para determinar los elementos de las obras.

Duchamp pertenecía a la línea del *fauvismo,* que revolucionó el concepto de color en el arte contemporáneo. Luego, se dedicó a la experimentación y al arte de vanguardia e hizo su obra más famosa: *Desnudo bajando una escalera*, también, *Los novios desnudando a la novia*, y *El gran espejo.*

Es muy interesante comentar el episodio en 1917, en el que fue invitado por la galería *Grand Central de Nueva York* a formar parte del jurado de una exposición de artistas independientes. Sin informar a nadie, envió para exponer allí un urinario de porcelana blanca firmado con el seudónimo "*R. Mutt*". Denominó a esta obra: *Fuente*, cuando su fuente fue rechazada para la exhibición, Duchamp renunció al jurado y el incidente causó un escándalo que sacudió al mundo del arte. De esta forma, quiso mostrar su desilusión ante las formas tradicionales del arte, pintura y escultura, como medios de expresión y su rechazo ante la idea de que el arte y el artista tienen una "naturaleza especial", distinta a la de los hombres y objetos ordinarios. Esto muestra la oposición a la sacralización de la obra de arte como "creación única e irrepetible", salida de las manos de un "genio". Este desafío "antiartístico" proponía romper con las barreras del arte y ampliar sus horizontes. Este es un claro ejemplo de una nueva mirada de los objetos producidos por la técnica, llamados por Duchamp: "*ready mades*". Con ellos él decía que se expresa la contracción del espacio tridimensional del arte, intentando evitar el sentimentalismo o la nostalgia.

En líneas generales, se puede caracterizar al *Arte conceptual*, el cual tiene que ver sobre todo con ideas y significados. A tal punto está la influencia del concepto, que uno de los comentarios de Duchamp en la cúspide de la carrera fue: "…Hasta aquí he llegado, ya no pinto más, y no por rebeldía sino por algo mucho más difícil de reconocer, simplemente, ya no tengo más ideas".

Este movimiento que se desarrolló a mediados de la década de 1960, en el que importan más los procesos formativos de constitución, que la obra terminada y realizada. Sus productores y defensores dicen que se trata de un arte vivo que se alimenta de los hechos y acontecimientos sociales, de un arte activo que obliga a participar y a opinar, de un arte que no deja a nadie impasible.

Todo esto da cuenta de la intensidad del malestar que experimentaba el conjunto de las artes y la presencia de imágenes sobre la *muerte del arte*.

### *1.3 Arte contemporáneo*

El término arte contemporáneo, como platea la *Biblioteca de Consulta Microsoft Encarta 2004,* se suele aplicar a las diversas tendencias surgidas a partir de la II Guerra Mundial, herederas de las vanguardias artísticas. Entre las principales corrientes, tuvieron principal repercusión el *expresionismo abstracto, el Pop Art, la nueva figuración y el minimalismo.*

Una de las principales características del arte contemporáneo es su implicación con las nuevas tecnologías de la sociedad de consumo y el establecimiento de un mercado que determina la validez del producto artístico.

Un icono importante del arte contemporáneo fue *Joseph Beuys*, artista, profesor y activista político alemán. Nació en Krefeld el 12 de mayo de 1921. Fue el artista más influyente de la posguerra alemana y trabajó sobre la capacidad curativa del arte.

Resulta de gran interés tener en cuenta que fue piloto de avión en el año 1940, y en 1942 durante la Segunda Guerra Mundial, el artista sobrevivió al derribo de su avión que cayó sobre Crimea. Unos campesinos ensebaron sus heridas y las cubrieron con fieltro para conservar el calor, estos materiales serán los privilegiados por él en su arte. En relación a esto, es que el repertorio de materiales utilizado por Beuys está cargado de un contenido simbólico que estimula la conciencia. El fieltro es símbolo de calor, la grasa caliente es una metáfora de la energía primaria. La naturaleza y el arte son para éste artista, una sola cosa.

Beuys estaba convencido del efecto terapéutico individual y social del arte. El artista intentaba generar impulsos para dar cuerpo a su concepto universal de la "*plástica social*", mediante acciones e instalaciones. Curar fue una de las metas centrales para el arte de Beuys. La ampliación del concepto de arte que conlleva su nombre culminó en la famosa frase: "*Todo ser humano es un artista*". Para Beuys, la creatividad era el verdadero capital. Él planteaba que cada uno contribuye, en la medida de sus propios rendimientos individuales, a una utopía de la sociedad como "*plástica social*".

Este es el punto que nos interesa para esta investigación, el *lugar del arte en la actualidad*, con la ampliación del concepto, del público al que está destinado, de lo que se entiende por artista y del material. Desde esta concepción se desprende, y es lo que concierne con esta investigación, que *cualquiera puede ser un artista y cualquier objeto puede convertirse en una obra de arte*, lo que da cuenta de la generalización del concepto de arte.

## 2. El arte del movimiento: la Danza

Como plantea Jack Anderson en su libro: "*Historia del espectáculo*", la mayor parte del universo está en movimiento. En el espacio interestelar, los planetas se mueven en círculos alrededor del sol y nuestro planeta, da vueltas alrededor de su eje. En estos movimientos perpetuos, es natural que los cuerpos, por medio del movimiento, respondan espontánea e instintivamente a los estímulos externos antes que se pueda verbalizar las respuestas. La vida misma es movimiento.

No en vano la danza es una de las expresiones artísticas más antiguas, *arte del movimiento*. El hombre primitivo sentía placer al mecerse y dar vueltas, al marcar sus pasos, del mismo modo que lo hacen los niños de hoy. El movimiento estaba relacionado con las fuerzas de la naturaleza. Los cazadores bailaban antes de perseguir a sus presas; los guerreros danzaban antes de empezar la pelea. Las tribus lo hacían para exorcizar a los espíritus del mal y aplacar a sus dioses.

Una de las definiciones posibles sería: *representación gráfica o visual de la música*. Podemos inferir entonces que existen tantos tipos de danza, como músicas hay.

Existen por lo menos dos formas básicas de danza: una de ellas tiene su razón de ser en el conocimiento o diversión de todos los que participan en su ejecución. Un ejemplo claro serían los bailes de salón. La otra forma básica es la "*danza teatral*", que establece que el sólo hecho de contemplar sus movimientos, produce placer.

### *2.1 Definiciones generales*

Según el Diccionario ***Encarta 2004***, danza es:

- Baile, acción de bailar
- Movimiento o trajín de quien va de un lado a otro

También aquí se plantea la siguiente definición: "movimientos corporales rítmicos que siguen un patrón, acompañados generalmente con música y que sirve como forma de comunicación o expresión". La danza es la transformación de funciones normales y expresiones comunes, en movimientos fuera de lo habitual para propósitos extraordinarios. Incluso una acción tan normal como el caminar, se realiza en la danza de una forma establecida, en círculos o en un ritmo concreto y dentro de un contexto especial.

### 2.2 La danza y el cuerpo humano

El cuerpo puede realizar acciones como rotar, doblarse, estirarse, saltar y girar. Variando estas acciones físicas y utilizando una dinámica distinta, los seres humanos pueden crear un número ilimitado de movimientos corporales.

El potencial normal del movimiento del cuerpo puede ser aumentado en la danza, casi siempre a través de largos periodos de entrenamiento especializado. También el vestuario puede aumentar las posibilidades físicas.

### *2.3 La danza y la mente*

Además de proporcionar placer físico, la danza tiene efectos psicológicos, ya que a través de ella los sentimientos y las ideas se pueden expresar y comunicar. El compartir el ritmo y los movimientos puede conseguir que un grupo se sienta unido. En algunas sociedades, la danza puede llevar a estados de trance u otro tipo de alteración de la conciencia. Estos estados pueden ser interpretados como muestras de posesiones de espíritus, o buscados como un medio para liberar emociones.

### *2.4 Tipos de danza*

También se puede clasificar a las danzas según: danzas de participación, que no necesitan espectadores, y danzas que se representan, que están diseñadas para un público.

La danza puede formar parte de los ritos de transición que se realizan cuando una persona pasa de un estado a otro. Así, el nacimiento, la iniciación, la graduación, el matrimonio, el acceso a un puesto oficial y la muerte pueden ser enmarcados por la danza. También forma parte a veces del galanteo. En algunas sociedades, los bailes son los únicos eventos a los que acuden y donde se conocen los jóvenes de distinto sexo.

### *2.5 Ballet*

Como plantea la esta *Biblioteca,* el ballet es una forma de danza teatral que se desarrolló en la Italia del Renacimiento (1400-1600). La técnica del ballet consiste en posiciones y movimientos estilizados que se han ido elaborando y codificando a lo largo de los siglos dentro de un sistema bien definido aunque flexible, llamado *ballet académico* o *danza de escuela*.

#### 2.5.1 Técnica y estilo

Como plantea Robin May en su libro: "*Ballet*", el mundo del ballet se divide en dos partes: la primera contempla el riguroso trabajo y ejercicio intensivo a que se ve obligado el bailarín. La segunda, comienza cuando ese mismo bailarín se integra en el mágico mundo de la danza, donde toda fantasía se vuelve realidad.

Todo empieza en la escuela de ballet, donde está la piedra fundamental de las cinco posiciones básicas del ballet: primera, segunda, tercera, cuarta y quinta. También existen las posiciones correspondientes para los brazos. Casi todos los pasos clásicos empiezan y terminan en estas famosas posiciones. Por esto es que se dice que el que la preparación de la danza clásica permite interpretar todo tipo de danzas, es la base fundamental que todo buen bailarín debería tener. El francés *Beuchamp* las escribió por primera vez en el S XVII, buscando el equilibrio ideal en los movimientos de los bailarines.

La técnica del ballet acentúa la verticalidad., puesto que todos los movimientos de los miembros del bailarín proceden del eje vertical del cuerpo, todas las partes del mismo deben estar correctamente centradas y alineadas para permitir la mayor estabilidad y comodidad del movimiento. La verticalidad implica resistencia a la gravedad, un concepto que es ampliamente desarrollado en los pasos de elevación, como los saltos.

El empeño por eliminar la gravedad culminó con la invención de la danza de la punta del pie, también llamada *danza sobre las puntas o trabajo de puntas*. La danza de puntas se desarrolló en los comienzos del siglo XIX, pero no llegó a ser ampliamente utilizada por los bailarines hasta 1830, cuando la bailarina italo-sueca *Maria Taglioni* demostró sus posibilidades de expresión poética. El trabajo de puntas es patrimonio casi exclusivo de las mujeres, aunque los hombres pueden emplearlo en algunas ocasiones.

#### 2.5.2 Música y espectáculo

La coreografía de un ballet se puede hacer sobre una música especialmente compuesta para ello, o sobre una música ya existente. Hasta el siglo XX, lo más común era lo primero. La utilización en la danza de música compuesta previamente se fue haciendo más frecuente, como se trabajará posteriormente, gracias en gran medida a la bailarina estadounidense *Isadora Duncan*. Fue una de las pioneras del *ballet moderno* y utilizó con frecuencia música de compositores como *Ludwig van Beethoven* y *Frédéric Chopin*.

#### 2.5.3 Historia

Los más antiguos precedentes del ballet, fueron las diversas representaciones que tenían lugar en las cortes italianas del Renacimiento. De allí, la palabra italiana: "*ballet*", que deriva del verbo *ballare*: bailar. Una representación de danza como las que se realizaban en 1489 era ejecutada en un banquete, y la acción estaba relacionada estrechamente con el menú. Los bailarines basaban su actuación en las danzas sociales de la época.

Los ballets cortesanos italianos fueron ampliamente desarrollados en Francia. El *Ballet cómico de la Reina,* el primer ballet del que sobrevive una partitura completa, se estrenó en París en 1581 en el Palacio del Louvre. Fue creado por *Balthazar de Beaujoyeux*, violinista y maestro de baile de la corte de la reina Catalina de Medici.

El ballet de corte alcanzó su cumbre durante el reinado de *Luis XIV* (1643-1715), cuyo apelativo de "*Rey Sol*", derivó de un papel que ejecutó en un ballet.

2.5.4. El primer ballet profesional

En 1661, Luis XIV fundó la *Académie Royale de Danse*, una organización profesional para maestros de danza. También fundó la *Academia Real de Músi*ca, que existe en nuestros días con el nombre de: *Ópera de París.* El ballet pasó de los salones, a los escenarios teatrales.

Al principio todos los bailarines eran hombres, y los papeles femeninos los realizaban hombres disfrazados. Las primeras bailarinas en una producción teatral aparecieron en 1681 en un ballet llamado *Le triomphe de l'amour* (*El triunfo del amor*).

A pesar de la brillantez de los bailarines franceses, los coreógrafos que trabajaban fuera de París consiguieron una expresión más dinámica en sus ballets. El más famoso defensor del ballet de acción o pantomima del siglo XVIII fue el francés Jean Georges Noverre, cuyas *Cartas sobre la danza y los ballets* (1760) ejercieron una notable influencia en muchos coreógrafos nacidos durante y después de su vida, en relación a él es que se nombró el 29 de Abril, como el *Día Internacional de la Danza.*

2.5.5. Ballet romántico

El ballet, tal como lo conocemos en nuestros días, se remonta a este período, en donde se decía que una obra era más bella si los sentimientos expresados eran más intensos. Las mujeres dominaban el ballet romántico.

Poco a poco, en París y en general en Europa, el ballet empezó a perder interés artístico. Las cualidades poéticas dieron paso a la exhibición de virtuosismo y al espectáculo y se desechó la danza masculina. Durante la segunda mitad del siglo XIX se produjeron pocos ballets notables en la Ópera.

En relación a otros países, como Rusia, se mantuvo la tradición del ballet francés hasta el siglo XIX. Los *Ballets Rusos* fueron una compañía de ballet rusa con sede en París creada por *Sergei Diáguilev*. Tuvieron un éxito inmediato debido sobre todo a bailarines como *Vaslav Nijinski y Adolph Bolm*, y a los exóticos ballets con coreografía de *Mijáil Fokin. Diáguilev* encontró otro magnífico coreógrafo en la figura de Nijinski, quien introdujo técnicas ajenas al ballet clásico y una cierta dosis de erotismo en *La siesta de un Fauno* (1911) y en *La consagración de la primavera* (1912). Las ramificaciones derivadas de los Ballets Rusos revitalizaron el ballet por todo el mundo.

Entre los años 1920 y 1930 comenzó a desarrollarse en Estados Unidos y Alemania la *danza moderna*, que ya se había iniciado a finales del siglo XIX. Las bailarinas estadounidenses *Isadora Duncan, Martha Graham, Doris Humphrey* y la alemana *Mary Wigman*, entre otras, rompieron con el ballet tradicional para crear sus propios estilos de movimiento y coreografías más estrechamente relacionados con la vida actual de la gente.

La danza moderna además amplió el vocabulario del movimiento en el ballet, concretamente en el uso del torso y en movimientos que se producen con los bailarines acostados o sentados en el suelo. La importancia del individualismo, la abstracción y la entrega al arte del momento, eran sus características comunes.

A principios de 1956, las compañías rusas, donde imperaba el ballet académico, como la del teatro *Bolshói* y el teatro *Kírov*, hicieron por primera vez representaciones en Occidente. La intensa expresividad dramática y el virtuosismo técnico de los rusos produjeron un impacto enorme; casos famosos son *Rudolf Nureyev*, director artístico del Ballet de la Ópera de París desde 1983 hasta 1989; *Natalia Makárova, y Mijaíl Baryshnikov*, director del American Ballet Theatre de Nueva York, desde 1980 hasta 1989.

### *2.6 La danza moderna*

Es importante aclarar antes que nada, algunos puntos que hacen de la danza moderna, un estilo marcadamente diferente.

En cuanto al coreógrafo-bailarín en la danza moderna: En la danza moderna la tendencia general es que un mismo artista actúe como coreógrafo y bailarín y frecuentemente también como escenógrafo, iluminador y diseñador de vestuario.

Utilización del espacio: Los bailarines modernos, en contraste, normalmente mantienen una orientación multidimensional en el espacio escénico. A pesar de la gran variedad de los estilos de la danza moderna, todos dan siempre gran relevancia al peso del cuerpo, mientras que en el ballet clásico el bailarín debe dar siempre la impresión de no encontrarse sujeto a la ley de la gravedad.

Relación con la música: en la danza moderna, puede ser que primero se cree la coreografía y después la música, subrayando los impulsos del movimiento, o incluso el clímax de éste puede ir en sentido inverso al ritmo de la música. Así mismo puede no existir música y que lo único que se oiga sean los sonidos de los movimientos del bailarín en una atmósfera de silencio.

Se puede dividir la historia de la danza moderna en tres periodos:

2.6.1 Primer periodo

Las tres primeras décadas de la danza moderna abarcan las carreras de las bailarinas estadounidenses *Isadora Duncan y Ruth Saint Denis*, y de la bailarina alemana *Mary Wigman,* precedidas por una etapa de reacción de muchos bailarines contra el vacuo espectáculo de los ballets del siglo XIX. Contemporáneas a esta reacción surgieron dos revelaciones que ayudaron a inspirar un tipo de movimiento más libre. Una de ellas fue un sistema de gestos expresivos y naturales desarrollado por un filósofo del movimiento del siglo XIX, el francés *François Delsarte*. Postuló que a cada emoción le corresponde un movimiento. Las ideas de Delsarte en la danza fueron entre otras: que la expresión se obtiene por contracción y relajamiento de los músculos, la extensión del cuerpo se halla en relación con el sentimiento de realización de sí mismo. El gesto refuerza los movimientos, y viceversa.

La otra revelación, consistía en un sistema para enseñar ritmos musicales a través del movimiento corporal, creado por el educador musical suizo *Émile Jaques-Dalcroze*, que fue utilizado posteriormente como método de entrenamiento para bailarines.

2.6.2 Segundo período

Alrededor de 1930, en Nueva York, surgió la segunda ola de bailarines modernos. Entre ellos los estadounidenses *Martha Graham, Doris Humphrey y Charles Weidman...* Estos bailarines rechazaron las fuentes de movimiento externas para favorecer las internas, es decir, recurrieron a las experiencias sobre actos naturales, como las acciones de respirar o de caminar y los transformaron en movimientos de danza.

2.6.3 Tercer período

Éste empezó al terminar la II Guerra Mundial, en 1945 y aún continúa. Bailarines estadounidenses, como *Alwin Nikolais, Merce Cunningham, James Waring, Paul Taylor, Alvin Ailey y Twyla Tharp* se inspiraron en la diversidad de estilos de danza del siglo XX. Sus trabajos combinan y fusionan técnicas extraídas de la danza social, el ballet y la danza moderna.

# Segunda Parte

## Psicoanálisis

### 3.1 Sigmund Freud

3.1.1 Marco teórico

Se considera importante para poder avanzar en el trabajo de Jacques Lacan y el *sinthome*, realizar algunas puntualizaciones freudianas, entre ellas en referencia al *síntoma*.

En relación a lo que plantea Daniela Mayo en su tesis de licenciatura: "*Abordaje psicoanalítico del síntoma desde una perspectiva clínica*", para poder comprender la formación de síntomas, es necesario conocer varios puntos importantes del funcionamiento del aparato psíquico.

### *Constitución del aparato psíquico*

Al comienzo de su obra, Freud enuncia un *Principio de inercia* que tiende a dominar el aparato mental, en donde las neuronas tienden a evacuar completamente la energía que reciben. Este es el principio que domina el *funcionamiento primario* del aparato mental, con circulación de energía libre. Pero el sistema también recibe estímulos endógenos que son los precursores de las pulsiones, de los cuales el sujeto no se puede sustraer. Por eso es que el aparato mental, debe modificarse, ya que el Principio de inercia no le es suficiente, se necesita de una *acción específica*. Es aquí cuando Freud introduce una *tendencia a la constancia* que corresponde al proceso secundario en donde la energía está ligada y mantenida a un cierto nivel. Así queda constituido el aparato psíquico por estratificaciones, inscripciones y transcripciones sucesivas.

Freud en la "*Interpretación de los sueños"* de 1900, habla de un aparato psíquico formado por instancias o sistemas que tienen una dirección. Tiene dos extremos: uno sensorial, que recibe percepciones y otro motor que tiende a la descarga.

Así queda establecido un sistema que recibe los estímulos de la percepción, pero nada conserva de ellos. Pero existe detrás de éste, un segundo sistema que traspone la excitación momentánea del primero, en huellas permanentes.

Luego formula: "es imposible explicar la formación del sueño, si no suponemos la existencia de dos instancias psíquicas, una de las cuales somete a la actividad de la otra a una crítica cuya consecuencia es la exclusión de su devenir consciente…" (Freud, 19000: 534). A este sistema criticador, situado en el extremo motor lo llamamos *Preconsciente*.

### *Proceso primario y secundario, lo inconsciente y lo preconsciente*

Como trabaja Daniela Mayo, esta distinción entre proceso primario y secundario, es contemporánea al descubrimiento de los procesos inconscientes y son la modalidad de funcionamiento de los sistemas *Inconscientes, Preconsciente* respectivamente.

Freud, mediante el estudio de la formación de síntomas y la interpretación de los sueños, lo llevaron a reconocer dos tipos principales de funcionamiento de los procesos inconscientes: **desplazamiento**, según el *Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis*, es cuando la intensidad de una representación puede desprenderse de ésta para pasar a otras representaciones originalmente poco intensas, ligadas a la primera, por una cadena asociativa; y la **condensación**, en donde una representación única representa por sí sola varias cadenas asociativas, en la intersección de las cuales se encuentra.

También fue modelo el *sueño* para postular que el objetivo del proceso inconsciente, que consistía en establecer por las vías más cortas la *identidad de percepción*, reproduciendo en forma alucinatoria las representaciones que tienen un valor privilegiado por la satisfacción original.

En contraposición a este funcionamiento, está el proceso secundario, en el que están presentes funciones como: pensamiento vigil, atención, juicio, razonamiento. Esto constituye una función reguladora del proceso primario, gracias a la modificación de éste y la constitución del *yo*.

Como plantea Diana Rabinovich la experiencia de satisfacción en su propio carácter mítico es la experiencia que opera en el ser humano y lo transforma en "*hablanteser*", esto supone la pérdida de la acción específica, la que es sustituida por la satisfacción alucinatoria de la identidad de percepción, propia del proceso primario.

En resumen: el lactante intentaría primariamente encontrar en forma alucinatoria, una posibilidad de descargar de un modo inmediato la tensión pulsional, sólo la ausencia de la satisfacción esperada ha

llevado al abandono de de la satisfacción alucinatoria de deseo, como vía para alcanzar la satisfacción. Por ello el aparato psíquico hubo de representar el estado real del mundo exterior, buscando una modificación real, donde lo que se representa no es lo más agradable, sino lo real, aunque sea desagradable. Por eso se dice que la destitución del principio de placer por el de realidad, no es un destronamiento del primero, sino su *aseguramiento*.

***El sujeto desde Lacan***

Como plantea Carolina Gil en su tesis: "*Las publicidades sponsor de las selecciones nacionales de deportes: una lectura desde el Psicoanálisis*", el sujeto es esencialmente sujeto de lenguaje, Lacan reivindica el privilegio del hombre como ser hablante y trabaja la importancia del orden simbólico, la necesidades, los afectos en tanto hay Otro que habla y que nos habló, en tanto hay pérdida de la naturalidad y del instinto.

El lenguaje pre-existe al sujeto, desde antes de nacer, ya hay un nombre asignado, un lugar, por lo que nace con un baño de lenguaje. Para Lacan *el psicoanálisis es posible sí y sólo si el inconsciente está estructurado como un lenguaje*. Puede decirse que la estructura del inconsciente es abierta, existe un vacío que posibilita el movimiento y combinación de los significantes y que el inconsciente se rige por las leyes del significante. Así Lacan concibe al lenguaje como un conjunto de significantes, unidades básicas del lenguaje, inscripción de la falta, de aquello a lo que no se tiene acceso. Los significantes son las marcas en el inconsciente, que en sí no significan nada, necesitan articularse para producir sentido.

Como ya se dijo, el inconsciente tiene los mecanismos primarios de funcionamiento: condensación y desplazamiento, los que encuentran sus prototipos en el orden del lenguaje, en las figuras de la **metáfora** y **metonimia.** Éstas como gramática del inconsciente, pero que pertenecen al orden del lenguaje. La *metáfora* tiene que ver con la sustitución de un significante por otro y el logro de un plus de significación. Y en la *metonimia* se produce un encadenamiento de significantes, pero sin ese plus de significación. La metonimia es condición de la metáfora, en tanto se necesita que algo se deslice para hacer efecto de significación. Basta que el sujeto empiece a hablar para que metáfora y metonimia empiecen a funcionar, entonces siempre, además de lo que se está diciendo, se está diciendo otra cosa.

Lacan reformula la tesis de *Saussure,* proponiendo que entre significante y significado existe una barra divisoria, por la cual un significante no está soldado a un significado. Lacan hace desaparecer ese paralelismo dando primacía al significante.

**S**
**--**
**s**

La lengua tiene un orden estructural, la *diacronía*, que es entendida como un orden que la lengua sigue, tiene que ver con lo que el sujeto dice, enuncia. Pero existe otro orden donde el sujeto alcanza puntos diferenciales, que sirven de puntos de *capitón*, donde se pasa de lo que se dijo, a lo que se quiso decir. Se produce un nuevo corte, que reenvía a un nuevo sentido. Aquí hay relación como lo dice Lacan en *Escritos IV*, con la metáfora, por haber sustitución de un significante por otro. Por eso es que hablar es articular los significantes, que tiene que ver con el deslizamiento metonímico.

***Necesidad, demanda y deseo***

Si se habla de *necesidad*, se hace referencia al mundo animal, instintivo, donde existe una necesidad biológica, que es satisfecha por un objeto específico. Pero en el sujeto esto no es tan fácil, ya que pasa por el desfiladero del significante. Ante la necesidad el sujeto deberá pedir y para hacerlo necesitará demandarlo, por medio del llanto o de sus descargas motoras. El *Otro* decodificará y otorgará una significación a las necesidades del bebé a partir de su propia dimensión simbólica.

La demanda es entonces la necesidad, que cuando se expresa en palabras, se pierde como tal, porque algo del objeto cae cuando se nomina. Por ello lo perdido de la necesidad no se articulará con la demanda y quedará algo como resto que cae entre los dos significantes (*S1* y *S2*), esto es el objeto *a*. De ahí en más

se busca que el Otro de el objeto que satisface la necesidad, que responda incondicionalmente a la *demanda de amor*.

Por esto es que Lacan plantea que esta diferencia entre la necesidad y la demanda, da origen al *deseo*. El objeto *a* es causa de deseo. En el encuentro con el Otro y con una suma de tensión displacentera, habrá algo que se articule en la demanda y también, algo que se pierde. Por eso ante la imposibilidad de significarlo todo, aparece la legalidad del significante y del deseo.

Como trabaja Diana Rabinovich en la *Clase Nº 4*, de la Cátedra *Clínica de adultos de la UBA*, el Otro no podrá sancionar totalmente un mensaje, porque algo falta en él también, ese resto que deja caer, inarticulable es causa de deseo. Como no existe significación acabada de esa demanda, el sujeto insiste en encontrar aquel significante que permita la significación total. Pero al hacerlo, no deja de encontrarse con el significante de la falta, con el deseo del Otro, lo cual lo lleva a preguntarse: "*¿Qué quiere el otro de mí*?". Frente a esto, el sujeto apela a las identificaciones como respuestas anticipadas.

***Los tres registros***

a) Lo simbólico

Como plantea Carolina Gil en su tesis, el sujeto ya antes de nacer, tiene establecido ciertas determinaciones en las que nada tuvo que ver, son inscripciones que no sólo no podrá modificar, sino que también se ajustará a ellas. Por ello es que se dice que el lenguaje lo *pre-existe* al sujeto, incluso desde antes de nacer.

El simbólico tiene un conjunto de elementos discretos llamados *significantes*, los cuales adquieren valor, uno en relación a los otros.

Lo simbólico tiene elación con la cultura, rompe la naturalidad, es lo que nos diferencia con el mundo animal. Tiene relación con el significante y sus leyes. Introduce un orden en lo real, pero también excluye algo, el objeto *a*, lo caído del orden significante. Por eso se dice que el simbólico "cava un surco en lo real", nombra algo, pero inevitablemente, algo queda sin nombrar. Al nombrar, la naturaleza queda perdida como el instinto, y con ello, la posibilidad de que el objeto satisfaga totalmente la necesidad.

b) Lo imaginario

Tiene que ver con la imagen y las consecuencias de su poder cautivante para el yo. Se lo puede pensar como el registro que da cuentas del narcisismo propio de la ilusión de completad, buscada permanentemente en el encuentro con el Otro en relación al desamparo inicial, por ello implica siempre desconocimiento y engaño. Desde este registro se plantea el "*Estadio del Espejo*". En él, Lacan formula que el niño va a poder enfrentar su prematurez e indefensión por medio de la anticipación y la captura de la imagen completa y armónica del Otro. Al identificarse con la imagen que el Otro le provee, el niño cree que eso que ve, es él; identificación al Otro que deja la marca de la alienación del sujeto y una discordancia para siempre presente, entre el ser del sujeto y aquello que se anticipa como yo.

Si la imagen desaparece deja una *imago* de cuerpo fragmentado, donde aparece algo del orden de la falta, del objeto *a*. Con el paso del tiempo comenzará a sucederse un juego de presencias y ausencias de la madre que harán que algo de su deseo sea percibido por el lactante. Con ello se comenzará a ver al Otro (madre), como distinto.

El *significante del Nombre del Padre* provoca la salida del Estadio del espejo instaurando un orden, una ley donde no todo es posible, donde algo falta por estructura y por el sólo hecho de ser hablante. Lo simbólico en este punto introduce lo real, y marca que algo puede faltar, aquí es cuando el espejo se rompe o se corre.

c) Lo real

Eso que el significante no puede tomar, es lo novedoso que postula Lacan con la introducción del objeto *a*, primera letra del alfabeto, que no tiene precedentes. En la teoría de Freud el objeto se presenta como *Das ding*.

Lo real también es entendido por ser lo que escapa a la simbolización. “es lo que resiste la simbolización absolutamente" (Lacan, 1954: 66).

El objeto *a* es entendido como ese resto, efecto de la entrada de lo simbólico en lo real. Es aquello que no cesa de no inscribirse La significación total es imposible por la barra que separa al significante del significado, es por esta razón que el objeto *a* será objeto causa del deseo, pero también de la pulsión.

Lo real es lo que espanta, es aquello que tiene que ver con la vivencia fragmentada del cuerpo. Lo real tiene que ver con el *goce* en tanto busca la satisfacción total de la pulsión para encontrar el objeto perdido por estructura.

***Pulsión***

Como formula el *Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis*, **pulsión** es: un proceso dinámico consistente en un empuje que hace tender al organismo a un fin. Según Freud una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal, su fin es suprimir el estado de tensión de la fuente pulsional, gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin.

Siguiendo el planteo de Daniela Mayo, el término pulsión, como noción energética, deriva de la distinción que hace Freud de dos tipos de tensión: fuentes externas y fuentes internas. Es en: "*Tres ensayos de teoría sexual*" de 1905, donde introduce la palabra *Trieb* y las distinciones entre *objeto*, *fin* y *meta*.

Freud, primero contrapone las pulsiones sexuales a las de conservación, pero luego termina formulando el dualismo de pulsiones de vida y de muerte, en "*Más allá del principio de placer*" de 1920.

***Síntoma***

*Proceso de formación síntoma*

*"En las neurosis obsesivas, los enfermos son ocupados por pensamientos que no les interesan sienten en el interior de sí impulsos muy extraños y son movidos a realizar acciones cuya ejecución no les depara contento alguno, pero les es enteramente imposible omitirlas"* (Freud, 1916: 236)

Como trabaja Daniela Mayo, en relación a Freud, los síntomas son actos perjudiciales o inútiles. Su daño principal es por el esfuerzo psíquico que primero exige su ejecución, y luego, la lucha contra ellos.

Desde el Psicoanálisis los síntomas tienen su sentido, como actos fallidos y sueños, los cuales entraman el vivenciar del paciente. El *síntoma neurótico*, es el resultado de un conflicto que se produce por dos fuerzas opuestas que se reúnen en el síntoma, reconciliándose gracias a esta formación de compromiso. Una de esas fuerzas es la libido insatisfecha, que al ser rechazada por la realidad, busca otro camino para su satisfacción, buscará otro objeto, vía la regresión y su satisfacción en organizaciones anteriores.

Las representaciones sobre las que transfiere la libido su energía, como pertenecen al sistema inconsciente, se hallan sometidas al proceso primario, y son muy semejantes a la formación del sueño. Formula Freud en la obra: *Los caminos en la formación de síntoma*: "…así, el síntoma se engendra como un retoño del incumplimiento del deseo libidinoso inconsciente, desfigurado de manera múltiple, es una ambigüedad escogida ingeniosamente, provista de dos significados que se contradicen por completo entre sí". (Freud, 1916: 328)

De esta forma los síntomas crean un sustituto para la satisfacción frustrada, pero su modalidad es muy extraña, porque el que lo padece no reconoce en él una satisfacción libidinosa. Prescinden del objeto y resignan el vínculo con la realidad exterior, consecuencia del extrañamiento respecto del principio de realidad y retorno al principio de placer. O sea que el síntoma aquí es concebido también como un

retroceso a una suerte de *autoerotismo*, como el que ofreció las primeras satisfacciones de la pulsión sexual.

*El síntoma y la represión*

Freud en relación al trabajo con las histéricas y las investigaciones que fue realizando en cuanto a las diferentes técnicas que utilizó, pudo corroborar que los recuerdos olvidados no estaban perdidos, pero algunas fuerzas les impedían hacerse conscientes. Estas fuerzas denominadas resistencias tenían que ser las que en su momento provocaron el olvido y expulsaban fuera de la conciencia las vivencias patógenas. Por esto denominó *represión* (esfuerzo de desalojo).

En los comienzos del psicoanálisis, la etiología de la neurosis, se atribuye a las experiencias traumáticas pasadas y la eficacia de la cura, se busca en la abreacción y la elaboración psíquica de éstas experiencias.

Como plantea Daniela Mayo, Freud formula en "*Inhibición, síntoma y angustia*" que: "… el síntoma es indicio y sustituto de una satisfacción pulsional interceptada y es un resultado del proceso represivo" (Freud, 1925-1956: 87).

Según el *Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis*, el término *represión*, designa en el sentido propio, a la operación por medio de la cual el sujeto intenta rechazar o mantener en el inconsciente representaciones ligadas a una pulsión. Se produce en aquellos casos en que la satisfacción de una pulsión ofrecería el peligro de provocar displacer en virtud de otras exigencias. El término represión en sentido vago, es utilizado por Freud, en una acepción del término *defensa*.

*Dos concepciones del síntoma*

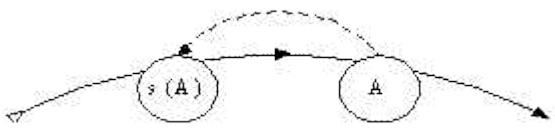
Es interesante el planteo que hace en relación al tema, Ana Iandolino en su tesis: "*Una mirada actual a cerca de la estructura fóbica*", allí se entiende que el síntoma puede ser concebido como **mensaje** por un lado, en relación al sentido que transmite, así como en función de su valor metafórico, y como **goce** por el Otro, en tanto algo se satisface.

a) Síntoma como mensaje

Como fuera trabajado en el apartado: "*Retórica del inconsciente*", la estructura del síntoma es la metáfora, como operación que produce un sentido, un plus de significación. Este sentido particular es irreconocible para el sujeto, esto ocurre porque es inconsciente. El síntoma aparece así como un enigma.

El efecto de significado proviene del Otro. Por ello, en relación al *Grafo del deseo*, el síntoma se simboliza: *significado del Otro*: S (A).

En relación a esto dice Diana Rabinovich, formula que al momento de la pregunta por el deseo del Otro: "*che voi*?", el síntoma aparece como una posible *respuesta*. El Otro en tanto que código, produce retroactivamente una interpretación de algo que tiene que ver con un deseo inconsciente y una censura. Es el Otro el encargado de puntuar, de aportar a través de su lectura un significado particular al síntoma. ¿Cuál es este sentido? El mismo tiene que ver con el efecto de verdad que el descubrimiento de cierto sentido, produce en el sujeto.




b) El goce del síntoma

El síntoma remite también al goce y con él, a la *satisfacción pulsional* que hace traba a las posibles realizaciones de deseo y que se traduce en sufrimiento para el sujeto.

Como afirma Freud, el síntoma es indicio y sustituto de una satisfacción pulsional interceptada y es un resultado del proceso represivo.

Es importante tener en cuenta que el síntoma desde esta concepción, satisface, ahí mismo donde se lo presenta como doloroso.

Esta concepción del síntoma será trabajada más en detalle en el capítulo siguiente.

*Inhibición, síntoma y angustia*

En "*Inhibición síntoma y angustia*" de 1925, Freud hará un giro y señalará que todos los síntomas tienen como central articulador, el *Complejo de castración* y la *Angustia de castración*. El problema radicará en cómo se sitúa el sujeto frente a la castración, cuáles son las formas que tienen sus síntomas para articularse.

Aquí Freud trabaja el papel del *ello*, *yo* y *superyó* en la formación de síntomas neuróticos.

Como plantea Daniela Mayo, en cuanto a la articulación entre síntoma y angustia, el síntoma surge como forma de evitar la angustia. Todo esto dentro de la segunda teoría de la angustia, concebida ésta como señal, que desencadena la represión.

Por eso, todo síntoma podrá leerse desde la angustia de castración, porque en todo efecto metafórico, una vez producida la metáfora paterna, la *significación fálica* aparece como su sentido.

Es importante pensar que la defensa proviene del interior, acontece siguiendo el mismo patrón de la defensa frente a un estímulo exterior. Cuando se trata de éste último, se inicia el intento de huida: se quita la investidura a la percepción de peligro y se sustraerá del campo de acción. La represión es el equivalente a tal intento de huida: el yo quita la investidura Preconsciente y utiliza el desprendimiento de displacer, de angustia.

El yo mantiene relaciones tanto con el ello como con el superyó y sólo podemos distinguirlos cuando se produce una tensión entre ambos. El acto de la presión por un lado muestra la fortaleza del yo, pero al mismo tiempo su impotencia. El proceso que por obra de la represión ha devenido síntoma afirma ahora su existencia fuera de la organización yoica, y con independencia de ésta.

3.1.2 Sigmund Freud y el arte

***Sobre Leonardo da Vinci***

"*…lo que al lego parece ya una obra maestra,*
*para el creador mismo sigue siendo una insatisfactoria encarnación de sus propósitos;*
*entrevé una perfección que una y otra vez desespera de reproducir en la copia.*
*Y menos todavía cabría responsabilizar al artista por el destino de sus obras*"
(Freud. 1910: 62).

Como plantea James Strachey en la nota introductoria al artículo: "*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*" (Freud, 1910), el interés de Freud por Leonardo da Vinci es de antigua data, según lo establece la carta que envió a Fliess en 1898. Pero el antecedente más próximo a escribir esta obra, fue uno de los pacientes de Freud, dotado aparentemente, de la misma constitución subjetiva que Leonardo.

No fue en este artículo la primera vez que se aplicó el psicoanálisis clínico a la vida de los personajes históricos, ya lo había hecho por ejemplo Isidor Sadger sobre Conrad Ferdinnd Meyer, entre otros.

Freud nunca se había dedicado a hacer una biografía de esta índole, sino que había trabajado sobre análisis fragmentarios de trozos de obra de escritores como C. F. Meyer. Es importante destacar que ésta no sólo fue la primera, sino también la última incursión que hizo a gran escala en el campo de la biografía.

Si bien existen numerosas críticas que se le realizan al artículo, como con respecto a la etimología de las palabras para argumentar sus hipótesis; es de valiosa importancia para esta tesina tener en cuenta el presente trabajo como antecedente en relación a una aproximación teórica sobre el arte, desde Freud.

En líneas generales se puede decir que aquí se trabaja el arte, desde la persona del autor, del artista, en este caso del genio de Leonardo da Vinci (1452-1519), a partir de la interpretación de un recuerdo infantil. El objetivo que tiene Freud en este artículo es explicar las inhibiciones en la vida sexual de Leonardo y en su actividad artística. Freud quiso indicar cómo el quehacer artístico se reconduce a las pulsiones anímicas primordiales, pero no pudo lograrlo. Se limitó a la relación entre creación del artista y su anhelar sexual, como base en la sublimación.

Dado que en un trabajo de psicoanálisis aplicado las asociaciones del paciente quedan eliminadas, entonces Freud confía en: a) *los datos biográficos*; b) *las contingencias de episodios y de influencias del medio*; c) *los informes sobre el comportamiento de Leonardo*. A este conjunto de datos le aplica el conocimiento psicoanalítico de los símbolos y de la sexualidad infantil. Todo esto con el objetivo de sondear dinámicamente y descubrir las fuerzas pulsionales anímicas originarias, sus trasmudaciones y desarrollos.

El eje del artículo gira en torno a la interpretación del siguiente recuerdo infantil de Leonardo: "…*parece que ya de antes me estaba destinado ocuparme tanto del buitre, pues me acude, como un tempranísimo recuerdo, que estando yo todavía en la cuna un buitre descendió sobre mí, me abrió la boca con su cola y golpeó muchas veces con esa cola suya contra mis labios*" (Freud. 1910: 77)

En base a esto, Freud trabaja sobre la imposibilidad de que este recuerdo sea tal, y afirma que aquella escena con el buitre era una fantasía que él formó más tarde y trasladó a su infancia.

Freud utiliza dos vías de indagación sobre el recuerdo: la *simbólica* y la *mitológica*. Con respecto a la primera, se trabaja la problemática asociada al fantasma de la madre fálica en su vinculación con la causación de la homosexualidad: la cola asociada al miembro viril, lo que supone la fantasía de una fellatio. Esto permite comprender la temporalidad que Leonardo le da a sus fantasías: mientras estaba en la cuna y era un lactante. Lo que llevado al varón, se leería como una fantasía homosexual pasiva. Comenta Freud: "…en el caso de Leonardo creemos conocer ahora el contenido objetivo de la fantasía: la sustitución de la madre por el buitre indica que el niño echa de menos al padre y se ha hallado solo con la madre" (Freud. 1910: 85).

La 2º vía de indagación, la mitológica, estaría asociada a los antiguos egipcios. Ellos describían a la madre con la imagen de un buitre, el nombre de esta divinidad se decía *Mut*. El buitre era asociado como símbolo de fecundidad, porque se creía que de esta raza, sólo existían machos. De ahí, la fantasía sexual del hermafroditismo, lo que se podría pensar en Leonardo, en relación a la última etapa de sus obras, caracterizada por la ausencia de caracteres sexuales bien definidos en las figuras humanas. Un ejemplo de esto, sería lo que ocurrió con la *Mona Lisa*. Al respecto de su sonrisa, Freud comenta que es esa misteriosa sonrisa que Leonardo había perdido, y que tanto lo cautivó al reencontrarla en la dama florentina.

Freud trabaja también la hipótesis sobre la importancia de la curiosidad sexual como motor de la motivación para el saber y la creatividad, es decir, el tema de la *sublimación*. Freud afirma que si el período de la investigación sexual infantil es clausurado por una oleada de enérgica represión sexual, al posterior destino de la pulsión de investigar se le abren tres diversas posibilidades: la investigación puede compartir el destino de la sexualidad, el apetito de saber permanece desde entonces inhibido, y limitado. Este es el tipo de la *inhibición neurótica*. En un segundo tipo es luego del sepultamiento de la investigación sexual infantil, la antigua conexión le ofrece memoriosamente su auxilio para sortear la represión sexual, y la investigación sexual sofocada regresa de lo inconsciente como *compulsión a cavilar*, por ello el investigar deviene aquí quehacer sexual. Y el tercer tipo, también aquí interviene la represión de lo sexual, pero no consigue arrojar a lo inconsciente una pulsión parcial del placer sexual, sino que "…la libido escapa al

destino de la represión sublimándose desde el comienzo mismo en un apetito de saber y sumándose como refuerzo a la vigorosa pulsión de investigar" (Freud. 1910: 74). Freud relaciona la hiperpotente pulsión de investigar de Leonardo, con la mutilación de su vida sexual que se limita a la homosexualidad llamada ideal (sublimada). Éste es el paradigma del tercer tipo de posibilidad de destino de la pulsión de investigar.

Existe en Leonardo la posibilidad de vivir abstinente y parecer un hombre asexual. Lo que se relaciona con la represión del inmenso amor a su madre y como consecuencia, su actitud homosexual. Al respecto afirma Freud, que los afectos de Leonardo eran domeñados, sometidos a la pulsión de investigar. No amaba u odiaba, sino que se preguntaba por qué debía amar u odiar y qué significaba ello. De ese modo, parecía indiferente hacia el bien y el mal, hacia lo bello y lo feo. "… No había hecho sino mudar la pasión en esfuerzo de saber; se consagraba a la investigación con la tenacidad, la constancia, el ahondamiento que derivan de la pasión, y en la cima del trabajo intelectual, tras haber ganado el conocimiento, dejaba que estallara el afecto largamente retenido, que fluyera con libertad como un brazo desviado del río después que él culminaba la obra" (Freud. 1910: 70).

En cuanto a la importancia de las contingencias e influencias del medio, se pudo pensar en relación al nacimiento del artista, la distancia con su padre, que durante los primeros cinco años, lo dejó en manos de una madre de tierna seducción, en donde Leonardo era su único consuelo: "…cuando le sobrevino la pleamar de la excitación de la pubertad, ella no lo enfermó constriñéndolo a costosas y dañinas formaciones sustitutivas; es que la mayor parte de las necesidades de la pulsión sexual podrán sublimarse, merced al temprano privilegio del apetito de saber sexual, en un esfuerzo de saber universal, escapando así de la represión. Por eso es que por la represión del inmenso amor a su madre, Catarina, se reforzará hacia una actitud homosexual" (Freud. 1910: 123).

Freud afirma que a nivel inconsciente, Leonardo conserva los recuerdos beatíficos hacia ella (dados a conocer en las características comunes de las mujeres ilustradas en la última etapa de su obra): "…las figuras son de nuevo andróginas, … son hermosos jóvenes de femenina ternura y con formas femeninas; ya no bajan los ojos, sino que miran como en misterioso triunfo, como si supieran de una gran dicha lograda sobre la que fuera preciso callar; la consabida sonrisa arrobadora deja vislumbrar que se trata de un secreto de amor" (Freud. 1910: 109).

Es interesante tener en cuenta el lugar que le da Freud a la obra de arte, como un lugar para hacerle frente a los sufrimientos anímicos del artista y como posibilitador para la realización de deseos sexuales infantiles reprimidos.

En base a todo esto, Freud colocó a la personalidad de Leonardo, cerca del *neurótico obsesivo*, al comparar su investigar con la "*compulsión cavilosa*" de los neuróticos, y sus inhibiciones, con las llamadas: abulias, de estos últimos.

Afirma Freud: "…de tal manera, represión, fijación y sublimación cooperan para distribuirse las contribuciones que la pulsión sexual presta a la vida anímica de Leonardo" (Freud. 1910: 123).

Freud platea que da Vinci deviene investigador primero, al servicio de su arte, y luego, con independencia y fuera de él. Al respecto trabaja: "…Llevado siempre del cabestro por la necesidad pictórica, se ve pulsionado a explorar los objetos de la pintura, los animales y plantas, las proporciones del cuerpo humano; y de lo exterior pasa al conocimiento de su fábrica interna y sus funciones vitales, que por cierto se expresan en su apariencia y piden ser figuradas por el arte. Y por fin esa pulsión devenida hipertrófica lo arrastra hasta desgarrar el nexo que mantenía con los requerimientos de su arte, y así lo lleva a descubrir las leyes generales de la mecánica…" (Freud. 1910: 71). Pero su pasado infantil ha cobrado poder sobre él. Este investigar que le sustituye a la creación artística, tiene alguno de los rasgos que singularizan al quehacer de las pulsiones inconscientes, como el carácter insaciable, la inexorable rigidez, la falta de aptitud para adaptarse a las circunstancias objetivas.

La *sublimación*, es considerada aquí, como vía de escape de la represión, pero a la vez la represión, en la edad infantil, permite la posibilidad de llevar a cabo la sublimación. Pero si esa represión llega demasiado temprano, cito a Freud: "...excluye la sublimación de la pulsión reprimida; cancelada la represión, vuelve a quedar expedito el camino para la sublimación" (Freud. 1910: 50).

Aunque Leonardo da Vinci muestra tener las dos vertientes sobre el devenir de sus pulsiones sexuales, la del saber y la de la creación artística, parece que cada una de ellas surgen en épocas distintas. Es en la pubertad cuando la salida se da a través del crear artístico, pero pronto la investigación empieza a desplazar esa faceta artística; en un primer momento investiga sobre el arte mismo, pero poco a poco ese interés se va independizando del arte y es a partir de su madurez, hacia los cincuenta años, que vuelve a tener relieve su interés por la pintura plasmando con su pincel. Es aquí cuando "… se topa con la mujer que le despierta el recuerdo del sonreír dichoso y sensualmente arrobado de su madre y bajo el influjo de este despertar cobra de nuevo la impulsión que lo había guiado al comienzo de sus ensayos artísticos, cuando plasmaba mujeres sonrientes" (Freud. 1910: 124).

Éste sería el segundo momento, en que la sublimación de sus pulsiones eróticas le permite superar la inhibición en su arte. Cuando luego intentó regresar desde la investigación al ejercicio del arte, experimentó en sí la perturbación que significaba la nueva postura de sus intereses y la cambiada naturaleza de su trabajo psíquico. Ya no lograba limitar su pretensión, aislar la obra de arte, arrancarla de la gran trama en que la sabía inserta. Luego de los agotadores empeños por expresar en ella todo cuanto en sus pensamientos se le anudaba, se veía forzado a dejarla inconclusa o declararla imperfecta.

Es interesante el trato que Freud le da a la dificultad que tenía Leonardo en terminar sus obras, muy común la mayoría de los artistas. Nunca estaba conforme o satisfecho, cuando otros colegas con sus obras, quedaban maravillados y veían su obra como enigmática: "…lo que al lego parece ya una obra maestra, para el creador mismo sigue siendo una insatisfactoria encarnación de sus propósitos; entrevé una perfección que una y otra vez desespera de reproducir en la copia. Y menos todavía cabría responsabilizar al artista por el destino de sus obras" (Freud. 1910: 62).

En cuanto al efecto que provoca la obra de arte, ese impacto que es dificultoso explicar, Freud plantea que *por obra de una naturaleza próvida le fue dado al artista expresar mediante creaciones sus mociones anímicas, escondidas para él mismo*. Estas creaciones conmueven poderosamente a los otros, a los ajenos al artista, sin que indiquen de dónde proviene ese efecto conmovedor.

Se podría pensar que en Leonardo había un lugar abierto al final de sus obras, ninguna estaba completa ni acabada; lo que le posibilitaba seguir produciendo, e investigando. Al respecto de esto, comenta Freud: "…quien crea en condición de artista, es indudable, se siente como el padre de sus obras. Para la creación pictórica de Leonardo, la identificación con su padre tuvo una fatal consecuencia. Creaba y luego ya no se cuidaba de sus obras, como su padre lo había descuidado a él" (Freud. 1910: 113).

Freud toma a Leonardo, como un ser imperfecto, sin idealizar. En relación a esto es que critica lo que intentaron hacer de él alguien "perfecto". Porque en aras de ese deseo, borran de su fisonomía los rasgos individuales, aplanan las huellas de su lucha vital con sus resistencias internas y externas, no le toleran ningún resto de imperfección humana y luego, presentan una figura ideal ajena y fría, en lugar del hombre de quien todos pueden sentirse emparentados a la distancia.

Es interesante detenerse aquí un instante, para abrir pregunta en base a las similitudes y diferencias entre artistas- no artistas. ¿Existiría una clara diferenciación entre ambas?, ¿Cuál sería?

Para finalizar, y en relación a los objetivos que Freud se había propuesto trabajar en el artículo, afirma: "…entonces, estas dos peculiaridades de Leonardo restan como algo no explicable mediante el empeño psicoanalítico: su particularísima inclinación a represiones de lo pulsional y su extraordinaria aptitud para la sublimación de las pulsiones primitivas" (Freud. 1910: 126).

En base a esto, se pudo pensar que de lo único que no hay duda, es de que existe relación entre *represión-sublimación-actividad artística*. Por eso la productividad artística también resulta inasequible para el psicoanálisis.

### *Sobre la transitoriedad*

"*Lo perecedero*" fue redactado en 1915 a pedido de la Goethebund (Asociación de Goethe de Berlín), para ser incluido en un volumen conmemorativo: "Das Land Goethe": El país de Goethe. Este volumen incluía gran cantidad de contribuciones de conocidos autores y artistas, entre ellos Freud.

El artículo trata sobre la caducidad de lo bello y lo perfecto. En relación a esto, argumenta Freud que existen dos tendencias diferentes: una de ellas es el hastío, que inhibe el goce de lo bello. El otro camino sería el de la rebeldía de querer la eternidad y pretender que lo bello subsista frente a todo aquello que amenace aniquilarlo. Con respecto a la posición de quien está bajo el influjo de esta tendencia, expresaría: "… ¡Es imposible que todo ese esplendor de la Naturaleza y del arte, de nuestro mundo sentimental y del mundo exterior, realmente esté condenado a desaparecer en la nada!" (Freud, 1915: 309).

En cuanto a la primera línea, supone quitar la valoración de lo bello y perfecto. En relación a esto, se puede pensar que justamente, aquello caduco, lo que se sabe, no es eterno y cambiará rápidamente, es a lo cual se le atribuye mayor valoración y tiene carácter de rareza en el tiempo. Cito a Freud. "… las limitadas posibilidades de gozarlo lo tornan tanto más precioso… Una flor no nos parece menos espléndida porque sus pétalos sólo estén lozanos durante la noche" (Freud, 1915: 309). Aquí es interesante tener en cuenta que aquello a lo que se le adjudica algo en relación a la perduración en el tiempo, a lo eterno, pierde instantáneamente la cualidad de bello. Freud postuló que cuanto lo bello y lo artístico existe, es en relación a nuestra percepción, independiente de la perduración en el tiempo: "… llegue una época en la cual queden reducidos a polvo los cuadros y las estatuas que hoy admiramos; sucédanos una generación de seres que ya no comprendan las obras de nuestros poetas y pensadores… no importa, el valor de cuanto bello y perfecto existe, sólo reside en su importancia para nuestra percepción" (Freud, 1915: 310). Al respecto, no es fundamental que el objeto sobreviva o que se mantenga intacto, sino que algo del sujeto se juega en la adjudicación de lo bello o perfecto, algo en relación a un *instante.*

Es interesante considerar la importancia en la valoración de una obra de arte, del despojarse del tiempo, sin esforzarse en otorgarle una cualidad de eternidad. Justamente en ese instante, es cuando aparece ese objeto, como bello. Eso supone una estrecha relación con el proceso de *duelo*, inherente a toda pérdida, en este caso, de la aniquilación de la obra en el tiempo. Es aquí donde Freud formula los recorridos de la libido frente a la pérdida de un objeto y su relación con el yo.

Freud establece también relación entre la cultura de un pueblo y los fenómenos de post-guerra. Cito a Freud: "… la guerra enlodó nuestra excelsa ecuanimidad científica, mostró en cruda desnudez nuestra vida instintiva… nos quitó tanto lo que amábamos y nos mostró la caducidad de mucho que creíamos estable" (Freud, 1915: 311). Es por eso que aquellos que no aprecian algo, simplemente porque no fue estable, sólo están agobiados por el duelo que les ocasionó la perdida. Después de una guerra, en base a lo perdido, aparece un sentimiento de mayor patriotismo en el pueblo. Se comienza a valorizar más lo propio, a partir de lo que se tuvo y se perdió. Esto ocurre siempre y cuando se haya renunciado a todo lo perdido, la libido pueda colocarse en otros objetos sustitutos y reconocer el valor de lo que se tuvo. De esta forma, se volverá a construir todo lo que la guerra ha destruido, quizás en terreno más firme y con mayor perennidad.

### *Sobre lo ominoso*

Freud plantea en el artículo "*Lo ominoso*" de 1919, que el psicoanálisis poco trata sobre la estética, a pesar de que ésta no sólo tiene relación con lo bello, sino que tiene también vínculo con las cualidades emocionales, con lo sensible. Sin embargo, se plantea que el psicoanalista puede interesarse por un ámbito determinado de la estética, descuidado por la bibliografía especializada en la materia. Este es el caso de lo *ominoso*.

La definición de Freud de *Das Unheimlich,* lo *siniestro*, sería aquella suerte de sensación de espanto que se adhiere a las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás.

Etimológicamente hablando, el término *unheimlich* es sin duda, el antónimo de *heimlich*: lo íntimo, secreto, familiar, hogareño. Por eso se puede pensar que lo siniestro causa espanto, porque no es conocido; pero no todo lo que es nuevo, es espantoso. Es necesario que a lo nuevo y desacostumbrado, se agregue algo para convertirlo en siniestro.

Para ello Freud trabaja sobre la significación de *heimlich,* y encuentra en el mismo término, una significación paradójica de la pretendida oposición. *Heimlich* significa propio de la casa, familiar, dócil íntimo, confidencial, confortable. De esta primera acepción, deriva una segunda, que lleva a cerca del problema. *Heimlich* significa por extensión: secreto, oculto, algo que los extraños no pueden advertir.

*Unheimlich* es algo inquietante que provoca un terror atroz. El sentido de *Unheimlich* se opone a la primera significación de *heimlich,* pero no a la segunda. Dice Freud que *heimlich* significa lo que es familiar por un lado, y oculto y disimulado por otro.

Por todo esto es que se puede decir que es siniestro aquello, *heimlich o unheimlich,* que habiendo de permanecer secreto, se ha revelado. Algo que al revelarse se muestra siniestro pese a ser, o precisamente por ser, muy familiar.

Luego Freud pasa a nombrar situaciones, personas o cosas que son siniestras: por ejemplo, un individuo siniestro es portador de maleficios para el sujeto. Éste puede tener el carácter de un doble del sujeto o alguien muy cercano (padre). También produce estos efectos la duda de que un ser aparentemente animado no lo sea en efecto, y viceversa.

Es aquí donde hay numerosos casos relacionados con el pensamiento omnipotente, el encantamiento, la magia. Freud trabaja estas circunstancias en relación a la *repetición no deliberada*. Cito a Freud: "Por ejemplo, cuando uno se extravía en el bosque, acaso sorprendido por la niebla, y a pesar de todos sus esfuerzos por hallar un camino demarcado o familiar retorna repetidas veces a cierto sitio caracterizado por determinado aspecto; o cuando uno anda por una habitación desconocida, oscura, en busca de la puerta o de la perilla de la luz, y por enésima vez tropieza con el mismo mueble…" (Freud, 1919: 237). Lo que en un momento sería una mera casualidad, aquí tiene características de algo nefasto.

Dice Freud que en algunas situaciones es sólo el factor de la repetición no deliberada el que vuelve ominoso algo en sí mismo inofensivo e impone la idea de lo fatal, inevitable, donde de ordinario sólo se habría hablado de "casualidad". Esto tiene relación con la *compulsión a la repetición*, vinculado con la vida anímica infantil y las características de pensamiento mágico y omnipotente.

Otro ejemplo estaría en torno a imágenes que aluden amputaciones o lesiones de órganos, especialmente valiosos o muy íntimos.

Esta relación de los términos aparentemente antónimos, supone algo en torno a la *represión*. Algo que cayó bajo el influjo de ésta, retorna a posteriori, provocando angustia y el efecto de lo ominoso. En cuanto a lo reprimido, Freud afirma que lo que produce lo siniestro, tiene que ver con vivencias infantiles angustiantes a base de *soledad, silencio* y *oscuridad*. Cito a Freud: "Si la teoría psicoanalítica acierta cuando asevera que todo afecto de una moción de sentimientos, de cualquier clase que sea, se trasmuda en angustia por obra de la represión, entre los casos de lo que provoca angustia… es algo reprimido que retorna. Esta variedad de lo que provoca angustia sería justamente lo ominoso…" (Freud, 1919: 240).

Es que lo siniestro se da en las vivencias, como dice Freud, cuando complejos infantiles reprimidos son reanimados por una impresión exterior o cuando convicciones primitivas superadas parecen hallar una nueva satisfacción.

De esta forma se pudo pensar que *lo siniestro se revela siempre velado*. Habría vínculo entre lo bello y lo siniestro. En lo bello, se reconoce un rostro familiar, pero de pronto eso familiar y armónico se muestra revelador y portador de misterios y secretos que se han olvidado por la represión, que tienen relación con las fantasías primordiales.

Como postula el filósofo español *Eugenio Trías*, en su trabajo: *Lo bello y lo siniestro,* la condición límite de la belleza, sería lo siniestro; pero que por serlo, se presenta bajo rostro familiar. Por él dice que *la obra de arte sugiere sin mostrar*. Muestra como real, pero algo que se revelará ficción. Sin esto, el arte carecería de vitalidad. Pero a condición de que no se revele cruda y patentemente en lo real, ya que el arte no puede nunca ser realista.

Se habla de *velo*, que al descorrerse, está el vació: imágenes insoportables como castración, promiscuidad, etc. Es por ello que este autor plantea que en una posición del sujeto en que *a punto está de ver,* aquello que no puede ser visto. Esta visión no se produce, porque no puede producirse.

Es interesante pensar la relación que se establece entre el poeta y el efecto siniestro que genera por momentos, su producción. Comenta Freud que lo que sería siniestro en la vida real, no lo es en la poesía. Porque la ficción dispone de muchos medios para provocar efectos siniestros que no existen en la realidad.

Es en relación a este punto que se da lo siniestro, cuando lo fantástico (fantaseado, deseado por el sujeto, pero de forma oculta), se produce en lo real o viceversa. Por ello es que trías define a lo siniestro como la *realización absoluta de un deseo, semioculto o censurado.*

Como se sabe, en el mundo de la fantasía todo es posible, bajo el influjo entre otras cosas, del proceso primario de pensamiento, como lo establece Freud en: *"Los dos principios del acaecer psíquico" (*Freud, 1911*).* Hay licencias que se toman los poetas y gracias a esto, es que los artistas tienen ese espacio para moverse. Se sumergen en un terreno y desde aquí juegan y provocan efectos en sus lectores. Lo ominoso de la ficción, de la creación literaria, merece de hecho ser considerado aparte, por ser mucho más rico que lo ominoso del vivenciar: lo abarca en su totalidad y comprende otras cosas que no se presentan bajo las condiciones del vivenciar.

En relación al primer postulado, que dice que lo siniestro en la realidad no lo es en la poesía, un ejemplo claro sería el de los *cuentos de hadas*, ya que el poeta tiene aquí algunos permisos que hacen que no se experimenten efectos siniestros, cuando en la realidad, sucederían. Tal es el ejemplo de que la alusión a la muerte y a la reanimación en el cuento de Blancanieves, no producen efectos ominosos.

En cuanto al segundo postulado, cuando lo ominoso se hace presente en un cuento, que en la vida real no ocurriría; esto se da cuando el lector cae en la trampa de dudar si es realidad o fantasía lo que el cuento propone; ésta es la condición necesaria. El poeta tiene el poder de exagerar o multiplicar lo ominoso. Un ejemplo que plantea Freud, es cuando se reacciona ante las ficciones del poeta, de la misma forma que se haría en la vida misma, porque éste aparenta situarse en la vida común. Frente a estas vivencias reales, el lector suele adoptar una actitud pasiva y está sometido a las diferentes emociones que la obra de arte va despertando.

***Sobre Dostoievski***

Freud, a pesar de sostener que el misterio último de la obra de arte no es asequible al psicoanálisis, emprende el análisis de algunas personalidades artísticas, como ha sido desarrollado anteriormente con Leonardo da Vinci, lo hace también aquí con *Fedor Dostoievski*. Cito a Freud: "Por desdicha, el análisis debe rendir las armas ante el problema del creador literario" (Freud, 1828: 175).

En este apartado, se trabajará sobre el artículo de Freud: "*Dostoievski y el parricidio*" de 1928. Es aquí donde aborda a la obra maestra de Dostoievski: "*Los hermanos Karamasov*" (Dostoievski, 1880). Cabe destacar que hubo un volumen de esta obra del otoño de 1928, en el que se publicó el ensayo de Freud como introducción. Esto fue a pedido de los editores que estaban publicando escritos póstumos y manuscritos inconclusos de escritores.

Uno de los modos de abordar la creación artística es la utilizada por Freud, aplicando el psicoanálisis a la obra de arte, al artista. En cuanto a Dostoievski, comenta que tiene cuatro fachadas: "…el literato, el neurótico, el pensador ético y el pecador" (Freud, 1828: 175). En cuanto al neurótico y su vínculo con la *sublimación*, expresa: "…de acuerdo con la relación de fuerzas entre las exigencias pulsionales y las inhibiciones que las contrarrestan (más las vías de sublimación disponibles), habría que clasificar a Dostoievski como uno de esos caracteres llamados «apasionados», «triebhaft»" (Freud, 1828: 177). A esta situación se le suma la co-presencia de la neurosis que demuestra que el yo no consiguió realizar la síntesis adecuada.

De esta forma se aborda el análisis de la personalidad del artista en relación a la *sublimación, la pulsión y la neurosis*.

Freud también trabaja aquí la complejidad de la personalidad de Dostoievski, basándola en tres factores: la altitud de su afectividad, la disposición pulsional perversa, que lo movía a ser un sadomasoquista o un delincuente; y el talento artístico, del que agrega que es no analizable. Es interesante para esta tesina, tener en cuenta que aquí es uno de los momentos en que propone la *no analizabilidad* de lo artístico.

En relación a la biografía del autor, que atestigua que padecía de epilepsia, Freud comenta que ésta sería tan sólo, un síntoma de su neurosis: "*histeroepilepsia*" entendido como histeria grave. De este modo se distingue una epilepsia orgánica, de una afectiva. En relación a la segunda, el ataque deviene como síntoma de la histeria que lo modifica, como lo hace con la sexualidad normal. De esta forma se daría trámite a impulsos sexuales que no corrieron la misma suerte. Como no se pudo establecer una correlación entre la vida anímica de Dostoievski y la aparición de sus ataques, Freud no logró afirmar con rigurosidad sus hipótesis. Pero relacionó la primera aparición de estos ataques a la muerte de su padre, vivenciada con culpa. Es interesante aquí el vínculo que comienza a establecer Freud entre: *padre-neurosis-arte*, lo mismo que ocurre en el artículo: "*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*". Comenta Freud: "Difícilmente se deba al azar que las tres obras maestras de la literatura de todos los tiempos traten del mismo tema, del parricidio: *Edipo Rey*, de Sófocles; *Hamlet*, de Shakespeare, y *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski. Además, en las tres queda al descubierto como motivo del crimen la rivalidad sexual por la mujer" (Freud, 1828: 185).

Aquí se articulan los estados letárgicos de sensación de muerte de sus ataques epilépticos en su temprana infancia, con la muerte deseada, o real del padre: "Conocemos el sentido y el propósito de esos ataques de muerte. Significan una identificación con un muerto, una persona que efectivamente falleció o que todavía vive y cuya muerte se desea. Este último caso es el más significativo. El ataque tiene así el valor de una punición. Uno ha deseado la muerte de otro, y ahora uno mismo es ese otro y está muerto" (Freud, 1828: 180). En el caso de Dostoievski, el sentimiento sería como una punición por haber deseado la muerte de su padre, cuando ésta se hizo real.

Freud introduce su teoría de la *angustia de castración* que sufre el varón, por la coexistencia de dos mociones pulsionales contrarias: odio/amor al padre. Teniendo en cuenta lo que él postula acerca de la *bisexualidad*, es que plantea que ella se convierte en una fuente de predisposición para la neurosis en Dostoievski. Aquí se entremezclan los sentimientos de amor al padre, lo que supone una bisexualidad donde él adopta una posición femenina, vinculada con la castración. Al mismo tiempo están presentes los sentimientos de odio al padre y deseos de ocupar su lugar, que conllevan una relación incestuosa con la madre, el asesinato del padre y la castración que éste le supondría. Aquí habría un punto de relación entre la obra: "*Los hermanos Karamasov*" (Dostoievski, 1880), y el crimen principal y primordial tanto de la humanidad como del individuo.

También se aborda el vínculo existente entre: *padre-religión-autoridad*. Freud postula que Dostoievski nunca se liberó de la hipoteca que el propósito del parricidio hizo contraer a su conciencia moral. Determinó también su conducta hacia los otros dos campos en que es decisiva la relación con el padre: hacia la autoridad política y hacia la fe en Dios.

Existe vinculación entre el parricidio, conciencia moral y sentimiento de culpa. Por influjo de los autorreproches y la culpa por la muerte real de su padre, vivenciada como producto de sus sentimientos de odio frente al él; Dostoievski en su edad adulta encuentra una figura que le hace las veces de su padre: el *Zar*, a quien se somete totalmente. Esta sería una forma de sanear las culpas por el crimen cometido.

En cuanto a la religión, el escritor esperaba hallar en el ideal de Cristo, una salida a la liberación de su culpa, por ello es que tuvo mayor libertad en este campo.

Otra forma de abordaje de la culpa y el autocastigo, era su compulsión al *juego*. Es interesante tener encuera que era en estos momentos cuando su producción literaria encontraba el auge, cuando lo perdía todo.

### 3.1.3 Algunas puntualizaciones

En los apartados anteriores se hizo un breve recorrido por la obra de Freud en relación al arte, eligiendo algunos artículos en torno a esta temática.

Es interesante tener en cuenta que Freud, a pesar de sostener en su artículo: "*Dostoievski y el parricidio*" que el misterio último de la obra de arte no es asequible al psicoanálisis; emprende el análisis de algunas personalidades artísticas por medio del psicoanálisis aplicado, entre otros a: *Leonardo da Vinci, Fedor Dostoievski*.

En el caso de Leonardo da Vinci, Freud trabaja en:"*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*" de 1910, la persona del artista a partir de la interpretación de un recuerdo infantil, con el objetivo de explicar las inhibiciones en la vida sexual de Leonardo y en su actividad artística. Freud quiso indicar cómo el quehacer artístico se reconduce a las pulsiones anímicas primordiales, pero no pudo lograrlo en ese momento. Se limitó a la relación entre creación del artista y su anhelar sexual, como base en la *sublimación*. Por eso trabajó la importancia de la curiosidad sexual como motor de la motivación para el saber y la creatividad. Así, planteó que en Leonardo la libido escapa al destino de la represión sublimándose desde el comienzo mismo en un apetito de saber, y sumándose como refuerzo a la vigorosa pulsión de investigar.

En relación a los objetivos que Freud se había propuesto trabajar en el artículo, afirma que la particular inclinación de Leonardo a represiones de lo pulsional y su extraordinaria aptitud para la sublimación de las pulsiones primitivas, no pueden ser explicadas por el psicoanálisis. Por ello es que se pudo inferir que esto tendría que ver con el *goce*, su particularidad, el ser irrepetible y no analizable.

Es interesante tener en cuenta el lugar que le da Freud a la obra de arte, como un lugar para hacerle frente a los sufrimientos anímicos del artista y como posibilitador para la realización de deseos sexuales infantiles reprimidos. En base a esto, se pudo pensar que no hay duda de que existe relación entre *represión-sublimación-actividad artística.*

Sobre la caducidad de lo bello y lo perfecto, en " *Lo perecedero*" de 1915-16, Freud formuló que aquello caduco, lo que se sabe no es eterno y cambiará rápidamente, es a lo cual se le atribuye mayor valoración y tiene carácter de rareza en el tiempo. Por ello postuló que cuanto lo bello y lo artístico existe, es en relación a la *percepción*, independiente de la perduración en el tiempo. Por eso es que algo del sujeto se juega en la adjudicación de lo bello o perfecto, algo en relación a un *instante*. Eso supone una estrecha relación con el proceso de *duelo*, inherente a toda pérdida, en este caso, de la aniquilación de la obra en el tiempo.

Es en relación a "*Lo ominoso*" de 1919, que Freud trabaja en torno a lo *siniestro*, que sería aquella suerte de sensación de espanto que se adhiere a las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás. Supone lo que es familiar por un lado, y oculto por el otro. Como vimos, según Trías, sería lo que habiendo de permanecer oculto, se ha revelado. Esta revelación debe ser siempre parcial, velada, es por esto que el arte no puede ser realista.

En relación a este punto, se pudo establecer un vínculo entre la función de la obra de arte, que *sugiere sin mostrar* y la pulsión de muerte, que será trabajada más adelante en relación a Lacan y el sinthome.

La obra de arte, sería una especie de *velo*, que al descorrerse, está el vació que supone imágenes insoportables para el sujeto. Estas imágenes, para Freud, tienen que ver con fantasías primordiales reprimidas que fueron fantaseadas y ahora se hacen reales.

En el caso de Fedor Dostoievski y su obra: "*Los hermanos Karamasov*", Freud la toma como referente para escribir: "*Dotoievski y el parricidio*" de 1927-28, allí analiza la personalidad del artista en relación a la *sublimación*, la *pulsión* y la *neurosis*. Es interesante para esta tesina, tener en cuenta que aquí es uno de los momentos en que propone la *no analizabilidad* de lo artístico. Freud establece un vínculo entre: *padre-neurosis-arte,* y afirma que difícilmente se deba al azar que las tres obras maestras de la literatura de todos los tiempos traten del mismo tema, del parricidio: *Edipo Rey*, de Sófocles; *Hamlet*, de Shakespeare, y *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski.

## Sinthome

*"...Lo que esquematiza la relación de lo imaginario, de lo Simbólico y de lo Real en tanto que separados uno del otro, ustedes tienen ya, en mis precedentes figuraciones, puestas en el plano de sus relaciones, la posibilidad de ligarlos, ¿por qué? Por el sínthoma"*

*(*Lacan, 1975).

### 3.2 Sinthome

### 3.2.1 Dos conceptos de síntoma

Antes de comenzar a trabajar en relación al *Sem. XXIII: El sínthoma*, es importante considerar el artículo que Lacan escribió sobre *Marguerite Duras,* en *"Intervenciones y textos*" de 1988. Allí afirma que el artista siempre le lleva la delantera al analista, y que éste no tiene por qué hacer de psicólogo donde el artista le desbroza el camino. De esta forma, Marguerite evidencia saber sin él, de lo que él enseña.

Es interesante pensar sobre lo que Lacan trabajó en relación a Marguerite Duras, para poder establecer vínculos con el trabajo sobre James Joyce y el *sinthome*, en la última etapa de Lacan. Ya que aquí, Joyce sabe sin Lacan a cerca de lo que él formula en su última etapa de enseñanza como: *sinthome*.

Éste es uno de los ejemplos en los que el psicoanálisis se sirve del arte, en este caso, la literatura, para trabajar algunos conocimientos.

A continuación, para abordar el tema del *sinthome* en Lacan, se hará un breve recorrido por el libro: "*Las dos clínicas de Lacan. Una introducción a la clínica de los nudos*", de Mazzuca, Shejtman, Zlotnik del año 2000.

El tema de este seminario es la *clínica de los nudos*, se basa en la distinción de dos clínicas durante la enseñanza de Jacques Lacan. Éste no tiene siempre la misma clínica, lo que es fuente de continuos interrogantes, cito a Mazzuca: "… hay una primera, al comienzo de su enseñanza, que produce un retorno a las estructuras freudianas: neurosis, psicosis y perversión. Es una clínica de las modalidades del deseo y de las estructuras subjetivas. Pero Lacan trasforma sus categorías clínicas… con una nueva concepción del síntoma… se introduce la diferenciación entre síntoma y "*sinthome*"… se bosqueja una clínica de los goces y los tipos de síntoma" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 5).

Lacan al comienzo del *Sem XXIII*: *El Sínthoma*, dice: "He anunciado en el afiche el sínthoma (le sinthome). Es una manera antigua de escribir lo que ulteriormente se escribió síntoma (symptôme)… si me he permitido esta modificación de ortografía que señala evidentemente una fecha que resulta ser la de la inyección en el francés – lo que yo llamo lalengua, de mi lengua- la inyección de griego, de esta lengua de la que Joyce… él ha escrito en inglés de una manera tal que como ha dicho alguien… la lengua inglesa no existe más… le ha añadido algo" (Lacan, 1975).

En relación a esto, se trabajará posteriormente sobre la construcción que hace con su escritura Joyce, que está por fuera del inconsciente que da sentido. Por eso Lacan dice que Joyce es un "*desabonado del inconsciente*".

La primera clínica, tiene que ver con una *clínica del sujeto*, es decir: deseo insatisfecho, imposible y prevenido, lo que supone modos de ser sujeto. La otra, del goce, es la *clínica del sínthoma*, en la última etapa de Lacan.

La primera, también podría considerarse como clínica del Otro, social, porque el Otro forma parte de la estructura del deseo y el deseo es deseo del Otro; a diferencia de la segunda, donde el síntoma es *autista* y esto es lo que lleva a Lacan a distinguir síntoma de *sinthome*, entendiendo por "… sinthome, entonces, que el síntoma esté puesto en una función de anudamiento que articula el goce autista en la relación con el Otro" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 6). Pero es importante considerar que el autor plantea que ambas clínicas son clínicas del nudo.

Existen también otros conceptos fundamentales que siguen una transformación, por ejemplo el concepto de *padre*, indispensable para la diferenciación entre neurosis y psicosis. También el concepto de *inconsciente* tiene sus variaciones.

Mazzuca plantea que existe un interrogante: si está justificado o no hablar de dos clínicas y el alcance y sentido de esa diferencia.

Hay dos conceptos de síntoma, así lo plantea Jacques-Alain Miller, en su Seminario: "*Los signos del goce*" de 1988. Es importante saber que esto no quiere decir que Lacan haya ampliado o precisado el primer concepto de síntoma, sino que es un concepto diferente al primero.

Miller caracteriza el primer concepto como *metáfora*, como articulación de significantes que producen significado, creación de sentido. Así el síntoma es entendido como significado oculto para el sujeto, lo que justifica la interpretación para producir ese significado. Pero el último concepto de síntoma, está por fuera del significado. Es el síntoma como *modalidad de goce* a partir de un elemento extraído del inconsciente, por eso se trata de una letra, no de un significante, por ello se dice que es goce de una *letra*.

3.2.2 Clínica

Mazzuca plantea que entiende por *clínica* a una experiencia psicoanalítica que tiene relación con la dirección de la cura. Desde esta mirada, se puede entender que hay dos clínicas, dos finales diferentes con procedimientos diferentes.

Así, *Interpretación, cura y síntoma*, son conceptos íntimamente relacionados. Si se entiende al síntoma como metáfora, la interpretación es un recurso para producir ese significado que está inconsciente, y la cura como revelación de verdad. En cambio, si se entiende al síntoma como modalidad de goce, la interpretación de significado ya no es un recurso adecuado.

Pero el término clínica, apunta a otra cosa dice el autor, que está en relación a un *saber elaborado*, desprendido de esta práctica. Cito a Lacan: "Hay imposibilidad de que la verdad devenga un producto del saber-hacer? No" (Lacan, 1975).

Existe una diferencia entre una clínica estructuralista, de una borromea. La primera, tiene como esencia la distinción, la oposición aparentemente tripartita (neurosis, psicosis y perversión). Pero se sabe que termina siendo una bipartición, ya que neurosis y perversión quedan del mismo lado, en cuanto a los conceptos de represión y forclusión del *significante del NP*. Psicosis estaría en el otro extremo debido a un rechazo de Nombre del Padre.

En la segunda clínica, las distinciones se basan en que puede haber o no anudamiento y cuando lo hay, puede ser o no borromeo. De esta forma es más elástica, gradual, que no implica una clasificación, no supone una oposición marcada. Además de estar fundada en una clínica de los nudos, se basa en una *generalización* del concepto de forclusión y en consecuencia, el del Nombre del Padre también.

Es de sumo interés para esta investigación, tener en cuenta lo que plantea Mazzuca al respecto: "Hay casos en que este punto de capitón está dado por la presencia del *significante del Nombre-del- Padre* y por lo tanto, con la operación de la metáfora paterna; y hay casos en que el capitoneado se da a través de otro elemento, o no se da" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 13). Es aquí en donde se plantea la pregunta si es el arte, como *sinthome*, ejemplo de este otro elemento.

La primera clínica de Lacan, que es freudiana, no es la clínica freudiana

Si bien el mismo Lacan dice que neurosis, psicosis y perversión son distinciones freudianas (las *Estructuras freudianas*), están en Freud sólo por la lectura que hace de él Lacan.

Otro punto de originalidad de Lacan, es en relación a Freud, quien tiene una clínica de los síntomas con sus categorías (neurosis, psicosis, histeria, etc.), Freud lo llama: *Mecanismos de la formación de síntomas*: *Symptombildung*, pero son: modalidades de defensa.

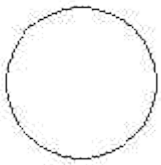
Si bien el término "estructuras clínicas", no existe en Lacan, utiliza principalmente en los seminarios IV, V y VI el concepto de "*estructuras subjetivas o modalidades del sujeto*". Esto se basa en una diferencia muy amplia que no tiene que ver sólo con los síntomas, sino con la distinción entre *deseo*: imposible, insatisfecho y prevenido; ó la *clínica de la pregunta*, como distinción entre neurosis y psicosis en cuanto a que la neurosis como una pregunta, la psicosis como respuesta.

Existe otra genialidad en la clínica lacaniana del sujeto y las estructuras subjetivas, en donde está la posibilidad de que alguien cuya estructura es psicótica, no sea psicótico, cuando no hay *desencadenamiento*. Lo mismo ocurre en la neurosis. Es muy importante este punto ya que, como dice Mazzuca: "Esto es lo que tienen en común la psicosis desencadenada o no desencadenada, y por eso nos importa el diagnóstico de estructura, y no solamente el de psicosis clínica" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 9).

En base a lo formulado en el párrafo anterior, se puede decir que la primera clínica ya incluye el gradualismo, no en la oposición de estructuras, sino dentro de cada una de ellas.

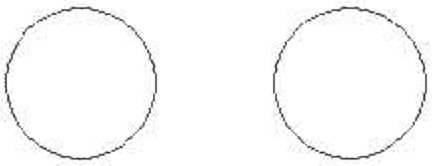
### 3.2.3 Acerca de los nudos

Lacan, completando la definición de Lee Neuwirth en su artículo "*Teoría de los nudos*", dice que los nudos son curvas unidimensionales situadas en el espacio tridimensional ordinario que comienza y termina en un mismo punto. Es decir, una curva cerrada, con los extremos unidos.



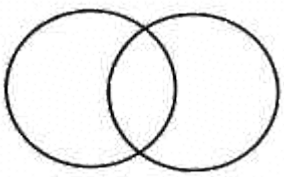
Uno de los principales problemas de la Teoría de los nudos, es saber cuándo éstos son equivalentes, y cuándo no. Se dice que son *equivalentes* cuando el modelo correspondiente a uno de ellos, puede deformarse estirándolo, contrayéndolo ó retorciéndolo hasta alcanzar la forma del otro, sin romper el tubo ni hacerlo pasar a través de sí mismo.

Una *cadena* está formada con más de un componente, más de un nudo, por lo general encadenados:



Como postula Lacan que la complementariedad entre los sexos no existe, tampoco existe en el sujeto la *interpenetración* (complementariedad) de los nudos.

Éste es un ejemplo de interpenetración:

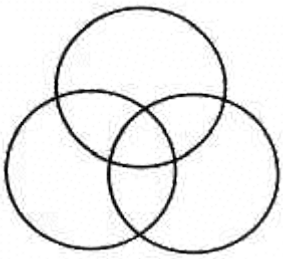


¿Y esto que da? El *nudo borromeo*, que según la teoría de los nudos, no es un nudo, sino una cadena, aunque Lacan sigue llamándolo nudo. Se define como: "… una cadena en la que los componentes o eslabones se enlazan sin que haya interpenetración…ningún eslabón se encadena pasando por el agujero

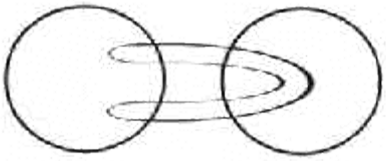
de otro… y sin embargo la cadena se sostiene… los eslabones "se anudan de no anudarse" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 38).

Por ello la cadena borromea mínima tiene tres eslabones y la característica distintiva de este tipo de anudamiento, es que si se corta cualquiera de los redondeles de la cuerda, se sueltan los otros. Cito a Lacan: "…Para que fuese expresamente planteada la condición de que a partir de 3 anillos se hiciera una cadena tal que la ruptura de uno sólo volviera a los otros dos libres el uno del otro" (Lacan, 1975).

La presentación clásica y la más conocida es:



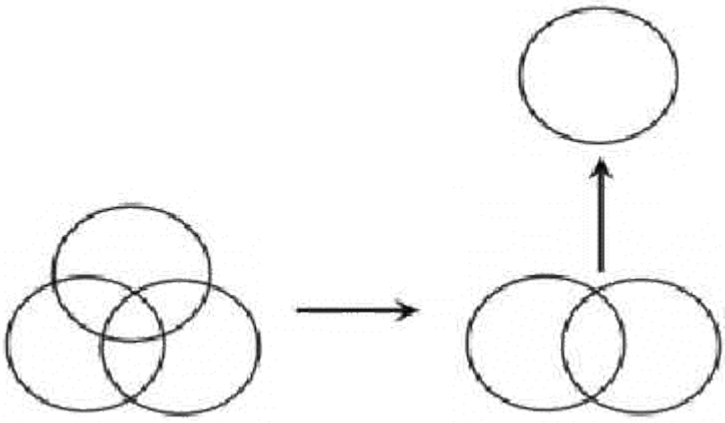
Por estiramiento, se obtiene:



***Lapsus de nudo***

Lacan llama: "*lapsus de nudo ó falla del anudamiento*", cuando se cambia el punto de cruce de un nudo, haciendo que la hebra que pasa por debajo, pase por encima, y así uno de los elementos se desprende. En este ejemplo de los registros, se desprende el imaginario, como ocurre en las psicosis.

Como se representa a continuación, registro **real** está a la izquierda, el **simbólico** a la derecha, y el que se desprende hacia arriba, es el registro **imaginario**.



En relación a esto, cito a Mazzuca: "Durante el Seminario XXIII-, el *sinthome* es definido como aquello que viene a reparar el lapsus, el error del anudamiento" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 50).

En la clase titulada: *Joyce el síntoma*, la noción de sinthome, es situada por Lacan, como el remiendo que se agrega para reparar o remediar el lapsus de nudo, "tejiendo" por debajo de la cuerda que pasa por debajo y por arriba de la que pasa por arriba" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 51). Lacan comienza planteando el caso de Joyce a partir de un error en el anudamiento. En relación a esto, dice que el lapsus del nudo escribe la forclusión del Nombre del padre, que señala en Joyce, también conceptualizado como una *Verwerfung de hecho*. Mientras que el sinthome joyceano, precisado en el deseo de ser un artista o de la valoración de su nombre propio, es la reparación de esa falla. Así se *hace un nombre*, evitando el desencadenamiento de la psicosis.

3.2.4 Del nudo de capitón, al anudamiento borromeo. Del significante del Nombre- del-Padre al padre síntoma

Lacan el en *Sem. XX* introduce el *nudo borromeo*. Al igual que otros conceptos como: metáfora y metonimia sacados de la lingüística. El concepto de nudo de borromeo, es extraído de la lógica y las matemáticas. Lacan si bien utiliza conceptos de otras disciplinas, los transforma de tal manera que quedan alejados del sentido y valor originales.

***El nombre del padre***

El *Nombre-del-Padre* es lo que proporciona la clave de la distinción fundamental en la primera clínica de Lacan, la oposición entre neurosis y psicosis.

Lacan introduce el significante del *Nombre-del-Padre* en su *Discurso de Roma* y desarrolla su concepto entre los *Sem. III y V.* Fue necesario que planteara la función paterna como operación metafórica, por lo tanto significante, para acordarla con la concepción del *inconsciente estructurado como un lenguaje*. El padre como significante y su función como una operación lingüística.

En el escrito "*De una cuestión preliminar*…", a la altura del *Sem V*, se establece la naturaleza y función del significante del Nombre-del-Padre y la metáfora paterna: "…la condición del sujeto, neurosis o psicosis, depende de algo que se desarrolla en el Otro. El significante del Nombre-del-Padre, al sustituir el significante del deseo de la madre, lo interpreta y produce la *significación fálica* para el sujeto. En términos de desarrollo esto implica un primer momento en que el sujeto se identifica con el falo de la madre, un segundo momento que determina la caída de ese lugar…modo de plantear la castración, especialmente de la madre. La ausencia en el Otro del significante del Nombre-del-Padre, no sólo implica una falta en lo simbólico, sino… la ausencia de la significación fálica en lo imaginario" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 64).

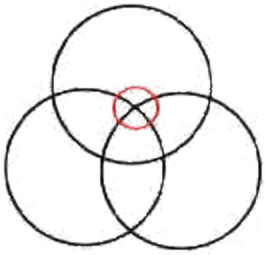
***Del nombre del padre al punto de capitón***

En la *Conversación de Arcachon,* Lacan postula que mientras en la primera clínica el elemento esencial que interviene en la producción fálica, en el *punto de capitón* que abrocha la operación significante con la producción de significado, es el *Nombre-del-Padre*. Con el avance de la enseñanza de Lacan hay otros elementos que cumplen esa función de capitón. Por eso es que se produce una *generalización del concepto del Nombre-del-Padre*. Así se llega a la conclusión que en algunas psicosis puede haber anudamientos sistemáticos sin el recurso al Nombre-del-Padre, tal es el ejemplo de James Joyce. Y se destaca la equivalencia entre síntoma y Nombre-del-Padre, porque el síntoma puede cumplir también esa función. Este sería el punto central de la *Clínica borromea*.

Esto lleva a generalizar el concepto de sinthome, no sólo para las psicosis, sino también para cualquier estructura.

Lo específico de la segunda clínica, es entonces que incluye la posibilidad del anudamiento borromeo, que los registros puedan estar entrelazados sin *interpenetrarse*, o sea, sin usar el agujero del otro. Estos registros están sueltos en un comienzo, y es el *cuarto (*el *sinthome),* el que viene a anudarlos.

Este la siguiente presentación, el cuarto nudo pintado de rojo, es el *sinthome*:



3.2.5 Joyce, el síntoma

Como se desarrolló al comienzo de este capítulo, el síntoma en la primera clínica de Lacan, es entendido como metáfora, tiene que instalarse al comienzo de análisis, con la transferencia al *sujeto-supuesto-saber*.

Pero hay otro síntoma que resiste al desciframiento, cito a Mazzuca: "… proponemos relacionar ese síntoma que resiste al desciframiento y a la interpretación como aquel que presenta Lacan al final de su enseñanza como *síntoma goce*, el cual no será ya solamente una formación del inconsciente" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 90). Lacan introduce en "*La tercera*", que ese síntoma proviene de lo real.

En el *Sem XXII* propone Lacan que el síntoma es un efecto de lo simbólico en lo real. Así define al *síntoma goce*, es lo que del inconsciente hace *ex-sistencia*, por fuera de, fuera de los lugares donde hay cadena combinatoria de significantes. Allí se plantea la extracción de un elemento del inconsciente que será llamado por Lacan: *letra*. Se extrae un elemento del campo de lo simbólico y se lo desplaza en el registro de lo real como letra.

Esta diferencia del significante, es capaz del principio de identidad; pero, la *letra* no se articula con otra, no hace cadena y por eso no produce sentido. Es un elemento tomado del inconsciente, pero sustraído de él. La letra en sí misma es objeto de goce, en ella encontramos lo real del goce, a diferencia de la mortificación del significante. Cito a Mazzuca: "el término lacaniano de *goce* es lo más cercano a lo que en Freud es la satisfacción de la pulsión" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 91).

En relación a la obra de Joyce, como se mencionó anteriormente, Lacan dice que es un trabajo de descomposición del lenguaje, de *neoformación* de significantes. Palabras, donde Joyce escribe párrafos prácticamente desprovistos de sentido. Lacan ubica en la escritura de Joyce lo que hemos introducido como letra, porque como fórmula Mazzuca, la construcción que hace con su escritura está por fuera del inconsciente que da sentido. Por eso Lacan dice que Joyce es un "*desabonado del inconsciente*".

En relación a las epifanías en Joyce, Mazzuca formula que son parte de un *Fenómeno elemental*, eran momentos de esplendor, de iluminación que se le imponían, era algo que le venía. "…lo que no queda del todo claro para Lacan es que si el trabajo que Joyce hace con su escritura es un dejarse invadir por el parásito palabrero o si la escritura es una forma de librarse de este fenómeno" (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 97).

En relación a la estructura de Joyce, Lacan luego de varias investigaciones y trabajo con *Jacques Aubert*, quien conocía mucho al escritor, determina que se trata de una *estructura psicótica*. Con respecto al carácter de grandeza de Joyce, donde se coloca en lugar del redentor, no sólo de "el" artista. A pesar de que no hay un delirio de redención desplegado claramente como en Schreber.

Este *sinthome* en la psicosis, viene a reparar el lapsus de nudo y retener lo imaginario. Pero ocurre algo diferente en las neurosis: "Para la neurosis Lacan propone un nudo de cuatro con lo real, lo simbólico y lo imaginario no enlazados, y un cuarto que viene a mantenerlos juntos borromeamente, equiparando con la función paterna… este cuarto es distinto del que viene a reparar el lapsus en la cadena de Joyce ya que… hay una carencia paterna " (Mazzuca, Shejtman, Zlotnik. 2000: 102).

Para poder entender esto, Lacan distingue la escritura (solitaria, autoerótica), de la publicación (que enlaza con el Otro, hace lazo social). Así se distingue síntoma-goce de síntoma como instrumento, que enlaza con el Otro. Esto es lo que logra Joyce con la publicación y fama de sus obras. Mazzuca formula que si hay carencia radical de la función paterna como cuarto, Joyce al hacerse un nombre ha compensado esta carencia. De esta forma, se autoengendra, ya que no toma el lugar del padre desde su lugar de hijo, él queda como padre e hijo de sí mismo.

# Goce

"*¿Es mío mi cuerpo o está consagrado al goce del Otro,*
*de un Otro del significante y de la ley que me despoja de esta propiedad*
*que sólo puede ser mía si la arranco de la ambición y del capricho del Otro?"*

(Braunstein, 1999: 16).

### 3.3 Goce

3.3.1 El goce de Lacan a Freud

Néstor Braunstein en su libro: "*GOCE*", aborda el goce con respecto a Freud y Lacan. Plantea que *goce* y *palabra* se delimitan recíprocamente, "…sólo hay goce en el ser que habla, porque habla" (Braunstein, 1999: 11). Sólo por la palabra, el goce puede ser circunscrito y es del que se habla a todo lo largo de un análisis.

Para Freud el goce no fue otra cosa que un vocablo de la lengua, no hizo de él un concepto de su teoría.

*Goce* en español; *der Genuss*, en alemán; *la jouissance* en francés; todo lo que supone un imperativo, una orden.

Según la Real Academia Española: *gozar* es:

- 1- tener y poseer alguna cosa, como dignidad.
- 2- tener gusto, alegría de alguna cosa.
- 3- conocer carnalmente a una mujer.
- 4- sentir placer, experimentar suaves y gratas emociones.

*Gozar*, deriva del latín *gaudere* que significa alegrarse, Braunstein plantea que tiene una herencia no muy reconocida en el verbo *joder. Joder* tiene cuatro acepciones: 1- fornicar. 2- molestar, estorbar. 3- arruinar, echar a perder. 4- interjección que denota asombro.

En Freud y en el Lacan de los primeros tiempos, aparece esta palabra según su significación convencional, como una gran alegría, placer extremo, júbilo. Así en Lacan se encuentra esta acepción, en relación al *Estadío del espejo* donde el reconocimiento en el espejo produce júbilo y el goce en el advenimiento al símbolo, que permite un nivel de autonomía frente a los apremios de la vida.

En los primeros años de la enseñanza de Lacan, la referencia al goce está centrada en torno al deseo, de la relación del deseo con el deseo del Otro. Deseo que como se trabajó en los capítulos anteriores, trascendió los marcos de la necesidad y que se aliena y reconoce en el lugar del Otro del código y de la ley. Hasta fines de la década del cincuenta el eje de la enseñanza de Lacan fue éste: *deseo, alienación y significante*.

Después anunció que *la originalidad de la condición del deseo del hombre se implicaba en otra dimensión diferente, en otro polo contrapuesto al deseo, que es el goce.* Este nuevo concepto hizo replantearse el estatuto del psicoanálisis y obligaba a practicar un segundo retorno a Freud, a colocarse más allá de la dialéctica del deseo del sujeto. Por eso para Braunstein es indispensable deslindar el concepto de goce, por un lado con respecto al *deseo* y por otro, al *placer*.

La *jouissance* llega a Lacan del lado del derecho, ya que se nutre en la filosofía del derecho de Hegel. Allí es donde aparece el *Genuss*, como algo subjetivo, imposible de compartir, inaccesible al entendimiento y opuesto al deseo. "Lacan lee a Freud con un cuchillo afilado en la piedra de Hegel" (Braunstein, 1999: 15).

De esta forma se relaciona el goce, con lo particular, con la ética. El autor se plantea la pregunta: "*¿Es mío mi cuerpo o está consagrado al goce del Otro, de un Otro del significante y de la ley que me despoja de esta propiedad que sólo puede ser mía si la arranco de la ambición y del capricho del Otro?"* (Braunstein, 1999: 16).

En cuanto al recorrido de la obra de Freud, Braunstein formula que el aparato psíquico no está gobernado por un principio soberano, el del *displacer-placer*, sino por dos principios contrapuestos. De un lado el clásico principio de placer, regulador y homeostático; y por el otro, el principio del más allá, *del goce*, que orienta un retorno de excitaciones ingobernables que hace del sujeto, un sujeto deseante.

De esta forma, ese Otro, es seductor y gozante, y a la vez interdictor del goce. Este goce, que es confinado por la intervención de la palabra a un cuerpo silenciado de las pulsiones, de la búsqueda compulsiva y fallida del objeto: "El sujeto,… se produce entonces como función de articulación… entre dos Otros, el Otro del sistema significante, del lenguaje, de la Ley; y el Otro que es el cuerpo gozante, incapaz de encontrar un lugar en los intercambios simbólicos…" (Braunstein, 1999: 20).

El goce lega a ser lo exterior, Otro dentro de uno mismo. Esto se definía por Lacan como *extimidad*. No se trata del inconsciente, no es cuestión de palabras como dice el autor, pero no es ajeno tampoco del lenguaje, pues es del lenguaje que resulta excluido. No es palabra, sino como vimos anteriormente, *letra* a descifrar.

Pero paradójicamente el goce no puede ser abordado, sino a partir de su pérdida, es el Otro el que erosiona en el cuerpo y que deja sus marcas.

En síntesis, este recorrido por la obra freudiana, sería como un segundo retorno al Freud, en cuanto al concepto de goce en la medida en que el Complejo de Castración es la coronación de la teoría de la sexualidad en Freud. Braunstein trabaja aquí sobre dos leyes: la *ley del placer* y la *Ley de la castración* o del *deseo*.

Es el complejo de Edipo, el que hace de la carne, cuerpo. Desaloja el goce de esa carne: "El sujeto debe renunciar al goce, a cambio de una promesa de otro goce que es el propio de los sujetos de la Ley" (Braunstein, 1999: 26). Por todo esto, la ley tiene efecto no temible, no angustiante, que es la castración, simbólica sin dudas como se plantea. Es gracias a ella que se instala la separación entre goce-deseo.

Por todo esto se puede pensar que el complejo de Edipo freudiano es bisagra de dos goces diferentes. La Ley que separa del goce materno, y pone al Edipo en ese lugar. Ordena desear, y este deseo encuentra su posibilidad en el amor, sentimiento encargado de suplir la inexistencia de la relación sexual y de reaportar el goce que se debió renunciar.

En el texto de Freud: "*El problema de la excitación sexual*", que aparece antes de "*Más allá del principio de placer*", es la prefiguración más clara del concepto de goce en Lacan, quien dice que el *goce no sirve para nada* (Braunstein, 1999: 28). Braunstein formula que su modelo debe buscarse en el placer preliminar que Freud opone al placer final de la descarga seminal, en el orgasmo. Por eso el placer en relación al goce, aparece como cortocircuito brusco, que pone límites al cuerpo. Es el "placer de la satisfacción sexual" que interrumpe el aumento de tensión, y aporta con la descarga, la decepción.

En síntesis, Braunstein plantea que el psicoanálisis con Freud y con Lacan rompe con la ilusión de superación de la escisión del sujeto por medio del encuentro amoroso, con la formulación de que *la relación sexual no existe*.

A grandes rasgos, en cuanto al recorrido freudiano, se pudo pensar que el sujeto vive por el Otro, por el prójimo*: Nebenmensch*. Pero éste no sólo es el salvador, el que permite la vivencia de satisfacción que marca la impronta del deseo, sino que también ese Otro es el primer objeto hostil: "Perdida la Cosa (y el

goce está del lado de la Cosa así como el deseo está del lado del Otro),… puede llegar a haber sujeto" (Braunstein, 1999: 31).

En el principio era el Goce, pero de ese goce no se sabe sino a partir de lo que se ha perdido. El goce es lo real, lo imposible lo que se persigue.

Con lo anteriormente dicho, el autor plantea que la palabra tiene que ser un instrumento ambivalente que separa y devuelve el goce pero siempre con un *minus*.

Existe una diferencia importante entre Freud y Lacan, en donde el primero considera la castración como una amenaza y el segundo, como salvadora porque la amenaza verdadera es que la castración llegue a faltar. Cito a Braunstein: "Si me castigan es porque mi deseo existe y no ha sido reabsorbido en el deseo del Otro. En este castigo recupero mi goce al precio de alienarlo en la oposición del Otro" (Braunstein, 1999: 41).

Es interesante citar los cuatro puntos esenciales que formula el autor en relación a la historia del psicoanálisis y sus vuelcos:

- descubrimiento del *inconsciente* y sus procesos de composición y hacerlo andar por el *principio de placer.*
- Freud trasciende el naturalismo originario, arrojando la teoría de la *pulsión de muerte.*
- corriente lacaniana de retorno a Freud, considerando que el inconsciente está *estructurado como un lenguaje.*
- giro de los analistas posteriores a Lacan, en donde se afirma que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, pero depende del *goce*, sería como una procesadora de goce por medio del aparato lenguajero que transmuta al goce en discurso**.**

3.3.2 Los goces distinguidos entre goce y lenguaje

El sujeto está llamado y es llamado a *ser*, esta invocación es subjetivante, hace sujeto. Si el lenguaje mata la cosa, al reemplazarla y hacerla ausente, la palabra debe re-presentarla y ella ordena necesariamente el reconocimiento de este Otro del lenguaje. Así el sujeto adviene con su existencia, pero la debe. La vida así, se desenvuelve en un *mercado del goce* en donde nada se adquiere sino es pagando. Pero esta transacción nunca es considerada buena, no se la acepta de buena gana, nunca se sabe si el precio pagado corresponde al valor de lo que se recibe.

El objeto *a,* ofrecido como *plus de goce*, es la medida del goce faltante y por eso, por ser manifestación de la falta en ser, es causa de deseo: "Pues el goce del objeto *a* es residual, es compensatorio, indicador del goce que falta por tener que transarlo con el Otro que sólo da quitando" (Braunstein, 1999: 46). Pero el goce rechazado insiste y es el fundamento de la *compulsión a la repetición*. Así, lo perdido no es lo olvidado, sino el fundamento de la memoria: "O la bolsa, o la vida" plantea Lacan, pero Braunstein agrega que *nunca se termina de perdonar al ladrón*.

***El goce* (no) *es la satisfacción de la pulsión***

El autor plantea la importancia fundamental de aclarar sobre la afirmación de Lacan en el Sem. VII, *La ética del psicoanálisis*: "… el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión, en el sentido en que este término necesita la elaboración compleja que trato aquí de articular ante ustedes" (Lacan, 1960). Aquí se diferencia entre la pulsión y necesidad. Freud formula que es la necesidad lo que se satisface y la pulsión insiste, se repite, no se satisface. Para Lacan el goce es la satisfacción de *una* pulsión, pero de una muy precisa, la *pulsión de muerte*. Ésta no es en la que se piensa en principio cuando se habla en general de la pulsión, y tampoco es la satisfacción de *toda* o *cualquier* pulsión.

Así, el movimiento pulsional puede ser visto como esta fuerza que propensa a la recuperación del estado anterior a la palabra, o sea, a la recuperación de la Cosa como objeto absoluto de deseo, a la recuperación de ese goce del ser a partir del cual el sujeto llega a *ex-sistir*. Así se plantea nuevamente la antinomia entre *goce de ser* y la palabra, ésta última en tanto que viene del Otro, obliga a la renuncia al goce a cambio del placer, hace accesible al sujeto como otro goce, goce segundo, *lenguajero*. Plantea Freud: "El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor (Freud, 1925: 133). Eros tiende a la ligazón de nexos significantes, diferente a Tanatos; por todo esto: "…la pulsión de muerte recae sobre el intervalo de la cadena… y expresa este anhelo de retorno al goce del ser" (Braunstein, 1999: 52).

Del goce en ser y como se dijo anteriormente, por la intromisión del Otro es que queda un resto, la *falta en ser* que es el *deseo,* algo perdido como disfrute del cuerpo, que fundamenta el circuito para recuperar el goce de la Cosa.

Braunstein plantea que la cadena significante no tiene medida común y no tiene posibilidad de significar al goce al que aspira, el significante es inconmensurable con el goce y esto lo define como una suerte de sustancia que corre por debajo, algo que se produce y a la vez se escapa, es tachado de imposible, indecible por el discurso: "El goce es declinado (valgan las dos acepciones, la gramatical y la subjetiva del verbo) y ahora hay una clínica del goce, de los modos de conjugarlo, de evocarlo y fallarlo, de rechazarlo y reconquistarlo sin querer saber nada de ello" (Braunstein,1999: 57).

El autor aquí postula el goce como "*apalabrado*". El goce dice Lacan, es cosa de hablantes: "La palabra saca el goce del cuerpo y toma a su cargo el dar cuerpo al goce, otro cuerpo, un cuerpo del discurso" (Braunstein, 1999: 58).

***Barreras del goce***

La primera barrera que plantea Braunstein es el *placer*. Éste visto como acomodador de incomodidades, aplanador de diferencias. En este sentido pone el ejemplo de la relación sexual y el orgasmo.

En cuanto al deseo, dice que el deseo sea el deseo del Otro, quiere decir que está sometido y que ha aceptado la Ley y que trata de habérselas como puede con el exilio de la Cosa, deslizándose hacia los objetos que lo causan y lo embaucan. El *deseo* de esta forma, es también otra barrera del goce.

***Tipos de goce:***

*a) Goce fálico*: se inscribe en la articulación de lo real, lo que resta de la Cosa y lo simbólico. Compuesto por el *apalabramiento* del goce. Goce ligado a la palabra, efecto de la castración, goce lenguajero, tijera que separa y opone dos goces: Goce del ser y Goce del Otro.

*b) Goce del ser*: goce perdido por la castración, goce mítico, fuera de lo simbólico, comparable con el goce del árbol o de la ostra, apreciable en ciertas formas de la psicosis.

*c) Goce del Otro*: del Otro sexo, es decir del femenino. No es perdido por la castración, sino que emerge más allá de ella. Efecto del pasaje por el lenguaje pero fuera de él, inexplicable: "…es la cuestión del goce que cada uno de los participantes pierde por no ser ese Otro" (Braunstein, 1999: 105).

Al respecto del *goce femenino*, es interesante la puntuación que hace el autor en torno al enfoque que tradicionalmente ha funcionado, el paradigma del *goce peniano.* Éste tiene su localización en el orgasmo y en el espacio de erección-detumescencia que da el varón, dudoso privilegio de un "saber certero" a cerca de la satisfacción genital. Pero el desvanecimiento instantáneo del ser del sujeto en el orgasmo, es correlativo a la pérdida del goce que se escapa irrecuperablemente en el semen. Ahora, el saber certero es de la *ineluctable pérdida*, con descontento por esta situación, en la que el goce peniano no puede garantizar la satisfacción subjetiva.

En relación a esto, Braunstein formula la pregunta: "*Localizarlo, ¿dónde*?" (Braunstein, 1999: 106). Así, si el pene no puede sostener su erección, y ésta es precisamente el goce del órgano que se suspende con el orgasmo; y si la mujer da muestras de otro goce que es en parte homólogo al del varón localizado en el

clítoris, pero que no se reduce a ser sólo este goce, que puede hasta faltar en ella. Si la mujer puede experimentar goces que escapan a ésa o a toda localización: "…se abre la posibilidad de que el goce que falta al Falo sea el goce de ella como Otro del Uno, como Otro de ese significante fálico que unifica al sujeto y que lo representa ante el conjunto de los significantes" (Braunstein ,1999:106).

Pero para adentrarse al goce femenino, exige el autor un pasaje por la cuestión de la *castración*. La palabra es la que secciona, *sexiona*, los cuerpos. Por eso dice que la diferencia en cuanto al sexo es la *castración* para ambos sexos, que tacha al goce como imposible de completarse de uno solo sobre el propio cuerpo y hace pasar las aspiraciones de goce, haciéndolas pasar por el campo del Otro y constituyendo al *Falo* como significante de la falta, de lo que ha de buscarse fuera porque no está en su lugar en la imagen de sí. Por ello Lacan dice en el *Sem XIV*: "*La lógica del fantasma*": "…uno no es eso que tiene y es en tanto que el hombre tiene el órgano fálico que él no lo es; ello implica que del otro lado se sea lo que no se tiene, es decir que es precisamente en tanto que ella no tiene el falo que la mujer puede tomar su valor" (Lacan: 1967).

# Tercera Parte

# Articulación con caso clínico: Isadora Duncan

## 4. Articulación

A continuación se trabajarán algunos puntos de los apartados anteriores de esta investigación, en relación a la bailarina contemporánea: Isadora Duncan.

### 4.1 Quién fue Isadora Duncan

*"Yo he venido a Europa para provocar un renacimiento de la religión por medio de la danza, para expresar la belleza y la santidad del cuerpo humano por medio del movimiento… No había venido de ningún modo a bailar para distraer a los burgueses engreídos tras una buena cena*" (Duncan, 1938: 75).

La mayor disgregación de la historia del ballet ocurrió en 1900. Lógicamente sucedió en París, fue provocado por esta joven yanqui con muy poca formación tradicional. Sobre el ballet tradicional, clásico, comentó una vez: *"…**es un género falso y absurdo, que nada tiene que ver con el arte"*** (Duncan. 1938: 148).

*Isadora Angela Duncan* nació el 27 de Mayo en 1878, en San Francisco (California, Estados Unidos). Sus padres se divorciaron cuando ella era muy pequeña y su madre debió dar clases de piano para sostener a sus cuatro hijos. Esto marcó al menos de dos maneras notables a Isadora. Por un lado, el divorcio en el que insistió su madre, a pesar de las penurias económicas, fue un ejemplo de independencia y libertad que Isadora radicalizó luego en su vida. Por otro lado, la lucha de su madre por el sustento y las épocas de carencias económicas, hicieron que la familia deba crear estrategias de supervivencia que serán reivindicadas posteriormente por Duncan, como la mejor manera de evitar el ***aburguesamiento***.

Isadora encontró muy natural el hecho de improvisarse a sí misma, a los catorce años, como profesora de danza. En 1896 empezó su vida artística. Firmó un contrato para danzar en New York en: "*El sueño de una noche de verano*". Y llegó incluso a dar recitales en el Carnegie Hall.

La danza fue para ella la expresión de su vida personal, una vez dijo: *"Empecé a bailar en el momento mismo que supe mantenerme en pie. He bailado toda mi vida. El hombre, la Humanidad, todo el mundo debe bailar. Así ha sido y así será siempre. Es inútil que se interpongan algunos y que no quieran comprender una necesidad natural que nos ha dado la Naturaleza misma"* (Duncan. 1938: 142).

A la Duncan le gustaba repetir que la primera vez que había bailado, fue en las entrañas de su madre: "Si me preguntara cuándo empecé a bailar, contestaría: "En el seno de mi madre probablemente por efecto de las ostras y de la champagne, el alimento de Afrodita". Esto llegaría a ser casi verdadero, ya que en muy

difícil saber con exactitud la edad y dónde comenzó a bailar. Ya de adolescente se sintió lo bastante segura como para entrar en la oficina de un empleado teatral y proclamarse como la hija espiritual de *Walt Whitman*, diciendo: "…yo acabo de descubrir la danza. He descubierto el arte que ha estado perdido por más de dos mil años".

El "*Clan Duncan*" vivía de las clases de piano que impartía Dora, Isadora bailaba mientras su hermana Isabel recitaba algunos poemas de Teócrito y cerraba su hermano Raimundo, con una pequeña charla sobre los griegos o sobre la danza y sus efectos en la sociedad del futuro.

Creyendo que sería mejor comprendida en el extranjero, a los veintiún años, ella y su familia viajaron a Europa en un barco que transportaba ganado.

Estuvo primero en Londres, luego París, después de donde comenzó un largo viaje por Alemania, Europa Central y Rusia, cortado por la peregrinación a Grecia con su hermana Elizabeth y su hermano Raymond, construyó allí un templo a la belleza.

Además de restituir la danza a su lugar de privilegio dentro de las artes, el otro sueño que persiguió Isadora toda su vida fue el de fundar una escuela, similar a una acrópolis, en la que los niños se desarrollen tanto física como espiritualmente y aprendieran a bailar de manera natural.

Al regresar danzó en Viena, Moscú, San Petersburgo. Luego regresó a Berlín, donde tuvo una relación amorosa con *Gordon Craig*, que influenció el arte escénico. Fue allí cuando fundó la escuela en *Grünewald.*

Pero ella era algo más que una excéntrica. Las fuerzas físicas que luchaban en su interior son parte de las fuerzas que dieron forma al siglo XX. Isadora era una *feminista declarada*. En una época en que los respetables padres de familia solían decir: preferiría ver a mi hija muerta, antes que sobre un escenario; pero Isadora se atrevía a bailar y su gran sueño era lograr que todos los estadounidenses bailaran con ella. En el año 1905 en una gira por Rusia, Isadora vio un cuadro que la impactó: Un cortejo fúnebre de obreros fusilados en el Palacio de Invierno: *"Frente a aquella tragedia, me hice a mi misma el voto de consagrar mis fuerzas al servicio del pueblo y de los oprimidos"* (Duncan. 1938: 136). Una vez dijo: *"Yo quería expresar a través de la danza los sentimientos y emociones de la Humanidad".*

En 1913 la muerte de sus hijos la aleja temporalmente de los escenarios. Sus dos hijos murieron ahogados junto con la niñera, al caer el auto en el que iban en el Sena. La pérdida sumió a la bailarina en un dolor del que jamás se recuperó, pero aún en su dolor deseó que no se hiciera con sus hijos ***"una mascarada de entierro cristiano"*** (Duncan. 1938: 228). Después de este episodio, regresó a USA y abrió su primera escuela americana.

Luego volvió a viajar a Rusia, por un pedido del Gobierno de los Soviets, al respecto escribió: *"En el camino hacia Rusia, experimenté la sensación de que mi alma se despegaba de mi cuerpo, como después de la muerte; sensación que estaba justificada por la índole del viaje. Iba hacia otra esfera. Detrás de mí dejaba para siempre todas las formas de vida europea… Con toda la energía de mi ser, decepcionado en sus tentativas de realizar sus visiones artísticas en Europa, me hallaba dispuesta a ingresar en el dominio ideal del comunismo. No llevaba ropa. Me figuraba que iba a pasar el resto de la vida con una blusa de franela roja, entre camaradas igualmente vestidos con sencillez y llenos de amor fraternal"* (Duncan. 1938: 293).

Es hasta aquí, donde llegan sus memorias en la autobiografía que escribió: *Mi vida.*

En 1922, Duncan se casó con el poeta *Sergei Essenin*, quien se suicidaría tres años más tarde por el alcoholismo. Al respecto, Isadora estaba en contra del matrimonio, eligió ser madre soltera y no quiso dar a conocer los nombres de los padres de sus dos hijos, aunque esto le originó grandes contrariedades.

Irma Eric-Grimm, fue a quien la Duncan consideró como un hija espiritual y a la que autorizó llevar su apellido, escribiera el único tratado que tenemos sobre la técnica de la danza duncaniana, en 1937.

Es interesante el siguiente artículo publicado en el año de su muerte, en 1927 por la periodista *Janet Flanner* en el New Yorker:

"…En el verano de 1926 Isadora comenzó a bailar nuevamente en Niza, como un fantasma que saliera de su tumba. Dos años antes, su arte estuvo próximo a fundar un renacimiento estético de los EEUU, aún traspasando las barreras de la moral. Pero en los años de la posguerra europea estaba acercándose al límite de su medio siglo. Su espíritu seguía reverdeciendo como un árbol de laurel, pero su carne estaba cansada tal vez por el mismo peso de sus laureles.

Como artista, Isadora hizo su aparición en la república estadounidense, ramplona y poco refinada de entonces. Coaccionados por varias generaciones de puritanos, los estadounidenses ansiaban una belleza brillante y visible, que se presentara de manera que pudiera ser comprendida incluso por los ciudadanos más simples. Isadora apareció entonces, como una griega semivestida…

Ella fue la primera artista que apareció en escena descalza, libre y sin demarcar su cintura. Surgió como una gloriosa y saltarina Minerva, en medio de una época cautelosamente encorsetada… A pesar de su real ansiedad, los EEUU se debatieron por un momento entre su rancio puritanismo y la poesía de Isadora que se acoplaba sensualmente a una rima perfecta con su desnudez... Isadora había llegado como un exponente del arte antiguo y con ese respaldo, se erigió en un mito.

Esos fueron los grandes años de Isadora, no sólo en Chicago, sino también en ciudades más pequeñas y difíciles. Cuando ella se movía en el escenario, con la danza erguida, los ojos extraviados y su falda escarlata volando a los compases de "*La Marsellesa*", hacía que el enfervorizado público levantara de sus butacas como jamás lo había hecho.

En vida, Isadora legalmente adoptó a unas treinta o cuarenta criaturas con el propósito de promulgar sus teorías acerca de la belleza y la educación de los jóvenes. Es interesante tener en cuenta el episodio ocurrido durante su famosa temporada en el *Century Theatre*, donde ofreció un ciclo de temas griegos clásicos, Isadora compró todas las lilas que había en venta en los puestos de flores de Manhattan para decorar el teatro. Las lilas costaron 2.000 dólares. Isadora tenía en ese momento 3000 dólares en su cuenta y a la medianoche… ella ofreció una cena con champagne, en la que se fueron los otros 1000 dólares.

Cuando ya las lilas se habían marchitado, Isadora y sus pupilos se instalaron en el muelle desde el que debía partir su barco para Francia. Ellos no tenían pasaje ni dinero para comprarlo, pero sí una clásica fe en el destino y estaban decididos a regresar a Europa donde el arte era comprendido. Poco antes de que el barco partiera, hizo su aparición en el mulle una maestra de escuela. Isadora nunca la había visto, pero esa maestra le dio los ahorros de toda su vida, e Isadora pudo viajar… siempre hubo maestras y lilas en la vida de Isadora.

… una parte íntegra de la naturaleza de Isadora murió joven, cuando sus dos adorados hijos, Deidre y Patrik, se ahogaron en 1913, en Neully al soltarse los frenos del automóvil en el cual estaban solos, esperando; éste se sumergió en el Sena. Sus hijos habían sido consecuencias de uniones libres, en las que Isadora crecía espiritualmente. También creía en la poliandria, pues de ese modo, cada criatura se beneficiaba genéticamente al tener padres distintos y cuidadosamente elegidos. Ella también atribuyó la pérdida de su tercer hijo- nacido el día en que se declaró la guerra- a lo que le llamaba: "maldición de las máquinas". Esto sucedió ante la información aterradora de que los alemanes avanzaban sobre París, se cerraron las puertas del bosque de Boulogne y su médico, que se trasladaba en automóvil, quedó prisionero. Cuando por fin aquél pudo llegar junto al lecho de Isadora ya era tarde, la criatura había nacido muerta. Ella dijo una vez: "las máquinas han sido mis enemigas, mataron a mis tres hijos. Las máquinas son todo lo opuesto al hombre, debido a que él las ha inventado. Tal vez un día mi máquina me mate."

El 13 de Agosto de 1927, mientras conducía por la "*Promenade des Anglais*" en Niza, Isadora encontró la muerte. Su chal de color salmón, al engancharse en una de las ruedas del automóvil, la estranguló…

A lo largo de su vida Isadora fue una idealista práctica. Llevó a la realidad ciertos ideales de arte, de maternidad y de libertad política a los que la gente sólo prefería ver como teorías en los periódicos.

Todos los grandes artistas son trágicos. La genialidad es demasiado grande, y es posible que esa grandeza haya provocado la ruina de Isadora, la grandeza del lujo temporal y de los ideales permanentes.

Ella era demasiado amplia como para buscar salvarse individualmente. Lo que necesitaba era tener un mayor control sobre su vida. No por nada se la llamó sólo por su primer nombre *Isadora*, como a las reinas.

Al subir a la "máquina" que habría de ser su enemigo final, las últimas palabras que dijo casualmente: "¡***Voy a la gloria***!".

**4.2 Principales características de su danza**

Llama la atención el hecho de que Isadora no dejara un legado artístico o tan siquiera una senda que fuera más tarde retomada por las futuras generaciones, es lo que siempre plantea el gran problema a la hora de situar y evaluar cuál fue el valor real de su aportación al mundo de la danza y el arte. Pero todo esto no quiere decir que Isadora se haya conformado con ideas imprecisas, sino que supo analizar la esencia misma de su arte y exponer, sino las grandes teorías, por lo menos los principios personales que la rigen:

- *La naturaleza*: la observación de la naturaleza es condición esencial para descubrir y aprender el sentido real del movimiento: "*Lo que es contrario a la naturaleza no es bello*". "Nací a la orilla del mar*. Mi primera idea del movimiento y de la danza me ha venido seguramente del ritmo de las olas..."* (Duncan. 1938: 13).
- *La belleza y la forma*: el movimiento proviene directamente de las formas. Observa la naturaleza, busca las formas más bellas y encuentra el momento apropiado para expresar el alma de dichas formas.
- *El ritmo*: basado en la ley de gravedad, hecha de repulsiones y atracciones. El ritmo de su danza, obedece a las leyes de la armonía hecha de la ondulación y continuidad.
- *Una reforma*: el vestido. Una vez liberado el cuerpo de todo el vestuario encorsetado, se convierte en un monumento de la belleza.
- *Isadora y la música*: ella no interpreta la música, sino que se deja inspirar por ella. Utilizó la obra de unos compositores que, como ella dice "han unido, en absoluta perfección, el ritmo de la naturaleza y el ritmo humano". Fue la primera artista que decidió utilizar para sus danzas, música que no había sido compuesta para ser coreografiada. Fue la primera que bailó música de Beethoven o Chopin.
- *Isadora y la técnica*: todo en ella es intuición, pero jamás improvisa en escena, ya que todas las danzas están cuidadosamente preparadas: *"Me dedicaba a leer todo lo que se había escrito en el mundo sobre el arte de la danza, desde los primeros egipcios hasta el día, y tomaba nota especial de todo lo que iba leyendo; pero cuando hube terminado esta tarea colosal, comprobé que los únicos maestros de baile que yo podía tener eran Juan Jacobo Rousseau -Emilio-, Walt Whitman y Nietzsche"* (Duncan. 1938: 70-71).

Ella pone de relieve el papel de la respiración y sitúa el origen de todo movimiento en el plexo solar.

Su *arte* era tan personal, que resulta difícil analizarlo. Los típicos movimientos de baile, eran acompañados de música clásica en escenarios desnudos, donde se colgaban cortinados azules. El efecto que producía era tremendo, debido a su misteriosa comprensión de la dinámica, de las cualidades de los movimientos y de las sutilezas rítmicas.

Le fascinaban los ideales de la antigua *Grecia* sobre el cuerpo humano y la belleza. Para actuar se *vestía* con una túnica transparente, con los pies, brazos y piernas desnudos y su largo cabello suelto. Cuando introdujo por primera vez su estilo en Estados Unidos, se encontró con una fuerte oposición. Finalmente sus ideas consiguieron el favor general.

Es interesante el episodio ocurrido en un café de Buenos Aires, al respecto de esto, dice una semblanza que pertenece al libro de Kintto Lucas: *Mujeres del Siglo XX:*

> "*Más vale el placer que dura un momento que la tristeza que dura una vida', dice evocando a Oscar Wilde… Y lo dice pensando en toda la magia de la danza, en toda la imagen de su cuerpo*

*moviéndose por el escenario, en sus piernas entrelazándose en una cama... Lo dice como si la vida o sea el baile, o sea el arte, o sea el amor, fueran una parte más de su piel, y ciertamente que lo es porque cada vez que baila es como si estuviera haciendo el amor y cada vez que ama es como si estuviera danzando... están los recuerdos de la noche en que cometió el pecado de bailar desnuda en un Café de Buenos Aires, envuelta en la bandera argentina y la mañana posterior, cuando el empresario rompió el contrato de su presentación en el Teatro Colón porque las 'familias de bien' se habían quejado***".***

Su autobiografía: *Mi vida,* fue publicada en 1927, unos meses antes de su trágica muerte el 14 de setiembre de 1927:

*"… pasé interminables días con mis manos dobladas entre mis senos, cubriendo el plexo solar. A menudo mi madre se alarmaba al ver que permanecía inmóvil durante tan largo tiempo, como si estuviera en trance. Pero yo seguía buscando y, por último, descubrí el resorte control de todo movimiento, el cráter del poder motor, la unidad de la que nacen todas las posibilidades del movimiento, el espejo de visión para la creación de la danza. Fue a partir de ese descubrimiento que nació la teoría sobre la que fundé mi escuela. Las escuelas de ballet enseñan a sus alumnos que este resorte fue encontrado en el centro de la espalda, en la base de la espina dorsal. Los maestros de ballet dicen que desde este eje, tanto los brazos como las piernas y el tronco deben moverse libremente, dando como resultado una marioneta articulada. Este método produce un movimiento mecánico y artificial que no es digno del alma humana. Yo, por el contrario busqué que la fuente de expresión espiritual desembocara en los canales del cuerpo, iluminándolo con una luz vibrante, de modo que la fuerza centrífuga reflejara la visión espiritual. Después de muchos meses, cuando había aprendido a concentrar toda mi fuerza en este centro encontré que, en adelante, cuando escuchaba música los rayos y vibraciones de la misma fluían a esa misma fuente de luz que está dentro de mí. Allí, ellos se reflejaban como Visión Espiritual, pero no en el espejo del cerebro, sino en el del alma, y a partir de esa visión yo podía expresarlos en la danza. Esta sensación podría aparecer algo muy difícil de explicar con las palabras, pero cuando estoy frente a mis clases, incluso frente a las que integran los niños más pobres y pequeños, les digo: "Escuchen la música con su alma. ¿Y bien…? Al escucharla, ¿no sienten un yo interior que despierta en lo más profundo de ustedes? Es debido a su fuerza que vuestra cabeza se levanta, que vuestros brazos se elevan, y que ustedes caminan lentamente hacia la luz. Y ellos comprenden. Este despertar es el primer paso en la danza, tal como yo la concibo*." (Duncan. 1938: 67).

### 4.3 Articulación

Teniendo en cuenta que en la actualidad no hay una definición de arte que de antemano diga qué es, ni qué abarca; sino que más bien el arte *contemporáneo* se caracteriza porque comienza sólo con el propósito del artista, lo que determina la obra. Es por esto que se entiende como *arte*, la danza de la bailarina Isadora Duncan. Su propósito, si se puede pensar así, es lo que ella planteó como: ***"Yo he venido a Europa para provocar un renacimiento de la religión por medio de la danza, para expresar la belleza y la santidad del cuerpo humano por medio del movimiento…****No había venido de ningún modo a bailar para distraer a los burgueses engreídos tras una buena cena".*

Si consideramos a la *danza*, como movimientos corporales rítmicos que siguen un patrón, acompañados generalmente con música y que sirve como forma de comunicación o expresión., Isadora es una clara referente de la creación e innovación en la historia de la danza mundial, ya que fue un exponente que rompió con el ballet clásico tradicional para crear su propio estilo de movimiento y coreografía más relacionado con la vida actual de la gente. La danza moderna que ella inició tuvo características propias tales como: la concepción de la naturaleza como fuente esencial del movimiento, la nueva relación entre música y coreografía, los movimientos libres basados en la observación de la naturaleza, siempre continuos y siguiendo las leyes de la gravedad, liberando al cuerpo de cualquier vestuario encorsetado, entre otras.

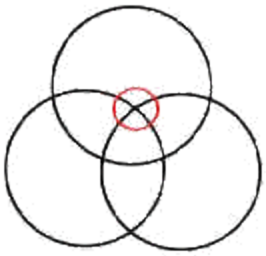
Como Lacan trabajó en relación a *James Joyce,* que fue el paradigma de su segunda clínica, se intentará pensar a la controvertida bailarina estadounidense *Isadora Duncan*, en relación al *sinthome*; entendiendo al arte, desde la generalización del concepto de síntoma. Aquí entra el concepto de *sinthome*, no sólo para

las psicosis, sino también para cualquier estructura. Así el sinthome es entendido como otra forma de anudamiento y a la danza de Isadora, como un ejemplo de esto.

Como se trabajó en los capítulos anteriores de esta investigación, hay dos conceptos de síntoma según lo plantea Jacques-Alain Miller, en su Seminario: "*Los signos del goce",* uno diferente del otro. Por eso es que se concibe a la clínica, no sólo como una experiencia psicoanalítica que tiene relación con la dirección de la cura, sino también como un *saber elaborado* que se desprende de esa práctica, esto es lo que lo constituye como *un saber-hacer-con*. Un ejemplo de este tipo de clínica, es en relación al saber elaborado de Isadora, que surgió a partir su baile.

Lacan, según se expuso anteriormente, distingue síntoma de *sinthome*, entendiendo por éste, que el síntoma esté puesto en una función de anudamiento, que articula el goce autista en la relación con el Otro. Por esto se pudo pensar que Isadora baila para provocar el renacimiento de la religión, así se articula el síntoma con el Otro, haciendo lazo. Éste es su sinthome.

Además de estar fundada en una clínica de los nudos, esta segunda clínica de Lacan, se basa en una *generalización* entre otros conceptos, del de *síntoma*. Por eso es que el arte es un ejemplo de sinthome. La danza de la Duncan, como primer referente de la danza moderna*,* sería otra forma de anudamiento de los tres registros, a través de un *cuarto*, que hace anudamiento borromeo.



Como se trabajó anteriormente, en el *Seminario XXIII,* el sinthome es definido como aquello que viene a reparar el lapsus del nudo, el error del anudamiento. En *Joyce el síntoma*, la noción de sinthome es situada por Lacan como el remiendo que se agrega para reparar o remediar el lapsus de nudo (carencia de la función paterna). En relación a esto, se pudo pensar que el *sinthome* de Isadora está en relación a su danza y precisado en el deseo de ser reconocida por la sociedad, no sólo como innovadora, sino también como una descubridora y que trae una "nueva religión": **"**yo acabo de descubrir la danza. He descubierto el arte que ha estado perdido por más de dos mil años".

Se pudo distinguir en Isadora la diferencia entre bailar, y bailar para otros, para "*provocar un renacimiento de la religión por medio de la danza"*. Esto es lo que hace lazo social en ella. La Duncan a través de sus actuaciones y su continuo interés por transmitir sus ideas y lograr un cambio en la historia de la danza, pudo establecer un lazo social con el Otro: "…*Frente a aquella tragedia, me hice a mi misma el voto de consagrar mis fuerzas al servicio del pueblo y de los oprimidos", "…Yo quería expresar a través de la danza los sentimientos y emociones de la Humanidad".*

El síntoma es así es un efecto de lo simbólico en lo real. Así define Lacan al síntoma goce, es lo que del inconsciente hace *ex-sistencia*, por fuera de, fuera de los lugares donde hay cadena combinatoria de significantes. El baile en Isadora vendría como algo que de lo real que hace ex-sistencia, ella baila y esto es un objeto de goce, aquí se encuentra lo real del goce. Por eso es que no está para ser interpretado, es no analizable y particular. Su danza no se articula, no produce sentido, ella sólo baila y esto conlleva una recuperación y pérdida de goce. Ella simplemente bailaba su vida: *"Empecé a bailar en el momento mismo que supe mantenerme en pie. He bailado toda mi vida. El hombre, la Humanidad, todo el mundo debe bailar. Así ha sido y así será siempre. Es inútil que se interpongan algunos y que no quieran comprender una necesidad natural que nos ha dado la Naturaleza misma".*

El *arte* es un ejemplo para pensar los diferentes elementos que pueden cumplir también la función de capitón, que según la primera clínica de Lacan, la cumplía sólo el significante del *Nombre-del-Padre*. Esta

es la función de sínthoma, como una forma diferente de anudamiento entre los registros Real-Simbólico-Imaginario. Así se pudo pensar al arte en la Duncan, como una manera diferente de anudar los registros.

Lacan dice que Joyce es un "*desabonado del inconsciente*", que hizo estallar el significante triturándolo, para lograr deslizamientos de sentido por polisemia u homofonía. En base a esto, se abrió el interrogante de que Isadora, con sus ideas creativas, hace una descomposición de la danza clásica y así logra romper con un orden que se venía dando y produce uno nuevo: "…pasé interminables días con mis manos dobladas entre mis senos, cubriendo el plexo solar. A menudo mi madre se alarmaba al ver que permanecía inmóvil durante tan largo tiempo, como si estuviera en trance. Pero yo seguía buscando y, por último, descubrí el resorte control de todo movimiento, el cráter del poder motor, la unidad de la que nacen todas las posibilidades del movimiento, el espejo de visión para la creación de la danza. Las escuelas de ballet enseñan a sus alumnos que este resorte fue encontrado en el centro de la espalda, en la base de la espina dorsal… Yo, por el contrario busqué que la fuente de expresión espiritual desembocara en los canales del cuerpo, iluminándolo con una luz vibrante, de modo que la fuerza centrífuga reflejara la visión espiritual".

Como dijo Braunstein en su escrito, sólo hay goce en el ser que habla, porque habla. Es por eso que Isadora como *hablante-ser*, es un sujeto de goce y su arte da cuenta de ello.

Como plantea este autor, el trabajo teórico del psicoanálisis desde su fundación hasta nuestros días ha sido el tomar distancia respecto a las comodidades. Así, se relaciona el goce, con lo particular, con la ética.

Por ello el problema insoluble del saber confrontado con la cuestión del goce, es por esencia irreducible a la palabra y es del orden de lo vivenciado en el cuerpo: "…después de muchos meses, cuando había aprendido a concentrar toda mi fuerza en este centro encontré que, en adelante, cuando escuchaba música los rayos y vibraciones de la misma fluían a esa misma fuente de luz que está dentro de mí. Allí, ellos se reflejaban como *Visión Espiritual*, pero no en el espejo del cerebro, sino en el del alma, y a partir de esa visión yo podía expresarlos en la danza. Esta sensación podría aparecer algo muy difícil de explicar con las palabras…".

Entendiendo a la *danza*, como arte del movimiento, se planteó aquí la pregunta en torno al cuerpo de Isadora: ¿Era suyo su cuerpo, estuvo arrancado del capricho del Otro?

Como fue abordado anteriormente, la Duncan como bailarina, privilegió el trabajo con su cuerpo, como ocurren en la danza por sobre otras artes como la pintura o la música. Como la palabra es un instrumento ambivalente que separa y devuelve el goce pero siempre con un *minus.* Cabe aquí la pregunta: ¿la danza sirve como instrumento del cuerpo, para separar y devolver el goce, dejando ese resto que posibilita la continuidad del movimiento?

Como el goce no puede ser abordado, sino a partir de su pérdida, es el Otro el que erosiona en el cuerpo y que deja sus marcas. La Duncan al bailar algo pierde, pero algo a la vez recupera, algo vinculado con el goce. La palabra saca el goce del cuerpo y toma a su cargo el dar cuerpo al goce, otro cuerpo, un cuerpo del discurso.

En cuanto a Isadora y su cuerpo y como se dijo anteriormente, por la intromisión del Otro, es que queda un resto, la *falta en ser* que es el *deseo,* algo perdido como disfrute del cuerpo que fundamenta el circuito para recuperar el goce de la Cosa. La Duncan encontraría en el movimiento, a través de su cuerpo, este circuito. Como comenta *Kintto Lucas* en su artículo: "…la imagen de su cuerpo moviéndose por el escenario, en sus piernas entrelazándose en una cama... Lo dice como si la vida o sea el baile, o sea el arte, o sea el amor, fueran una parte más de su piel, y ciertamente que lo es porque cada vez que baila es como si estuviera haciendo el amor y cada vez que ama es como si estuviera danzando..."

## Conclusiones

De acuerdo a los objetivos de esta investigación, se pudo pensar al arte desde el psicoanálisis, según la segunda clínica de Lacan, como ejemplo de una forma diferente de anudamiento, que es el *sinthome*.

En relación a esto, en la **Primera Parte**, se trabajó sobre el *arte* y la *danza*. Primero, en relación a la estética, desde una mirada filosófica. Se partió de pregunta inicial: *¿qué es lo que confiere a un objeto, obra o cosas, el distintivo de obra de arte?,* existieron diferentes respuestas.

Primero, como plantea Eugenio Trías, que la comprensión de una obra como obra de arte, se produce siempre en relación a una obra perfectamente individuada. Por eso la explicación que pueda darse es siempre a *posteriori*, a partir de hechos consumados, a partir de los efectos que la propia obra, como singular, produce.

En la obra de arte acontece una extraña *fusión*. Así se funden: la orientación cognoscitiva y la erótica. Así, trascendencia e inmanencia encuentran una forma conjuntiva, como si lo que se halla más allá de nuestros límites, de nuestro conocimiento y lenguaje, hiciese acto de presentación en la obra, enlazándose con nuestras las condiciones mundanas.

El *erotismo* que se produce en la obra de arte es peculiar, como lo trabaja este filósofo, sería como una mezcla de placer con intelecto. La obra entra por los sentidos, y remueve intelectualmente. Sin apelación a nuestra inteligencia o sin sugerencia de alguna idea, no accede una obra al estatuto de obra de arte.

Luego se hizo una breve referencia a algunos artistas que cambiaron el concepto de arte, teniendo en cuenta la *idea*, como principal protagonista.

En relación a los movimientos de *vanguardia* de las tres primeras décadas del siglo XX, se pensó en artistas destacados como *Marcel Duchamp y Joseph Beuys* para concebir al arte, de una manera diferente.

En cuanto al primero, produjo una ruptura en la concepción del arte tradicional, impulsando el comienzo del *arte conceptual* y *posmoderno*, dejando traslucir la idea principal de que: *cualquiera puede ser un artista y cualquier objeto puede convertirse en una obra de arte.* De esta forma, él concibe a la idea, como la impulsora de una obra artística.

Otro innovador en el arte contemporáneo fue *Joseph Beuys,* quien trabajó en torno a la *capacidad curativa* del arte como efecto terapéutico individual y social.

Una primera conclusión, en cuanto a lo anteriormente desarrollado, estaría en relación a que en nuestros días no hay una definición de arte que de antemano diga qué es, ni qué abarca; sino que más bien el arte *contemporáneo* se caracteriza porque comienza sólo con el propósito del artista, lo que determina la obra. Esto es lo que le da al arte, la característica de polisémico y ambiguo.

Este es el punto que interesa para esta investigación, el *lugar del arte en la actualidad*, con la ampliación del concepto, del público al que está destinado, de lo que se entiende por artista y del material. Desde esta concepción se desprende, que *cualquiera puede ser un artista y cualquier objeto puede convertirse en una obra de arte*, lo que da cuenta de la *generalización* del concepto de arte.

De acuerdo con Jack Anderson, la vida misma es movimiento. Se entiende a la danza, como movimientos corporales rítmicos que siguen un patrón, acompañados generalmente con música y que sirve como forma de comunicación o expresión.

A continuación, en esta tesina, se abordaron algunos puntos importantes con respecto a la danza, como la historia, características y tipos.

Siendo el ballet clásico el predominante durante el siglo XIX, le siguió una etapa de reacción de muchos bailarines contra el vacuo espectáculo que él ofrecía. *Isadora Duncan* es una clara referente de la creación e innovación en la historia de la danza mundial, ya que fue un exponente que rompió con el ballet

tradicional para crear su propio estilo de movimiento y coreografía. La Duncan rompió con el *establishment* dentro de la danza del siglo XIX, proponiendo una forma diferente de relación por ejemplo, entre: coreógrafo-bailarín, el manejo del espacio y la música, así como también en el vestuario.

La **Segunda parte** de esta investigación, se centró en establecer el marco teórico psicoanalítico.

Freud formula en un comienzo un *Principio de inercia* que tiende a dominar el aparato mental, en donde las neuronas evacuan completamente la energía que reciben. Este funcionamiento domina el *proceso primario.* Pero, después llegó a la conclusión que el Principio de inercia no le era suficiente al sujeto, se necesita de una *acción específica*. Es aquí cuando Freud introduce una *tendencia a la constancia* que corresponde al *proceso secundario* en donde la energía está ligada y mantenida a un cierto nivel.

Freud, mediante el estudio de la formación de síntomas y la interpretación de los sueños, lo llevaron a reconocer dos tipos principales de funcionamiento de los procesos inconscientes: ***desplazamiento*** y ***condensación***.

Como formuló Lacan, el sujeto es esencialmente *sujeto de lenguaje*. Así se reivindica el privilegio del hombre como ser hablante y él trabaja la importancia del orden simbólico en tanto hay Otro que habla y que nos habló, por lo que hay pérdida de la naturalidad y del instinto.

El lenguaje pre-existe al sujeto, desde antes de nacer ya hay un nombre asignado, un lugar, por lo que nace con un baño de lenguaje. Para Lacan *el psicoanálisis es posible sí y sólo si el inconsciente está estructurado como un lenguaje*. Puede decirse que la estructura del inconsciente es abierta, existe un vacío que posibilita el movimiento y combinación de los significantes y que el inconsciente se rige por las leyes del significante. Así Lacan concibe al lenguaje como un conjunto de significantes, unidades básicas del lenguaje, inscripción de la falta, de aquello a lo que no se tiene acceso. Los significantes son las marcas en el inconsciente, que en sí no significan nada, necesitan articularse para producir sentido.

El inconsciente tiene los mecanismos primarios de funcionamiento: condensación y desplazamiento, los que encuentran sus prototipos en el orden del lenguaje, en las figuras de la ***metáfora*** y ***metonimia***.

Como fue trabajado, si se habla de *necesidad*, se hace referencia al mundo animal, instintivo, donde existe una necesidad biológica, que es satisfecha por un objeto específico. Pero en el sujeto esto no es tan fácil, ya que pasa por el desfiladero del significante. Ante la necesidad el sujeto deberá pedir, y para hacerlo necesitará demandarlo por medio del llanto o de sus descargas motoras. El *Otro* decodificará y otorgará una significación a las necesidades del bebé a partir de su propia dimensión simbólica. La demanda es entonces la necesidad, que cuando se expresa en palabras se pierde como tal, porque algo del objeto cae cuando se nomina. Por ello lo perdido de la necesidad no se articulará con la demanda y quedará algo como resto que cae entre los dos significantes (*S1* y *S2*). Se puede decir que esta diferencia entre la necesidad y la demanda, da origen al *deseo.*

El objeto *a,* por un lado, es causa de deseo. Como no existe significación acabada de esa demanda, el sujeto insiste en encontrar aquel significante que permita la significación total. Pero al hacerlo, no deja de encontrarse con el significante de la falta, con el *deseo del Otro*, lo cual lo lleva a preguntarse: "*¿Qué quiere el otro de mí*?".

En cuanto al síntoma, Freud lo entiende como actos perjudiciales o inútiles. Su daño principal es por el esfuerzo psíquico que primero exige su ejecución y luego, la lucha contra ellos.

Desde el Psicoanálisis los síntomas como actos fallidos y sueños, tienen su sentido, los cuales entraman el vivenciar del paciente. Por ejemplo, el *síntoma neurótico* es el resultado de un conflicto que se produce por dos fuerzas opuestas que se reúnen en el síntoma, reconciliándose gracias a esta *formación de compromiso*. Desde esta concepción, el síntoma es "indicio y sustituto de una satisfacción pulsional interceptada y es un resultado del proceso represivo".

A modo de síntesis, el síntoma puede ser concebido como *mensaje* por un lado, en relación al sentido que transmite, así como en función de su valor metafórico, y como *goce* por el Otro, en tanto algo se satisface; lo que será abordado más detalladamente en la Tercera Parte.

Luego se realizó un recorrido por algunos artículos de Freud en cuanto al arte y se pudo establecer ciertos puntos que llevan al concepto de *sinthome* de Lacan, como por ejemplo en cuanto a la pulsión. Todo lo que sirvió para pensar en relación a la hipótesis planteada al comienzo de esta investigación, de que el *arte es un ejemplo de sinthome.*

A pesar de sostener en su artículo: "*Dostoievski y el parricidio*" que el misterio último de la obra de arte no es asequible al psicoanálisis, Freud emprende el análisis de algunas personalidades artísticas por medio del *psicoanálisis aplicado*, entre otros a: Leonardo da Vinci y Fedor Dostoievski.

En cuanto al artículo sobre *Leonardo da Vinci*, estableció relación entre creación del artista y su anhelar sexual, como base en la *sublimación*. Por eso trabajó la importancia de la curiosidad sexual como motor de la motivación para el saber y la creatividad.

Así, el lugar que le da Freud a la obra de arte, es un lugar para hacerle frente a los sufrimientos anímicos del artista y como posibilitador para la realización de deseos sexuales infantiles reprimidos. Esto da cuenta de que existe relación entre *represión-sublimación-actividad artística.*

En relación a los objetivos que Freud se había propuesto trabajar en este artículo, afirma que la particular inclinación de Leonardo a represiones de lo pulsional y su extraordinaria aptitud para la sublimación de las pulsiones primitivas, no pueden ser explicadas por el psicoanálisis. Es en este punto que se abre el interrogante sobre la creación en el arte y su relación no sólo con la sublimación, sino también con el *goce*.

Con relación a: *Lo perecedero*, se postuló que cuanto lo bello y lo artístico existe, es en relación a la percepción, independiente de la perduración en el tiempo. Freud dice que algo del sujeto se juega en la adjudicación de lo bello o perfecto, algo en relación a un instante.

El trato que Freud le da a lo *siniestro*, está la relación a lo que la obra de arte vela, y muestra a la vez. Aquello siniestro sería lo que habiendo de permanecer oculto, se ha revelado, pero siempre de forma velada. ¿Qué es lo que vela? Un vacío, que tiene que ver con imágenes insoportables para el sujeto.

En relación a esto, se puedo pensar que hay vínculo entre lo que la obra de arte vela, y la pulsión de muerte, la que se satisface en el goce.

Es en este momento, precisamente, donde Freud plantea la *no analizabilidad* de lo artístico. Por ello surgió la pregunta: ¿el arte está relacionado con el *sinthome*?, ¿es el arte efecto de un real que *ex-siste* al sujeto del inconsciente, que no se articula?, ¿hay relación entre goce y arte?

En el caso de Fedor Dostoievski, se trabajó en torno al vínculo entre *sublimación*, *pulsión* y *neurosis*. Freud establece en este artículo relación entre: *padre-neurosis-arte*, y afirma que difícilmente se deba al azar que las tres obras maestras de la literatura de todos los tiempos traten del mismo tema: el *parricidio*.

En relación al artículo que Lacan escribió sobre *Marguerite Duras,* en *"Intervenciones y textos*" de 1988, formula que el artista siempre le lleva la delantera al analista, y que éste no tiene por qué hacer de psicólogo donde el artista le desbroza el camino. Es aquí donde Lacan formula que Marguerite evidencia saber sin él, de lo que él enseña.

Es de suma importancia tener en cuenta esto que formula Lacan en relación a esta escritora, para poder considerar que ocurrió algo semejante con James Joyce y el *sinthome*, en la última etapa de Lacan. Ya que aquí, Joyce sabe sin Lacan a cerca de lo que él formula en su última etapa de enseñanza, vinculado con el *sinthome*. Es uno de los ejemplos en los que el psicoanálisis se sirve del arte, en este caso, la literatura, para trabajar algunos conocimientos.

Luego se abordó la obra lacaniana, partiendo del trabajo de *Roberto Mazzuca* en relación al *sinthome,* y *Néstor Braunstein* con respecto al *goce*. Y la **Tercera y última parte**, consta de una breve articulación teórica con la biografía de la bailarina moderna: *Isadora Duncan*.

Teniendo como base la hipótesis planteada al comienzo de esta investigación, que concibe al arte como un ejemplo de *sinthome*, es que se profundizó en cuanto a este concepto en la última etapa de la enseñanza de Lacan. Quedó establecido que no quiere decir que Lacan haya ampliado o precisado el primer concepto de síntoma, sino que es un concepto diferente al primero.

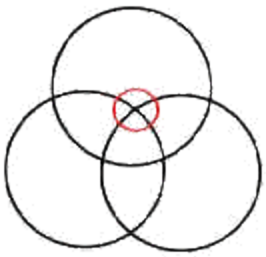
Lacan formula en el *Sem XXIII*: "Lo que esquematiza la relación de lo imaginario, de lo Simbólico y de lo Real en tanto que separados uno del otro, ustedes tienen ya, en mis precedentes figuraciones, puestas en el plano de sus relaciones, la posibilidad de ligarlos, ¿por qué? Por el sínthoma" *(*Lacan. 1975).

Con respecto a este concepto, dijo Lacan: "he anunciado en el afiche el sínthoma (le sinthome). Es una manera antigua de escribir lo que ulteriormente se escribió síntoma (symptôme)… si me he permitido esta modificación de ortografía que señala evidentemente una fecha que resulta ser la de la inyección en el francés – lo que yo llamo lalengua, de mi lengua- la inyección de griego, de esta lengua de la que Joyce… en el Ulises… él ha escrito en inglés de una manera tal que como ha dicho alguien… la lengua inglesa no existe más… le ha añadido algo".

La última parte de esta tesina se trabajó en relación a la segunda clínica, la clínica de los goces y los tipos de síntoma. Desde aquí, a diferencia de la primera, se entiende al síntoma como *autista*. Esto es lo que lleva a Lacan a distinguir síntoma de *sinthome*, éste se da cuando el síntoma está puesto en una función de anudamiento que articula el goce autista en la relación con el Otro.

La clínica, según Mazzuca, Shejtman y Zlotnik, fue concebida no sólo como una experiencia psicoanalítica que tiene relación con la dirección de la cura, sino también como un *saber elaborado* que se desprende de esa práctica. Un ejemplo de este tipo de clínica, se pudo pensar en relación al saber elaborado de Isadora, que surgió a partir del baile, entendido como un tipo anudamiento diferente. Cito a Lacan: "Hay imposibilidad de que la verdad devenga un producto del saber-hacer? No" (Lacan, 1975).

En la segunda clínica, las distinciones son, si puede haber o no anudamiento y cuando lo hay, puede ser o no borromeo. De esta forma es más elástica, gradual y no implica una clasificación, no supone una oposición marcada. Hay casos en que este punto de capitón está dado por la presencia del *significante del Nombre-del- Padre*, y por lo tanto, con la operación de la metáfora paterna, y hay casos en que el capitoneado se da a través de otro elemento. Aquí se trata de un anudamiento de los tres registros, a través de un cuarto, que es el *sinthome*. En Isadora su sinthome es su danza.



El *nudo borromeo*, que según la teoría de los nudos, no es un nudo sino una cadena, aunque Lacan sigue llamándolo nudo, se define como una cadena en la que los componentes o eslabones se enlazan sin que haya interpenetración, lo que supone que ningún eslabón se encadena pasando por el agujero de otro y sin embargo la cadena se sostiene, los eslabones "se anudan de no anudarse".

Se entendió como *Lapsus de nudo ó falla del anudamiento*, cuando se cambia el punto de cruce de un nudo, haciendo que la hebra que pasa por debajo, pase por encima. Esto, como dice Mazzuca, Shejtman y Zlotnik, es lo que ocurre en las psicosis, donde está forcluido el Nombre del padre. El *sinthome* así, es definido como aquello que viene a reparar el lapsus, el error del anudamiento.

En Isadora, se pudo pensar que, el deseo de ser reconocida por la sociedad, no sólo como innovadora dentro de la danza, sino también como una descubridora y que trae una "nueva religión", le permitió *tejer* este cuarto nudo, entre los tres registros.

El baile en Isadora vendría como algo que de lo real, hace *ex-sistencia,* viene de afuera, no tiene que ver con un saber inconsciente. Isadora baila y su danza es un objeto de goce, en esto se encuentra lo real del goce.

En relación a la diferencia entre sinthome y síntoma como metáfora, la danza de Isadora era un ejemplo de sinthome, porque no tenía un significado oculto, ofrecido a Otro que lo descifrara, no estaba para ser interpretada. Ella simplemente bailó su vida.

Todo esto permite llegar a la conclusión que el *arte* es un ejemplo para pensar los diferentes elementos que pueden cumplir también la función de capitón, que según la primera clínica de Lacan, la cumplía sólo el significante del *Nombre-del-Padre*. Esta es la función de sínthoma, como una forma diferente de anudamiento entre los registros *Real-Simbólico-Imaginario*.

Todo esto dentro del marco que considera que la condición del deseo del hombre se implica en otra dimensión diferente, en otro polo contrapuesto al deseo, que es el *goce*. *Goce* en español; *der Genuss*, en alemán; *la jouissance* en francés; supone un imperativo, una orden.

Como se pensó junto a Braunstein, el trabajo teórico del psicoanálisis desde su fundación hasta nuestros días, ha sido el tomar distancia respecto a las comodidades. Esto llevó a preguntarnos en relación al goce y se pensó que el problema insoluble del saber confrontado con la cuestión del goce, es por esencia irreducible a la palabra y es del orden de lo vivenciado en el cuerpo. De esta forma se relaciona el goce con lo particular, con la ética.

La *danza*, como arte del movimiento, supone un cuerpo. El infante es, desde un principio la carne para el goce y para el deseo, y pasa por los significantes de ese Otro seductor y gozante, y a la vez interdictor del goce. Este goce, que es confinado por la intervención de la palabra a un cuerpo silenciado de las pulsiones, está en la continua búsqueda compulsiva y fallida del objeto.

En relación a esto se abrió la pregunta: ¿la danza sirve como instrumento del cuerpo, para separar y devolver el goce, dejando ese resto que posibilita la continuidad del movimiento? Hay algo del goce que se juega en la danza, como así también hay algo del acotamiento al goce y la emergencia del deseo. Todo lo que está vinculado con el objeto *a*.

Por la intromisión del Otro de la Ley, es que queda un resto, la *falta en ser* que es el *deseo,* algo perdido como disfrute del cuerpo hace de fundamento al circuito para recuperar el goce de la Cosa. La Duncan recuperaría este goce a través del movimiento.

Como fue planteado anteriormente, el sujeto está llamado y es llamado a *ser*, esta invocación es subjetivante, hace sujeto. Si el lenguaje mata la cosa, al reemplazarla y hacerla ausente, la palabra debe re-presentarla y ella ordena necesariamente el reconocimiento de este Otro del lenguaje. Así el sujeto adviene con su existencia, pero la debe. Este sería el baile constante en Isadora, su vida fue así se desenvolvió en un mercado del goce en donde nada se adquiere sino es pagando.

Por todo lo anteriormente dicho, se entiende al inconsciente como estructurado como un lenguaje, pero que depende del *goce*. Sería como una procesadora de goce por medio del aparato *lenguajero* que transmuta al goce en discurso.

Es el complejo de Edipo el que hace de la carne, cuerpo; desaloja el goce de esa carne. Con Braunstein, se pudo pensar que el *complejo de Edipo* freudiano es bisagra de dos goces diferentes. La Ley que separa del goce materno, y pone al Edipo en ese lugar. Ordena desear, y este deseo encuentra su posibilidad en el *amor*, sentimiento encargado de suplir la inexistencia de la relación sexual y de reaportar el goce que se debió renunciar.

Es aquí donde el psicoanálisis, con Freud y con Lacan rompe la ilusión de superación de la escisión del sujeto por medio del encuentro amoroso, con la formulación de que *la relación sexual no existe*.

El objeto *a* ofrecido como *plus de goce*, es la medida del goce faltante y por eso, por ser manifestación de la falta en ser, es causa de deseo. Pero el goce rechazado insiste y es el fundamento de la *compulsión a la repetición*.

En relación a esto, como fue abordado en los capítulos anteriores, Lacan entendió al goce como la satisfacción de *una* pulsión, pero de una muy precisa, la *pulsión de muerte*; que no es en la que se piensa en principio cuando se habla en general de la pulsión, y tampoco es la satisfacción de *toda* o *cualquier* pulsión.

Con respecto a Freud, la *pulsión* se la entendió como un proceso dinámico consistente en un empuje que hace tender al organismo a un fin. Una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal, su fin es suprimir el estado de tensión de la fuente de la pulsión. Gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin.

En cuanto al sinthome y el goce, se trata del dualismo de pulsiones de vida y de muerte, introducido por Freud en "*Más allá del principio de placer*" de 1920.

En Lacan vimos que lo real es entendido, en relación al objeto *a,* como resto, efecto de la entrada de lo simbólico en lo real. Es aquello que no cesa de no inscribirse. Es por esta razón que el objeto *a* será objeto causa del deseo, pero también de la pulsión.

El significante es inconmensurable con el goce, y esto lo define como una suerte de sustancia que corre por debajo, algo que se produce y a la vez se escapa, es tachado de imposible, indecible por el discurso.

Las barreras que tiene el goce son: el *placer y el deseo*. El primero es entendido como acomodador de incomodidades, aplanador de diferencias.

Con respecto al segundo, que el deseo sea el deseo del Otro, quiere decir que está sometido y que ha aceptado la Ley y que trata de habérselas como puede con el exilio de la Cosa, deslizándose hacia los objetos que lo causan y lo embaucan. El *deseo* así, también es otra barrera del goce.

Los tipos de goce son:

1- *Goce fálico*: se inscribe en la articulación de lo real, lo que resta de la Cosa y lo simbólico. Compuesto por el *apalabramiento* del goce. Goce ligado a la palabra, efecto de la castración, goce lenguajero, tijera que separa y opone dos goces: Goce del ser y Goce del Otro.

2- *Goce del ser*: goce perdido por la castración, mítico, fuera de lo simbólico, comparable con el goce del árbol o de la ostra, apreciable en ciertas formas de la psicosis.

3- *Goce del Otro*: del Otro sexo, es decir, del femenino. No es perdido por la castración, sino que emerge más allá de ella. Efecto del pasaje por el lenguaje pero fuera de él, inexplicable, se lo entiende como la cuestión del goce que cada uno de los participantes pierde por "no ser ese Otro"

Para adentrarse al *goce femenino*, Braunstein dice que hay que pensarlo en relación a la cuestión de la *castración*. La palabra es la que secciona, *sexiona*, los cuerpos. Por eso dice que la diferencia en cuanto al sexo, es la *castración* para ambos sexos. La que tacha al goce como imposible de completarse de uno solo sobre el propio cuerpo y hace pasar las aspiraciones de goce, por el campo del Otro. Constituyendo al *Falo* como significante de la falta, de lo que ha de buscarse fuera, porque no está en su lugar en la imagen de sí.

Todo lo anteriormente trabajado, supone hacer una lectura clínica, que como Freud formuló, no implica tomar al autor o al personaje al modo de un paciente, sino acercarse al "Moisés de Miguel Ángel", dejándose atrapar por el enigma que la obra provoca.

Para concluir, resulta interesante las palabras de Ricardo Rodríguez Ponte, en su artículo de 1994: "*Síntoma, sinthome y goce*". Él abre pregunta y dice: ¿por qué no hacer del síntoma un sinthome en el arte? Esta sería la propuesta, resultado de esta investigación. Lo que supone dar lugar al sujeto desde lo particular, irrepetible, no analizable, que lo hace diferente.

## Agradecimientos


- A mi abuela **Lía**, por el amor y apoyo incondicional que me da día a día. Por permitirme disfrutar junto a ella lo hermoso que es demostrar el cariño.
- A mi papá: **Luis**, por transmitirme sus "genes" reflexivos, por enseñarme lo que es luchar en la vida siendo buena gente.
- A mi mamá: **María Inés**, por contagiarme ese placer por lo artístico que tanto nos une, y por su honestidad siempre presente.
- A mis **hermanas del alma**, por estar siempre a mi lado, en las buenas y en las malas. Gracias!!!
- A mis tan **queridos amigos y "colegas**", por ayudar a descubrirme en tantas cosas y por compartir juntos la pasión que nos produce esto.
- A **Edith**, por iniciarme en este camino de responsabilidad y compromiso frente al otro.
- A **Licky**, por su contención y por brindarme su material.
- A **Susan** y **Ale**, por ayudarme a abrir la puerta de mi cuerpo para este hermoso arte, que es la danza.
- Y a todos los que me acompañaron y ayudaron de una u otra forma durante este tiempo a concretar tan querido y anhelado momento.


## Bibliografía


Anderson, Jack, *Historia del espectáculo*, Buenos Aires, Editorial Viscontea, 1985.

Baril, Jacques, *La danza moderna*, Editorial Paidós, 1987.

Biblioteca de consulta*, Microsoft Encarta 2004*.

Bourcier, Paul, *Historia de la danza en Occidente,* Barcelona, Editorial Blume, 1981.

Braunstein, Néstor, *Goce*, Siglo XXI editores, 1999.

Carlés, Ana Abad, *Historia del ballet y de la danza moderna*, Madrid. Editorial Alianza, 2004.

Duchamp, Marcell, Declaraciones registradas en una exposición artística de la Sociedad de Artistas Independientes de Nueva Cork, Grand Central Palace, Nueva Cork, 1917, http://www.grandes-artistas.com/.

Duncan, Isadora, *Mi vida*, Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1996.

Ellegiers, Sandra, *El arte curativo de Joseph Beuys*, http://www.elpais.es/diario/index.html, 2006.

Fiori, Celeste, *Definición de arte conceptual*, http://www.monografias.com.

Freud, Sigmund, 1900, en Obras Completas de Sigmund Freud, Ordenamiento de James Strachey, *La interpretación de los sueños*, Tomo IV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1879.

Freud, Sigmund, 1910, en Obras Completas de Sigmund Freud, Ordenamiento de James Strachey, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Tomo XI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

Freud, Sigmund, 1916-15, en Obras Completas de Sigmund Freud, Ordenamiento de James Strachey, *La transitoriedad*, Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

Freud, Sigmund, 1916-1917, en Obras Completas de Sigmund Freud, Ordenamiento de James Strachey, *Los caminos en la formación de síntoma*, Conferencia 2, Tomo XVI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1978.

Freud, Sigmund, 1919, en Obras Completas de Sigmund Freud, Ordenamiento de James Strachey, *Lo ominoso*, Tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

Freud, Sigmund, 1828-27, en Obras Completas de Sigmund Freud, Ordenamiento de James Strachey, *Dotoievski y el parricidio*, Tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

Gil, Carolina, *Las publicidades sponsor de las selecciones nacionales de deportes: una lectura desde el psicoanálisis*, Mendoza, Tesis de Grado de Psicología, Universidad del Aconcagua, 2005.

Iandolino, Ana, *Una mirada actual a cerca de la estructura fóbica*, Mendoza, Tesis de Grado de Psicología, Universidad del Aconcagua, Facultad de Psicología, 2002.

Lacan, Jacques, 1959-1960, *La ética del psicoanálisis*, "El Seminario de Jacques Lacan", Libro 7, Buenos Aires, Ediciones Paidós.

Lacan, Jacques, 1975-1976, *El Síntoma*, " Los Seminarios de Jacques Lacan", Seminario 23, Versión completa de Paidós en formato digital.

Lacan, Jacques, 1988, *Homenaje a Marguerite Duras, el rapto de Lol V. Stein*, Intervenciones y textos, Vol. 2, Editorial Manantial.

Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Editorial Labor S.A., 1994.

May, Robin, *El mundo del Ballet*, Londres, Parramón Ediciones S.A., 1983.

Mayo, Daniela, *Abordaje psicoanalítico del síntoma desde una perspectiva clínica*, Mendoza, Tesis de Grado de Psicología, Universidad del Aconcagua, Facultad de Psicología, 1999.

Mazzuca, Roberto, Shejtman, Fabián; Zlotnik, Manuel, *Las dos clínicas de Lacan, Una introducción a la clínica de los nudos*, Buenos Aires, Editorial Tres Haches, 2000.

Ponte, Ricardo Rodríguez, 1988, "La creación del arte", en: *La creación del arte. Incidencias freudianas*, Intervención en la mesa redonda, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991.

Ponte, Ricardo E. Rodríguez, *Sobre una versión crítica del Seminario Le Sinthome,* Para circulación interna de la E.F.B.A, 1989.

Tonnelier, Nicolás, *Sobre las formas de la palabra y la creación en el arte contempor*áneo, Mendoza, Tesis de Grado de Psicología, Universidad del Aconcagua, Facultad de Psicología, 2005.

Trías Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*, Revista de Occidente, 1981.

Trías Eugenio, *¿A qué llamamos arte? El criterio estético*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001.

# Poesías

## Albert Garcia i Hernandez

Cuando se lleva años de vuelo en las promesas
y se descansa, sentado en un banco,
se pierde el gusto que hubo en abrir los ojos.
Lucen las máscaras en su maquillaje crueldad.
Ese tiempo infinito en el pozo del espejo
que el deseo, advertido, ya no quiere celebrar.
Aún así, no cesa la búsqueda
de la herida en el rostro.

……..

Sin imitarte, cruzaste el pasillo.
Pero se escapó un gesto que no sé explicarte.
Y toda tú, como desprendiendo un racimo de diapositivas,
desgranó con precisión dolorosa instantes
que tengo inyectados en la glucosa del tiempo.

……..

No sé cómo aún no han diagnosticado
ese pálido hepatítico de cristalinos opacos
que me envuelve en los vagones del metro.

……..

Habitamos lo precario
con el pavor del no-funcionamiento.
con el “no tiene remedio, compre otro.”
El contenedor rebosa de deshechos
y ayer no cabía el último artesano.
Se lo llevó a casa el basurero,
lo limpió, le examinó las manos,
le ofreció un precio que no llegó a entender.
Ya nada más se supo.
Hoy se me rompió el corazón
y todo estaba cerrado.
Mañana iré a un país subdesarrollado.
Dicen que la pobreza no tira nada y lo aprovecha todo.

……..

Dice que es mi amigo y que lo hace por mí.
No fuma;
no por cualquier cosa, sino por algo peor:
por convicción.
Cada vez que enciendo un cigarro,
me subraya que los espejismos son bastardos,
como los productos no ecológicos.
Él es legítimo, por convicción.
Nació después del proselitismo y se unió a los conversos.
Ahíto de autoayuda, ahora ayuda a cualquier vecino.
Me cuida, es decir: me vigila.
Me recomienda bondades con las que moriré bien sano.

Mi salud, resquebrajada por la ansiedad del paro,
se recompone en las volutas del humo
que le hacen tanto mal, por mi bien.
Ayer me abrí paso entre la niebla de sus consumos
y deposité una boñiga –de vaca, con pedigrí ecológico-
como tarjeta de invitación a mi funeral.
Aún vino a hacerme bien con una elegía, mortal de salvación.

……

En los hijos, unos trazos.
Rasgos que desconoces por claros

## As contradições do corpo

### Carlos Drummond de Andrade

LEMBRETE
Se procurar bem, você acaba encontrando
não a explicação (duvidosa) da vida,
mas a poesia (inexplicável) da vida.
*Carlos Drummond de Andrade*
*Corpo, RJ, Editora Record, 1984*

Meu corpo não é meu corpo,
é ilusão de outro ser.
Sabe a arte de esconder-me
e é de tal modo sagaz
que a mim de mim ele oculta.

Meu corpo, não meu agente,
meu envelope selado,
meu revólver de assustar,
tornou-se meu carcereiro,
me sabe mais que me sei.

Meu corpo apaga a lembrança
que eu tinha de minha mente.
Inocula-me seu patos,
me ataca, fere e condena
por crimes não cometidos.

O seu ardil mais diabólico
está em fazer-se doente.
Joga-me o peso dos males
que ele tece a cada instante
e me passa em revulsão.

Meu corpo inventou a dor
a fim de torná-la interna,
integrante do meu Id,
ofuscadora da luz
que aí tentava espalhar-se.

Outras vezes se diverte
sem que eu saiba ou que deseje,

e nesse prazer maligno,
que suas células impregna,
do meu mutismo escarnece.

Meu corpo ordena que eu saia
em busca do que não quero,
e me nega, ao se afirmar
como senhor do meu Eu
convertido em cão servil.

Meu prazer mais refinado,
não sou eu quem vai senti-lo.
É ele por mim, rapace,
e dá mastigados restos
à minha fome absoluta.

Se tento dele afastar-me,
por abstração ignorá-lo,
volta a mim, com todo o peso
de sua carne poluída,
seu tédio, seu desconforto.

Quero romper com meu corpo,
quero enfrentá-lo, acusá-lo,
por abolir minha essência,
mas ele sequer me escuta
e vai pelo rumo oposto.

Já premido por seu pulso
de inquebrantável rigor,
não sou mais quem dantes era:
com volúpia dirigida,
saio a bailar com meu corpo.

*DRUMMOND DE ANDRADE,C. Corpo.*
*RJ, Record,1984*

# Poesías

## Andrea Kochhann - Alessandro Faria de Oliveira

**SOU COMO FÊNIX**

Na calada da noite, o silêncio da alma
No raiar do sol, os brilhos da mente
Não sei se posso calar ou brilhar
A dor é tanta que prefiro não pensar

Mas no silêncio da noite minh'alma chora
As lágrimas são marcas do pranto
Que me encontro sem sinal de luz

O abismo que tange meu suspirar
Faz com que me sinta incapaz de caminhar
Passos curtos ou longos
Não tenho mais força para almejar

Estou impotente frente às trilhas
que devo enfrentar. Não vejo saída
Meu mundo acabou.

O labirinto da vida agora
É a escuridão da noite
Noite essa que em lua cheia é bela e serena
Mas em outras, é traiçoeira.

Será que vou conseguir
Superar essa escuridão que paira em meus olhos?
Tudo parece estar sem cor, sem brilho.

Meu olhar não consegue perceber a plenitude do ser
O que aconteceu comigo?Não me reconheço mais
Busco me encontrar no olhar do outro mas...
Só vejo você.

Você foi embora e um dia talvez volte pra mim
Não sei quando ,mas quero te esperar
Não sei d'onde tirar forças para suportar.

Vou conseguir... por mim, por você, vou lutar
Porque ainda em algum lugar e dia
No silêncio da noite minh'alma se alegrará
Pois sou como Fênix renascerei das cinzas...só para te amar!

*Andréa Kochhann*

## Herança

Uma mão anônima descreve sem palavras um rosto vazio.
A força morta de um olhar rascunha o vento em busca de uma lágrima perdida.
Dentro de mim uma voz muda grita em silêncio meu nome.
Retalhos mórbidos de várias gerações no germe de um clone doente.
Um homem fragmentado em si, imerso na loucura de seus impulsos, preso na solidão de seus atos.
Conduta torpe carregada no sangue, herança maldita na lembrança da alma, evolução cética de pureza nenhuma.

*Alessandro Faria de Oliveira*

# 150° aniversario de Freud

# Presentación sección "150° aniversario de Freud"

***Consejo de Redacción de Acheronta***

## Inconsciente y transmisión

A 150 años del nacimiento de Freud, los artículos de *Oscar Zentner* y *Rosa López* piensan la historia o situación actual del psicoanálisis, retroactivamente, a partir de algunas referencias de la enseñanza de los últimos seminarios de Lacan; en particular, las reformulaciones planteadas en torno a la noción mas famosa del psicoanálisis: el *Unbewusste* (inconsciente).

La pregunta que se plantea ***Oscar Zentner*** en **A ciento cincuenta años del nacimiento de Freud - del inconsciente como causa al inconsciente como un error** es "*¿Cuántos Freud están siendo celebrados?*", mas precisamente, "*¿Guardará el psicoanálisis que Freud teorizaba, junto con el que llevan a cabo los posfreudianos y los freudolacanianos, una relación de continuidad con el propuesto por Lacan?*". La principal referencia del artículo es la transliteración homofónica de la palabra alemana *Unbewusste* - inconsciente en - *une bévue* - un error: "*de esta manera, haciendo a la homofonia prevalecer por sobre el significado, transformó el concepto mayor de la teoría freudiana*". El análisis de estas diferencias le permitirá al autor señalar que "h*oy saludamos y celebramos el nacimiento de un hombre que hizo el descubrimiento llamado psicoanálisis, pero hacer de esto un mausoleo en el que las teorías freudianas están preservadas como si ellas fueran verdades congeladas en el tiempo, irreversibles, es desplazarlo al reino de la certidumbre eterna que ofrece la verdad de la religión, y el psicoanálisis no es una religión*".

***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 **¿Joyce *a-Freudisa* Lacan?**, ***Rosa Lòpez*** puntualiza, entre las dificultades de los últimos seminarios de Lacan centrados en la obra de Joyce, algunos ejes de lectura relativos al problema la transmisión del psicoanálisis - presente en el neologismo que da título al texto: "Joyce *a-freudisa* Lacan". Imposible resumir en algunas pocas líneas la densidad de las diferentes secuencias trazadas en este trabajo, que van de la escritura de Joyce a la lectura del Lacan, y de la lectura de Lacan a su escritura del nudo o, mas precisamente, de los diferentes nudos - cinco según la autora - desarrollados por este último durante el seminario XXIII: "*Lacan maniobrando, manipulando con la obra de Joyce y con sus nudos encontró en qué el inconsciente freudiano era una respuesta grosera al descubrimiento del mecanismo del síntoma histérico, del sueño, del chiste*". Como lo indica el propio Lacan, "*L´une-bévue por el que he traducido el* Unbewusst*, que quiere decir en alemán inconsciente, pero traducido por l´une-bévue, eso quiere decir muy otra cosa –un escollo, un tropiezo, una patinada de palabra a palabra. Es precisamente de eso que se trata*".

***Rosa Lòpez*** es Psicoanalista, Miembro Director del Centro de Atención Psicosocial Casandra (Córdoba), Cofundadora del Centro de Estudios Docencia y Asistencia Psicoanalítica, Ex Miembro Adherente del Ateneo Psicoanalítico de Córdoba, Ex Miembro de la école lacanienne de psychanalise, Autora del libro "El Estilo en la transmisión del psicoanálisis. Pichon Rivière: de Roberto Arlt a Láutréamont. Oscar masotta: de Pîchon Rifière a Lacan", Año 2000 Ed. Topia.
E-mail: rosalopez@arnet.com.ar
(Argentina)

## Ciencia y psicoanálisis

Seguimos con una combinación de textos y reportajes que abordan, en diferentes contextos, las relaciones del psicoanálisis con la ciencia

En **Freud: La creencia, la ciencia, el desamparo**, ***Daniel Gerber*** recorre las relaciones contradictorias que se plantean en Freud entre creencia y ciencia: "*mientras la clínica impone la evidencia, que él no*

*niega, del predominio de una dimensión femenina en la creencia, la reflexión específica sobre el tema muestra cierta obstinación de su parte por imponer la figura del padre como básica*". El problema que Gerber subraya es que, "*en la medida en que la ciencia excluye de su campo la cuestión del sentido, especialmente del sentido último de la existencia, reabre para el sujeto la situación de desamparo con su angustia concomitante. Y la religión –cuya meta es la producción de sentido- aparecerá siempre como una promesa de ser rescatado de ese abismo. De este modo, más que haber desplazado a la religión, la ciencia ha creado una mayor necesidad de ella, como lo puede constatar cualquier observador de la cultura contemporánea*", motivo por el cual "*el psicoanálisis no podría entonces impugnar la creencia en nombre de un saber enteramente racional. Más bien ella es la materia prima imprescindible para su labor; labor cuya finalidad podría resumirse así: allí donde la creencia -creencia en el Otro- estaba, el deseo deberá advenir*".

***Daniel Gerber*** es Psicoanalista; Docente de la F.E.S. Acatlán de la U.N.A.M.; Miembro de la Red Analítica Lacaniana de México, A.C.; Autor de "El psicoanálisis en el malestar en la cultura", Ed. Lazos, Buenos Aires, 2005
Email: gerber@servidor.unam.mx
(México)

En el **reportaje a *Edgardo Feinsilber*** conversamos sobre el coloquio de psicoanalistas realizado en mayo de 2006 en Chengdú, China, así como también sobre algunas impresiones generales del contexto en que esta reunión se realizó. La idea del reportaje me surgió al leer el "*Informe Chengdú*" que Edgardo elaboró y envió por email a algunos colegas. Me pareció interesante compartir con los lectores de Acheronta estas pinceladas sobre su experiencia en el lejano Oriente, con todo lo que esta puede tener, ya sea de diferente, o de puntos en común con otros encuentros de psicoanalistas (***Sara Hassan***)

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

***Sara Hassan*** es Médica Psiquiatra e Psicoanalista, Miembro co-fundadora del Ex Foro de Psicoanálisis de São Paulo (FPSP), Autora de los capítulos "As estructuras 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, Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta.
Email: sara.elena@terra.com.br
(Brasil)

En **Psicoanálisis y práctica hospitalaria**, ***Michel Sauval*** aborda la problemática de la articulación del psicoanálisis en la práctica hospitalaria. Para ello, analiza algunos fragmentos de dos textos de Lacan: "Psicoanálisis y Medicina" y la "Conferencia de Ginebra sobre el síntoma".

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

## Historiales

Siguen dos relecturas de historiales freudianos de la época fundacional del psicoanálisis, los casos de "Isabel von R" y "Lucy R."

En **Acerca de... Isabel de R**. ***Liliana Polaco*** se propone construir algunas conjeturas acerca de lo femenino, a partir de su lectura del historial freudiano *Isabel de R.* Partiendo de la fantasmática edípica y

su relación con el estadio del espejo, analiza los síntomas en su despliegue discursivo, lo que permite precisar que "*Isabel se interesa en su cuñado desde el punto de vista de su hermana y en su hermana desde el punto de vista de su cuñado (...) El "estar entre" se transforma en una necesariedad lógica, en un pasaje posibilitador, si es escuchado, de alguna diferencia de ese supuesto destino neurótico, varón y amigo del padre* (...) *La posibilidad en el espacio analítico de construir el entre los padres, el entre su hermana y su cuñado, delimita una fantasmática que intenta articular la falta de simetría entre el sujeto y el Otro*".

***Liliana Polaco*** es Médica egresada de la Facultad de Medicina UBA. Psicoanalista y Psiquiatra. Psicoanalista Titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Profesora Titular en la Escuela Sigmund Freud. Dicta seminarios de Freud y Lacan en la Asociación Psicoanalítica Argentina y Escuela Sigmund Freud, desde el año 1988. Ha dictado seminarios en Mar del Plata en el Centro Marplatense de Estudios Psicoanalíticos, Catamarca, Salta, Bahía Blanca y otros centros del interior del País. Algunos de los artículos publicados en distintas publicaciones de la Asociación Psicoanalítica Argentina: Reacción Terapéutica Negativa y Posición del analista en la cura / Clínica de lo real. Inconciente / Clínica de lo real. Psicoterapia / Amor, duelo y angustia. Sueño. Padre ¿ no ves que estoy ardiendo? / Trauma, repetición y tiempo. Relaciones con la ética del psicoanálisis / La práctica analítica, obstáculos y límites. Resistencias.
Email: lilianapolaco@uolsinectis.com.ar
(Argentina)

En **Lucy R. : entre oler y saber**, ***Karla M. Román*** retoma uno de los primeros casos de Freud, para analizar en ese tratamiento, tres giros: "*del discurso* médico/psicológico *al discurso* analítico*, del* organismo *al* cuerpo*, y del* síntoma *que habla a través del cuerpo al* saber *que éste encubre*". Estos primeros casos de Freud nos recuerdan, además, un problema completamente actual: que "*el cuerpo humano trasciende su base material orgánica porque tiene una historia que le precede la cual lo afecta* ***en todos los sentidos***".

***Karla M. Román*** es Psicoanalista
Email: kmroman69@yahoo.com
(Puerto Rico)

## Formaciones

Completamos esta sección con un trabajo de una estudiante tesista. A 150 años del nacimiento de Freud, así comienzan su formación algunos de los psicoanalistas del futuro.

En **De espejos y fragmentos... La trizadura del espejo y los cortes en el cuerpo de la histérica**, ***Macarena García Moggia*** recorre las huellas que la histérica recorta en su cuerpo, desde la teoría de la seducción, primero, y la teoría de la fantasía, luego, propuestas por Freud; el contexto del complejo de Edipo y la economía del deseo, hasta algunas preguntas por la feminidad y el modo en que esta incertidumbre va a inscribirse, tanto mediante el síntoma como a través del semblante.

***Macarena García Moggia*** es estudiante tesista de la Escuela de Psicología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, y desarrolla en la actualidad su proceso de práctica en el Hospital Psiquiátrico El Salvador de Valparaíso, Chile
Email: macchiare@hotmail.com
(Chile)

# A ciento cincuenta años del nacimiento de Freud
# Del inconsciente como causa al inconsciente como un error

**Oscar Zentner**

En el año en que *Orbi et Urbi* se celebra el ciento cincuenta aniversario del nacimiento de Freud, el esfuerzo ritual entre los analistas por mantenerse bajo su manto protector se hace evidente una vez más. Esto nos plantea al menos una pregunta; ¿Cuántos Freud están siendo celebrados? Como respuesta inicial quizá valga la pena que nos permitamos dar una nota disonante en esta ocasión arriesgando, potencialmente, la posibilidad de que no sea bienvenida. ¿Guardará el psicoanálisis que Freud teorizaba, junto con el que llevan a cabo los posfreudianos y los freudolacanianos, una relación de continuidad con el propuesto por Lacan? 1

Indudablemente hay territorios comunes, pero sólo *a posteriori* de extraer y aislar del cuerpo teórico principal determinados aspectos de la teoría freudiana. Esta descontextualización nos exige plantearnos la cuestión de si después de estos procesos de extracción y aislamiento los conceptos permanecen iguales. Nuestra nota discordante sostiene que esto es más bien improbable, y nuestra propuesta herética consiste en sostener que de Freud a Lacan no hay continuidad alguna. Más aún, hay un corte epistemológico, y para probarlo hemos elegido examinar el concepto de inconsciente. Pero antes se hace necesario hacer una disgresión. Aquellos que instrumentaron y lograron obtener la expulsión de Lacan de la Asociación Psicoanalítica Internacional, quizás no estaban a pesar de las apariencias, tan equivocados, y es por ello que después de un largo e injusto olvido merecen ser destacados como habiendo estado entre los primeros que advirtieron la diferencia doctrinal en juego. Laplanche establece temprana y exactamente la reciprocidad antagónica entre el inconsciente freudiano y el lacaniano.

> …"*el inconsciente -diríamos nosotros - es, más que un lenguaje la condición misma del lenguaje*". 2

La cita al igual que el resto del artículo, de 1959 demasiado largo para resumir no deja dudas respecto a Laplanche permaneciendo dentro de las tesituras de Freud al mismo tiempo que diferenciándose de Lacan, quien a contrario con su *El inconsciente está estructurado como un lenguaje,* reemplaza el aspecto económico en Freud por con el lenguaje, rechaza de hecho la metapsicologia freudiana, 3

Es desde esta perspectiva que quienes probaban ser exactos, precisos y puntuales en sus aseveraciones, fueron las víctimas preferidas de los ataques del lacanismo acorde con la moda. 4

Pero hay aún más 5. En un debate resultado de la publicación de los *Ecrits*, publicado en *La Quinzaine Littéraire* del 15 al 31 de enero de 1967, encontramos apropiadamente dividido el debate en dos sectores el primero; *Pour Lacan: Retour à Freud,* 6 escrito por Charles Melman y el segundo *Contre: Une doctrine hérétique 7* escrito por Didier Anzieu. Quizás por ser acérrimo partidario de la superstición que dice: 'Dios cuídanos de nuestros amigos porque de mis enemigos me cuido yo', elijo citar y mínimamente sólo al segundo:

> *La psychanalyste qui, depuis quinze ans se tient au courant des publications dans son domaine, et qui n'a pas manqué de suivre pendant plusieures années le séminaire de Jacques Lacan, avant de s'en retirer discrètement quand force lui fut de se rendre à l'évidence d'une triple déviation de la pensée, de la parole et de la pratique, un tel psychanalyste a vite relu les Ecrits que Jacques Lacan vient de rassembler en un gros volume aux Editions de Seuil. [ … ] Une doctrine psychanalytique hérétique se reconnaît tôt ou tard … […] Concluons. Cette vision tragique de l'homme selon Lacan, cette recherche désespérée d'une pensée qui s'épuise en fragments de séminaires et d'écrits où elle insistance sur le manque d'être que décalque le vide croissant du discours, cette terre toujours promise et toujours différée d'une vérité originelle qui serait un jour dite à qui l'accompagnera assez loin, tout cela évoque deux vers de Valéry dans le < Cimetière marin >:*
>
> *Amère, sombre et sonore citerne*
> *Sonnant dans l'âme un creux toujours futur*

*Le titre du poème nous invite à porter le salut douloureux qu'appelle, lorsqu'on ne peut plus l'empêcher, le naufrage des capitaines voués à être grands s'ils n'avaient perdue la route.* 8

Así, las postulaciones de Lacan eran en abundancia de reciprocidad antagónica con las del corpus teórico-clínico freudiano. Aún cuando Lacan recibiera el crédito de haber conducido el retorno a Freud, que repetitiva y ritualisticamente ha recibido desde entonces automática confirmación, de hecho, el proclamado retorno era el punto de no retorno a Freud. Lacan recupera el campo freudiano, pero no el inconsciente según Freud, porque como lo dice en otra parte, Freud no era lacaniano.

El periodo de 1952-63, 9 demandaba políticamente un necesario semblante de parentesco teórico entre la conceptualización del inconsciente en Freud y la que Lacan comenzaba a esbozar. Para que este semblante fuese convincente era requerido como pre-requisito una escisión quirúrgica efectuada por el propio Lacan merced a un trabajo que casi con exclusividad recorre "La psicopatología de la vida cotidiana", "La interpretación de los sueños" y "El chiste y su relación con el inconsciente", extrayendo las particulares manifestaciones del inconsciente representadas por chistes, síntomas, actos fallidos, sueños… Es principalmente a través de estas formaciones del inconsciente freudiano que años más tarde Lacan formuló una diferente apreciación del inconsciente.

En lo que concierne al concepto de inconsciente, Lacan produjo un cambio radical de dirección en su seminario de 1977 "*L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre"*, cambio que tuvo consecuencias mayores para aquellos de nosotros que habiendo sido influidos por su transmisión seguimos sus enseñanzas prácticas, teóricas y clínicas. Desde este seminario el concepto de inconsciente perdió todos los vestigios de ser causa primera y eficiente. El inconsciente no fue nunca más un lugar, una sustancia, un subtexto, sino un saber de un error10 que no es sabido, devenido así como un rayo en el horizonte, un producto singular del encuentro entre analista y analizante, que sólo existe en el privilegiado y perecedero momento en el que el analista es investido como uno de los semblante del objeto a en la transferencia.

En el mismo seminario de 1977, bajo la influencia del tratamiento del lenguaje que James Joyce efectúa en "Finnegans Wake", Lacan produce un neologismo mediante una transliteración homofónica de la palabra alemana *Unbewusste* - inconsciente en - *une bévue* - un error -, rompiendo desde aquí con la traducción francesa *standard*. De esta manera, haciendo a la homofonia prevalecer por sobre el significado, transformó el concepto mayor de la teoría freudiana. Lo que Freud consideraba una manifestación del inconsciente, entre otras, para Lacan se transformó en el inconsciente mismo. El inconsciente dejó de ser causa para transformarse en efecto, y además fallido. Esta modificación involucrando al inconsciente como y en una transliteración, no era para nada inocente, sobre todo cuando hubiera sido igualmente posible traducir *Unbewusste* al francés como *inconsciente.*

Es que junto con la transliteración del inconsciente en un neologismo Lacan llegó, diestramente, a un paradigmático invento y radical cambio; la conceptualización del inconsciente como un error, una falla, lo desligaba al mismo tiempo también de las consecuencias religiosas a las que llevaba la aristotélica noción freudiana del inconsciente como causa eficiente.

Esta transformación tuvo incalculables consecuencias, tanto en nuestra práctica clínica como en la teoría psicoanalítica, consecuencias que pueden ser definidas, como lo dijimos al comienzo, como una discontinuidad epistemológica, imposibilitando la identificación entre el inconsciente freudiano como causa y el inconsciente lacaniano como *un error*. No obstante, muchos continuaron y continúan tratando de perpetuar el *statu quo ante*, procurando mantener esta identificación, subrayan aún más el miedo a quedar afuera de la protección que el prestigio freudiano garantiza. ¿Pero nosotros podríamos permitirnos ignorar que el miedo nunca jugó buenas partidas en el campo de los proyectos del *hablanteser* y que el precio a pagar en nuestro campo quizá no sería otro que el de acabar terminando con todo vestigio de psicoanálisis?

Por vez primera en la historia conceptual 11 del movimiento psicoanalítico, desde el momento en que Lacan planteó sus tesis, 12se hizo clara la función anómala que bajo el nombre de Freud 13 impedía la separación necesaria entre su fundador y el psicoanálisis. Similarmente, es crucial y necesaria la separación entre Lacan y el psicoanálisis, porque al afirmar el mismo, que *el campo es freudiano pero el inconsciente es de Lacan* puede conducir a muchos a considerarlos isomórficos, con lo cual

favoreceríamos perpetuar la función anómala, ahora bajo la égida de Lacan, y así no enfrentarnos con los errores históricos y conceptuales que el psicoanálisis nos demanda re-trabajar.

Recordemos al pasar que el seminario *L'Insu qui sait de l'une-bevue s'aile a mourre,* fue también el seminario en el cual Lacan planteó su proyecto explícitamente, con la intención de 'ir más allá del inconsciente'. El 16 de noviembre de 1976 Lacan dice después de interrogar a la audiencia si han leído el poster anunciando su seminario:

> *"Cette année, disons qu'avec cet insu-qui-sait de l'une-bévue, j'essaye d'introduire quelque chose qui va plus loin que l'inconscient."* 14*...*

Nuestro planteo consiste en agregar explícitamente lo que está implícito en la intención de Lacan, o sea ir más allá del inconsciente… *freudiano.*

El avance de la teoría y práctica psicoanalíticas requiere, una seria empresa *sine ira et studio*. Asimismo, como analistas somos requeridos a evitar la agresiva miríada de fenómenos que portan idealización y alianzas ciegas. Contrariamente a otros caminos demasiado conocidos, el psicoanálisis no está pavimentado con buenas intenciones, la certidumbre que se evade siempre, también evade al psicoanálisis. Para aquellos que sufren sintomáticamente, el método psicoanalítico ofrece medios para sobrellevar el sufrimiento y una manera para tratar con lo inevitable; que no es otra cosa que saber arreglárselas con lo que se tiene.

Entonces hoy saludamos y celebramos el nacimiento de un hombre que hizo el descubrimiento llamado psicoanálisis, pero hacer de esto un mausoleo en el que las teorías freudianas están preservadas como si ellas fueran verdades congeladas en el tiempo, irreversibles, es desplazarlo al reino de la certidumbre eterna que ofrece la verdad de la religión, y el psicoanálisis no es una religión. ¿O acaso lo es?

**Notas**

1 Zentner, O. *Inconsciente e Interpretación,* Revista de psicoanálisis, Tomo LXI, No3, Julio - Septiembre 2004., p.687, Buenos Aires, Argentina

2 Laplanche, J. y Leclaire, S., *El inconsciente un estudio psicoanalítico,* El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo, p. 77, Ediciones Nueva Visión, 1969, Buenos Aires, Argentina

3 Zentner, O. *De la Verneinung de Freud a la Verwerfung de Lacan,* Cuadernos Sigmund Freud 10-11, junio 1987.

4 Referencia a los años 60/70, en la Argentina

5. Allí en donde no desarrollo indico y allí donde no indico elijo. En todo caso la disputas institucionales pueden ser consultadas, entre otras, en *L' excommunication*., en la *Historia del psicoanálisis en Francia, Jacques Lacan - Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée,* de Roudinesco.

6 *La Quinzaine Littérarire*, pag. 13 - 14.

*7* Idem, pag. 14-15.

8 Idem, pág...14 -15.

9 En lo que concierne a situar los alcances y relevancia de Lacan, mas allá de lecturas que tienden a venerar y anquilosar su obra los trabajos de Jean Allouch son indispensables.

10

11 Aun cuando el invento de Lacan del objeto a no es un concepto, este hace corte 'desde afuera' en esa historia conceptual.

12 Desde: lo (SIR) Simbólico, Imaginario y Real, a (RSI) Real, Simbólico e Imaginario, el objeto a y el que aquí nos ocupa: *une bévue.*

13 Lo que para Lacan constituyo uno de los impasses del análisis freudiano (la protección del padre), no fue resuelta acaso con lo que en Lacan constituía en el fin del análisis el destino del analista, el devenir puro deshecho?

*14* Ornicar? 12/13, Pag.5

# ¿Joyce *a-Freudisa* Lacan?

**Rosa Lopez**

"*¿Work in Progress?*
*Es un estado nocturno, lunar.*
*Es lo que quiero reproducir;*
*lo que ocurre en el sueño, durante el sueño.*
*No lo que queda después en la memoria.*
*Después, no quedará nada*" 1

En este trabajo intento recoger uno de los puntos que en torno al seminario *Le sinthome*2 me ha interesado. Para ello voy a introducirme en las siguientes cuestiones, que a mi entender, todas confluyen en Joyce *a-freudisa* Lacan: Lo que Joyce le transmitió a Lacan en un estilo de tratamiento de la letra a la manera del chiste, Lacan lo escribe en el nudo. A juzgar por las propias palabras de Lacan:

*Nos es difícil no ver que el lapsus es aquello sobre lo cual, en parte, se funda la noción del inconsciente...pasar de un sentido al otro. Joyce es un a-Freud, con el juego de palabras sobre affreux (horroroso). Es un a-Joyce*.3

¿Qué es ser un a-freud?

¿Joyce le habrá mostrado a Lacan con Finnegans Wake, en qué el inconsciente freudiano era una respuesta grosera al descubrimiento del mecanismo del síntoma histérico, del sueño, del chiste? Lacan se tomó todo un año para, de la mano de Joyce, desmenuzar, triturar las palabras, paladearlas, jugar con ellas con su público, para llegar en 1976 al *l´insu que sait de l´une bevue s´aile a mourre.*

¿Eso es para él nominar Joyce, el síntoma? ¿Una palabra que se desgaja en sus letras y desliza hacia otras, en la que con un sonido particular, hace leer varias partituras, como quería Joyce, operación que hace a los fundamentos del psicoanálisis a partir de Lacan?

1) A partir del *Simposio Joyce* y del nombre propio que Lacan sostiene que le da a Joyce, haremos una breve incursión sobre este tema, fundamentalmente en torno a lo que abordó en el seminario anterior: R.S.I.

2) El trabajo desplegado en torno al seminario *Le sinthome.1* considerando ese entorno: la intervención del Simposio: *Joyce le symptôme*, la Conferencia en Ginebra sobre "el síntoma", la Conclusión de las Jornadas de la Escuela freudiana de París del 9 de noviembre de 1975, así como las Conferencias y entrevistas en los EE.UU.

En ese trabajo voy a puntualizar lo siguiente:

- a) Cómo lee el *sinthome* con el escrito joyceano y con el suyo: el nudo.
- b) El estilo de su lectura y de su escrito como juego de letras por un lado y por el otro como escritura de nudo.
- c) El *sinthome* siendo escritura, está unido a la problemática del enigma y de su respuesta.
- d) Los distintos nudos que Lacan va escribiendo mientras avanza en el seminario la transmisión de su lectura de Joyce
- e) Escritura enigmática: hace cinco y no un nudo en torno a la escritura de Joyce.

*Joyce le Symptôme*, es *Joyce le saint homme* es *Joyce le Saint Thome*, es *Joyce le Sin Home*, es *Joyce el Shem-thome*, es *Joyce le sinthome* – que encuentra con Joyce y escribe a lo largo del seminario- es decir, un nombre maleta, donde Joyce, el Joyce de *Finnegans Wake* se hubiese reconocido, según Lacan, en la dimensión de la nominación porque él allí le da su **nombre propio**. Podemos plantearnos si es con este deslizamiento que transforma *Symptôme* en nombre.

Lacan acababa de finalizar el Seminario R.S.I en el que ya comienza a desplegar la problemática del síntoma. En varios momentos de ese seminario trabaja también sobre el nombre propio. Lo tomaremos por uno de sus sesgos que es el que nos interesa en esta oportunidad.

Lacan ha trabajado nombre y nombre propio en otras ocasiones. Un mojón importante para lo que estamos tratando de desarrollar fue quizá el del seminario *L´identification* en la sesión del 20-12-61 en la que dijo:

> *"No puede haber definición del nombre propio sino en la medida en que percibimos la relación de la emisión nominante con algo que en su naturaleza radical es del orden de la letra. (...) la característica del nombre propio es que está siempre más o menos ligado al trazo de su unión, no al sonido, sino a la escritura."*4

Y en el Seminario XXI, el 11-12-73:

> *"lo que hay de remarcable en lalangue: es que el naming –felizmente se tiene el inglés para distinguir naming de nomination-, naming quiere decir to name, esto quiere decir dar el nombre propio (...) el naming en tanto nombre propio precede –es un hecho- la necesidad por la que no cesará más de escribirse.*5*"*

Cuando hay pasaje de lenguas se trata de que el nombre propio conserve lo que Fregue llama su color de nombre propio. El conservar su color apunta al sin sentido del nombre propio. Si Lacan toma de esta manera el nombre propio que da a Joyce y también el que se da él mismo, inaugurando el seminario de ese año, entonces sólo podemos leerlos a la letra, por el juego posible letra por letra, por homofonía. Lo permite lo que viene trabajando. Por ejemplo el mismo título del seminario del cual extrajimos la última cita: *Les non dupes errent* que él mismo invita leerlo como transliteración de *les noms du père*, agregando que está en los dos el mismo saber y proponiendo que el inconsciente es un saber del que el sujeto puede descifrarse, de esta única manera.

La del 11-3-75 del Seminario R.S.I es una sesión donde permanentemente juega con el equívoco. Por empezar señala que R.S.I son solo letras y por lo tanto equivalentes. Luego aclara que las incluye como iniciales y ya es otra cosa. Una inicial es una letra marcada por denotar el comienzo de una palabra. Pero inicial es también lo relativo al origen o al comienzo de las cosas. Justamente Lacan en esta sesión da vueltas sobre el origen o comienzo de las cosas para el ser hablante.

Porque al decir Real, Simbólico e Imaginario cobra sentido y el sentido en esto que Lacan está intentando desplegar, nombra algo. De esta manera introduce el nombrar y para especificarlo juega con el equívoco: así aparecen en ese largo párrafo la *dit-mansión* equívoco que se plasma en una escritura particularmente enigmática. Alguien que lo escuche y lo sancione en su *dit – mansión* la mansión del dicho, la casa del hombre, que señala su dimensión humana- habrá hecho de ello, con esa operación de lectura, escrito.

Así hace su entrada, un poco más adelante, el *parlêtre*. Palabras maleta de Lacan que sin Joyce, introduce desde hace un tiempo para este tema del *finnegain* para ubicarnos con Vico y Joyce, en la misma cuestión.

Pero aparece también la mención de Freud y su nombre del padre, que en realidad no es suyo más que a partir de la lectura que Lacan hace de él. Según la misma, Freud da vueltas sobre el nombre del padre. Él no. El comienza su enseñanza con los nombres del padre, en plural: lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, "los nombres primeros en tanto nombran algo". En el origen, si se puede decir así, no está el nombre del padre como en el Edipo freudiano sino R.S.I. Lacan apunta y mata dos pájaros de un tiro. También ¿podemos decir que los dos pájaros se tocan en un punto tal que el disparo juega de círculo anudando dos rectas infinitas borromeanamente? Porque está transitando en los fundamentos del psicoanálisis y del *hommo* que pretende un *hommoinsun* a la vez. ¿De qué manera, o provisto de qué lo hace? Del falo. Para Lacan ese Padre llamado Dios está consagrado según la Escritura a dar un nombre a los animales. El hombre sueña que hay *hommoinsun* otro invento de Lacan para hablar del hombre y de su añoranza de que haya al menos uno que sea ese falo. Al falo lo relaciona con lo cómico triste a la manera que Aristófanes mostró en la comedia satírica Lisístrata. El falo que "no consiste menos en él en lo que él tiene de hembra que en lo que él tiene de macho, valiendo un falo su ausencia". Esto es lo que da lugar a la ex – sistencia del Real, lo que nombra la elisión de lo real.

Se pregunta ¿cómo el simbólico causa el sentido? Afirma que no está en la idea de inconsciente, sino en que el inconsciente ex-siste. Y luego con más palabras- maleta habla de este real

En la sesión del 8-4-75 ya menciona que está trabajando sobre Joyce para el Simposium, y en efecto, lleva su marca. En la misma le hace decir a Freud lo que él mismo sostiene:

> *"(...) como Freud, no creo más que en el acto fallido, pero en el acto fallido en tanto que es revelador del sitio, de la situación de transido (abrumado) en cuestión, con transferencia a la clave por supuesto, todo eso, eso hace trans; simplemente ese trans hay que volver a llevarlo a su justa medida – mi suceso pues- mi sucesión, eso es lo que quiere decir -¿quedará en ese transitorio? Y bien es lo que mejor puede ocurrirle, puesto que, de todas maneras, no hay ninguna posibilidad de que el humante-trans aborde jamás sea lo que sea. Entonces, tanto vale la peregrinación sin fin. Simplemente, Freud ha hecho la observación de que quizá hay un decir que valga por eso – que voy a decir-: por no ser hasta aquí más que interdicto (interdit). Esto quiere decir dicho entre (dit entre), nada más, entre las líneas. Es lo que él ha llamado lo reprimido"*.

En todo este ir y venir con la partícula trans sólo falta que nombre transliteración, cosa que no hace Lacan, pero sí Allouch en su lectura del escrito de Lacan. Y no hace falta nada para que lo diga, se lo hacemos decir. Con esta lectura letra por letra del interdicto freudiano, proponiendo justamente la lectura letra por letra, pasa al dicho entre, que más que entre líneas se trata de letras, como dice Joyce.

En Stephen Hero Joyce escribe por ejemplo:

> "*Escribía muchos versos, y, a falta de mejor artificio, sus versos le permitían reunir los oficios de penitente y confesor. Trataba de captar en sus poesías el más elusivo de sus estados de ánimo y organizaba cada verso no palabra por palabra sino letra por letra. Leyó a Blake y a Rimbaud sobre los valores de las letras e incluso permutaba y combinaba las cinco vocales para construir los gritos de las emociones primitivas*"6.

A renglón seguido en esa sesión del 8 de abril Lacan agrega:

> *"Resulta que yo he hecho este hallazgo del nudo borromeo. Eso me parece un hallazgo notable por recuperar, no el aire (l´air) de Freud sino justamente su errar (erre), lo que ex -siste de él rigurosamente, asunto de nudo (affaire*)".7

Sin lugar a dudas está haciendo acto de lo que sostiene porque erre es también la inicial de Real y asunto (*affaire*) consuena con (*faire*) hacer el nudo.

En la sesión siguiente del seminario vuelve en un momento sobre la realidad psíquica para decir que él, Lacan, no llamaría a nada con un término semejante porque eso supone a Dios. Y retoma el problema de la nominación diciendo que la interdicción – a la que antes había leído como *inter dit*- es estructural y consiste en el agujero de lo simbólico y que esto es preciso para que aparezca individualizado en el nudo lo que él no quiere llamar complejo de Edipo – nuevamente diferenciándose de las conceptualizaciones freudianas, no de su errar- sino Nombre del Padre. El nombre del padre tomado como nombre y como nombrante. Inmediatamente aclara que para él, el nombre del padre, puede haber, como en el nudo borromeo un número indefinido, felicitándose al mismo tiempo, de no haberlos retomado nunca a esos nombres del padre de los que habló en el 64 más que como *les non dupes*, los no incautos que erran y que no pueden más que errar porque cuantos más haya más se embrollarán.

En la última sesión de ese seminario la nominación es planteada como cuarto elemento y adelanta que el año próximo va a trabajar sobre el nudo de cuatro. Engancha la nominación a cada uno de los redondeles, al imaginario - no se trata de lo que la nombra sino de lo que inhibe el manejo de todo lo que es demostrativo, de la imaginación misma y devuelve el cuerpo como orificio-, al símbólico –en tanto que en el simbólico surge algo que nombra, como síntoma y al real como angustia – en tanto es claramente impensable una interrogación que apunte a si el Padre Eterno cree en sí mismo. [Es de hacer notar que cuando habla de la nominación como cuarto elemento dibuja tres redondeles sueltos anudado por otro en forma de banana. NO construye un nudo borromeo de seis consistencias, al final del seminario, sino sólo relación de letras]

De esta manera nos deja en el 4, 5, 6 prometiendo continuar interrogándose lo que se refiere a los nombres del padre, en el seminario próximo.

Podemos nosotros a nuestro turno dejar nuestra pregunta: Al nombrar a Joyce, Joyce el *Symptôme ¿* no está subrayando con este mismo nombre el estilo de tratamiento de la letra en Joyce diciendo que es su arte lo que hace *sinthome* en él?

.....

En las dos versiones de lo que Lacan pronunció en el Simposium *James Joyce* y que dio lugar al cambió de rumbo del seminario anunciado para ese año 4, 5, 6 por el *sínthome* hay diferencias. Una es la que pronunció el 16 de junio de 1975 y la otra en la clausura del Simposium el 20 de Junio, -esto según Joël Door-.( Quizá sea más legítimo pensar, como lo sostiene Elizabeth Roudinesco que esta última es una versión escrita posteriormente por Lacan para ser publicada, en el año 1979.La temática es similar; sólo hay mayor juego escrito que permite una más rica lectura –sobre todo en vos alta- a la letra]

En esta última nos pone en camino en la primera frase diciendo que Joyce le *symptôme* hay que escucharlo como *Jesús la caille*: es su nombre. *La caille* es homofónico con Lacan. Escrito así, su significado es codorniz. Pero evidentemente podemos pensar que Lacan va más allá. Por empezar *lacage* (fr) significa hacer lazada, es la acción de atar. En inglés *lackey* es lacayo y *lacking* carente. Y sin más, lacayo nos conduce a su probable etimología que lo haría derivar de lecar lamer, como el vasco *lekaio*, lacayo, pero también juglar. En cualquier caso uno elige leer (jugando como Lacan con el término *heresie* en griego: elegir) y en ello, no se es inocente.

Así habla Lacan en esa ocasión por ejemplo:

> *"Joyce le symptôme pone las cosas de su artificio al punto que uno se pregunta si él no es el Santo, el santo-hombre. Joyce no es un Santo. Él joyce demasiado de l´S.K.beau por eso, él hace de su arte art-gueil (argile:arcilla- arguer: argüir- argus: espión, vigilante- argutie:razonamiento puntilloso, sutilidad de lenguaje [argucia] )*"8

Juega también a renglón seguido con ptome (caer) y evidentemente con Santo Tomás de Aquino.

Joyce el symptôme, dice Lacan es la fórmula del *escabeau* (Taburete) [pero está también el juego con bello (en lo cual también tiene que ver Santo Tomás) ]

En esa conferencia Lacan está interesado por el Joyce de *Finnegans Wake* que pone a la obra fin., como un *joke*, una argucia en la que el fin es el comienzo. Hay en las dos versiones de la conferencia infinidad de alusiones al contenido de *Finnegans Wake*.

Lacan con este modo de hacer con las palabras nos pone evidentemente en un aprieto y lo que tenemos para salir de él es o ignorarlo y hacer de cuenta que no lo hubo o elegir. Si, elegir con todo el peso que este término con el que nos trata de poner en la pista lanza en griego *haieresis elegir,* pero también se lee herético, er es i.

En la versión que transcribe lo que Lacan pronunció al comienzo del Simposium, juega con Jacques Lacan y Jules *Lacue* (la cola), con Joyce el *sinthome* y Jacques el símbolo. Lacan juega de esta manera a la vez con los nombres de Joyce El Síntoma y Lacan El Símbolo. Símbolo y síntoma se transforman en nombres propios, a su vez los nombres propios en nombres comunes. ¿A qué nos conduce este juego entre el syn que cae –según su etimología y evidentemente Lacan sigue a Joyce en esto, el Joyce de Finnegans wake que comienza con la caída y resurrección de Finnegan- y el syn que engulle (bol en francés es bolo. También entrando en el juego podemos decir que etimológicamente símbolo es arrojar con)?

Lacan se incluye en este homenaje a James Joyce, con los azares que lo llevaron a los 17 y a los 20 años a conocer a Joyce. Con esos azares trenzamos nuestro destino porque hablamos y somos hablados. El destino es tramado pero seguramente tenemos algo que hacer con él. Joyce por su lado según el testimonio que nos da Ellman:

> *"(...) toda su vida se la pasó tratando de realizar encantamientos que modificaran las situaciones en las que se encontraba. Sus supersticiones eran intentos de conferir importancia sacramental a los detalles cotidianos. Del mismo modo, sus libros no debían ser tomados como simples libros, pensaba Joyce, sino como actos de profeta (...)"*
>
> *"El método ficcional de Joyce no presume que el artista tiene poderes sobrenaturales, sino que posee una visión sobre los métodos y motivaciones del universo. Samuel Beckett ha señalado que para Joyce la realidad era un paradigma, una ilustración de una regla posiblemente indecible. Pero sí es posible que pueda conjeturarse esa regla (...) es la percepción de la coincidencia. (...) Que el cuadro que representaba la ciudad de Cork en su piso de París tuviera un marco de corcho (en inglés cork), como comentó una vez a Frank O´Connor, era una indicación deliberada y humorística de cuál era su noción del mundo: las simultaneidades inesperadas son la regla*."9

Los métodos y motivaciones del universo para Joyce se tratan evidentemente de una operación de lectura. Tanto era así que desde que Lucía enfermó todos los hechos que eran leídos como coincidencias por Joyce le hicieron sostener que su hija era clarividente. Pero con su lectura, con esta lectura desechaba al mismo tiempo la posibilidad de pensar estas coincidencias como azarosas.

Todo en *Joyce le symptôme* confluye al mismo sitio: la mordedura del chiste, que es como traduce el *agenbite of inwit* de Joyce. Cada palabra de *Finnegans wake* juega sobre el *pun* (juego de palabras). Están hechas de tal manera que cada una se transforma en una "enunciación tal de la que no se encuentra su enunciado" como Lacan la define el 13-1-76. Por eso de lo que se trata es de lectura a la letra.

En *Joyce Le symptôme* Lacan sostiene que Joyce es un desabonado del inconsciente. Es una frase sumamente enigmática porque ¿qué sería abonarse al inconsciente? Uno se abona a un teatro, a una publicación y después puede desabonarse. Desabonado es cesar de estar abonado ¿cuándo dejó de estar abonado Joyce al inconsciente? ¿Quién estaría abonado al inconsciente y que le permitiría eso? Uno puede plantearse la pregunta y de hecho es la que yo me planteo, si es al inconsciente freudiano al que Joyce se desabonó.

> *"Soy yo mismo quien podría extender la mejor acusación contra mi obra ¿Acaso no es arbitrario pretender expresar la vida nocturna mediante un trabajo tan consciente, o mediante juegos infantiles? ¿No es arbitrario utilizar, como hago yo, más de cuarenta lenguas que no conozco para expresar los sueños*?"10

Esta sola frase nos conduce ahora a la frase del autor, no menos enigmático que la de Lacan y que para colmo, es con la que este último va a comenzar a jugar su partida:

> *"Salgo a buscar por millonésima vez la realidad de la experiencia y a forjar en la fragua de mi espíritu la conciencia increada de mi raza*"11.

¿Qué dice Joyce cuando habla de conciencia?

La técnica del "monólogo interior" y la "Epifanía" de Joyce no apuntan sino al fluir de la conciencia, conciencia que para él es el misterioso lugar donde bucea. Ellman señala con Joyce a través de un comillado constante:

> *"El pasado no tiene "el férreo aspecto de un memorial" sino que implica una "fluida sucesión de presentes". Debemos buscar no un carácter constante sino "un ritmo individualizador", no un "documento identificador sino la curva de una emoción". Esta visión de la personalidad como un río y no como una estatua, anuncia ya la futura concepción de Joyce de la conciencia*."12

En *Retrato del artista adolescente* Joyce escribe*:*

> *"Su mente se iba despertando lenta, hacia un tembloroso conocimiento matinal, hacia una matinal inspiración. (...)*

> *¡El encantamiento del corazón! La noche había sido encantada. El éxtasis de la vida seráfica le había sido revelado en una visión, en un sueño. ¿Había sido sólo un instante de encanto? ¿O largas horas, años, edades?*
>
> *El instante de inspiración parecía ahora ser reflejado de todas partes a la vez por una multitud de incidencias nebulosas, por todo lo que había existido, por todo lo que podía haber existido. El instante se había abierto como un punto de luz y ahora de nube a nube, entre vagas incidencias, se iba tendiendo una forma que velaba el último rastro luminoso. En las entradas virginales de la inspiración, la palabra se había hecho carne*"13.

Por otro lado, el modo en que Lacan se inmiscuye en Joyce nos hace interrogar: ¿está con Joyce desabonado del inconsciente...freudiano? No podemos dejar de subrayar que en dicho escrito Lacan dice:

> **"*De donde mi expresión de parletre que se sustituirá a la ICS de Freud***. (...) 14

Lacan necesita sustituir el ICS freudiano, no le sirve ahora cuando sigue a Joyce. A pesar de lo que dice en un momento, en varios, que se encuentra trabado con su escrito, es decir con los nudos, y con Joyce, de que no se encuentra, él se encuentra... embrollado.

Dice que Joyce ha freudoneado (*freudenedé)* y testimonio de ello son los personajes del wake Shem y Shaun. Jacques Mercanton comenta:

> *"(...) vuelve a Work in progress, al problema de los sueños, que ocupan un tercio de nuestra vida y de los que no sabemos casi nada. Hace referencia a los dos personajes de Shem y Shaun, uno que actúa y el otro que mira cómo actúan los demás, y entre los dos forman la figura completa del artista, es decir del hombre, porque para él el hombre sólo se define por este aspecto: homo faber, que piensa y que trabaja con sus manos*." 15

Lacan señala que a Shaun, el penman, el escribano, Joyce le agrega el Dr. Jones, el autor de la "hagiografía" -dice Lacan- de Freud, que Freud por otro lado eligió muy bien porque no se permitiría de ninguna manera el agenbite of inwit en su trabajo. Seguramente el tiro apunta en realidad a otro blanco ya que este escriba-no-analista presidió la I.P.A de Freud.

Si en Ulises –adhiriendo con esto a Jacques Mercanton-:

> *"(...) las alucinaciones están hechas con elementos del pasado, que el lector reconoce si ha leído el libro cinco, diez veces. En este libro [Finnegans Wake], reina lo desconocido. No hay pasado, ni futuro: todo transcurre en un presente eterno. Y en todas las lenguas, porque todavía no se han separado. Es la torre de Babel...*" 16

Entonces no está en juego pasado presente y futuro sino lo que se escribe en lo que se lee. En un psicoanálisis de un sueño tampoco están en juego pasado, presente y futuro, no hay nada "in" más que inmerso en el discurso del que relata ese sueño a alguien que pueda leer. No hay así "sueño privado" porque el sueño, para el psicoanálisis es el relato del sueño así como no habría entonces –y Lacan se interroga sobre ello- *Jokes* privados. Freud necesitó de las asociaciones del paciente para leer el sueño y necesitó también que el paciente repitiera una y otra vez su sueño para descubrir el juego de letras que estaban en el mismo.

No podemos dejar de señalar que este decir de Joyce, la manera en la que él habla con Mercanton de su *Finnegans Wake*, ese *Finnegans* que es el que engulle a Lacan está en la ruta de todo su trabajo. Este decir está en su ruta sobre todo por el tratamiento de la letra que hizo en ese escrito. Es en él que muestra lo que él entiende por el origen de la escritura que estaría en relación directa con la manera en que entiende que funciona el sueño.

Jacques Lacan, Jean Allouch 17, Michel Foucault, han trabajado no sobre el origen de las lenguas, sino de la escritura, que hay que decirlo, está en el mismo punto.

*"No hay en el ser hablante función de la palabra más que en un campo del lenguaje sino también, más precisamente todavía, y más limitativamente, que sólo hay palabra en el punto de contemporaneidad de la escritura con el lenguaje*." 18

Y en Foucault podemos citar:

> *"(...) no hay para Brisset una lengua primitiva que se podría hacer corresponder con los diversos elementos de las lenguas actuales, ni siquiera cierta forma arcaica de lengua de la que se pudiera hacer derivar, punto por punto, la que hablamos; la primitividad es más bien para él un estado fluido, móvil, indefinidamente penetrable del lenguaje, una posibilidad de circular allí en todos los sentidos, el campo libre para todas las transformaciones, inversiones, recortes, la multiplicación en cada punto, en cada sílaba o sonoridad, de los poderes de designación. En el origen, lo que Brisset descubre no es un conjunto limitado de palabras simples fuertemente ligadas a su referencia, sino la lengua tal como nosotros la hablamos hoy, esta misma lengua en estado de juego, en el momento en que los dados son lanzados, en que los sonidos todavía dan vueltas, dejando ver sus caras sucesivas*." 19

Pareciera que singularizar el lugar del escrito marca para Lacan su diferencia con Freud en cuanto a sus conceptualizaciones. En la *Conferencia de Ginebra sobre el síntoma*, luego de plantear que escribir no se parece en nada al decir señala:

> *"Freud sólo valoró en el primer tiempo de su obra, en esa primera etapa que llega hasta 1914, antes de la primera guerra - en su Traumdeutung, en su Psicopatología de la vida cotidiana y muy particularmente en su Chiste. Valoró lo siguiente, y lo sorprendente es que no lo haya palpado, que a su hipótesis del Unbewusstsein (...) la nombró mal*."
>
> *"El inconsciente no es simplemente por ser no sabido (...) no hay necesidad de saber que se sabe para gozar de un saber.*" 20

En esta línea, Freud nombró autoerotismo, algo con lo cual Lacan se permite también no estar de acuerdo. Si bien –señala Lacan- el niño encuentra su primera realidad sexual en su propio cuerpo, para los seres hablantes, para el *parlêtre*, el encuentro con su propia erección no tiene nada de autoerótico. Es de lo más hétero que hay. Si el inconsciente es "un invento de Freud, un descubrimiento vinculado al encuentro" que tiene el susodicho *parlêtre* con su erección, le pregunta Lacan a Freud cómo no relaciona los síntomas a la manera como analizamos los sueños y los actos fallidos es decir como operación de lectura de su relato. Y si se da cuenta ¿cómo sostener una hipótesis como la del inconsciente?

Sigue Lacan [contestando una pregunta sobre psicosomática]:

> *"Finalmente, es de todos modos del orden de lo escrito. En muchos casos no sabemos leerlo. Tendría que decir aquí algo que introdujese la noción de escrito. Todo sucede como si algo estuviese escrito en el cuerpo, algo que nos es dado como un enigma".*

Y más adelante:

> *"Sí, el cuerpo considerado como marbete, como portando el nombre propio (...) El cuerpo en el significante hace rasgo y rasgo que es un Uno. (Einziger Zug: rasgo unario) Alrededor del rasgo unario gira toda la cuestión del escrito*." 21

Lacan dice el 9 de noviembre de 1975 22 que Freud dejó firmemente sentado que era en el arte, en el artificio que él debía encontrar el soporte de su teoría, pero él no hizo más que sentirlo. Por otra parte, señala que la ambigüedad de la obra y de su autor es enteramente sorprendente y se pregunta: ¿Quién comanda en el arte? ¿Es la obra o bien el autor?

Lacan no hace caso de Joyce más que en el movimiento de hacer por su propio escrito, el nudo, qué es lo que Joyce a su vez con su obra le ha transmitido.

Uno podría decir que se sirve de Joyce para decir lo que él quiere sobre el análisis. Pero eso también sería estar en la vía de Joyce porque eso es lo que el artista hizo todo el tiempo.

Lo que le transmite Joyce a Lacan es entonces un tratamiento de la letra a la manera del chiste, marca además de un estilo. ¿Qué hizo Lacan con eso? Lo supongo a Lacan lector de Joyce. Joyce hacía escrito lo que en primera instancia había entrado por sus oídos y que en ese mismo acto se transformaba en letra de epifanía que luego formaba parte de sus novelas. Pero también se trata de un lector particular, que es llamado a la manera de un auditor-lector, como en los juegos infantiles con charadas o con repeticiones rítmicas sin otro sentido más que ese que se expresa sonoramente, como música, como ruiditos, ruidos, murmullos, así como Jack Kerouac sugería escribir "con excitación, a toda prisa, hasta sentir calambres, de acuerdo con las leyes del orgasmo", estableciendo una estructura jazzística del estilo 23.

Eso mismo hace al Finnegans Wake intraducible, como *Los subterráneos* de Kerouac – porque ese ritmo, esa música está hecha de letras. Por eso a los "traductores" lo que les queda por hacer es seguir a Kerouac cuando dice en *Los principios fundamentales de la prosa espontánea* :

> *(...) procura primero satisfacerte a ti mismo, que luego el lector no podrá dejar de recibir la comunicación telepática y la excitación mental, pues en su cerebro actúan las mismas leyes que en el tuyo*. 24

El seminario del 75-76 Lacan lo nombró *Le sinthome. Joyce le symptôme* fue la conferencia que pronunció el 16-6-75 por invitación de Jacques Aubert.

El acontecimiento que habrá sido para él encontrarse con el escrito joyceano no sólo en la conferencia sino en todo el seminario *le sinthome* se puede leer a la luz de las distintas sesiones, del trabajo completo de Lacan en ese tiempo.

Ahora, el no metió a Joyce en el título del seminario, sólo en la conferencia. Es más, nominar *Joyce le symptôme* la conferencia es tomar una punta de lo que venía desplegando en R.S.I , claro que al hacerlo hace otra cosa.

¿De qué manera sigue Lacan a Joyce?

En la primera sesión despliega la palabra *sinthome* y allí ya está en la ruta de Joyce, que por otra parte, venía transitando, sin saberlo.

Esto se trasunta en la manera en que va definiendo *sinthome* en el seminario, jugando con las letras: (18-11-75) sin: pecado y primera falta en relación al falo. En relación a Joyce: *sinthoma-madaquín*: *sinthome* deja leer el dejar caer de Joyce de su *madaquinismo* por un lado y con *saint-home rule*, su desprendimiento de la política (*home rule* habla de las luchas por la autonomía de Irlanda). Estas son las dos vertientes que se ofrecían al arte de Joyce según Lacan. Señala asimismo que no tenemos más que el equívoco como arma contra el *sinthome*.

Así mismo al tomar la grafía antigua sostiene la marca de la inyección del griego en el francés. El griego evidentemente está en juego en *Ulises* en lo que Lacan llama helenizar una lengua que todavía no se sabe qué es.

Por ejemplo en el cap. 1, Mulligan hace la parodia del momento de consagración y dice (p. 34): "*Tu nombre absurdo, griego antiguo (a Stephen Dedalus.*

Dédalo viene del griego y quiere decir el artista; por alusión a Dédalo, personaje mitológico a quien se atribuye la construcción del laberinto de Creta que le sirvió de cárcel. Es el prototipo del artista universal, a la vez arquitecto, escultor e inventor de recursos mecánicos. Un artesano.

Esteban: También proviene del gr. Quiere decir corona de flores. Sin embargo no podemos dejar de señalar que fue el nombre del primer mártir del cristianismo, nueve meses después de la crucifixión de Cristo. Su fiesta es el 26 de diciembre.

Es importante preguntarse si Gorman, Ellman, Mercanton y todas las biografías a que dio lugar, son parte del escrito de Joyce, son ellos los que hablan de novela autobiográfica -es en las biografías donde por ejemplo refieren la paliza de Stephen a la paliza de Joyce- con los elementos mismos que Joyce les dio. Por ejemplo, Gorman fue elegido por Joyce para hacer su "hagiografía" como bromeaba muchas veces y él lo dirigió y corrigió. Que Lacan en muchas oportunidades "falle" en su seminario y se corrija hablando de Joyce por Stephen no hace más que autentificarlo. Forma parte de su embarazo con su nudo y con el escrito de Joyce, porque sea Stephen o Joyce el protagonista, se trata del escrito.

¿Cómo hace Lacan el seminario *Le sinthome*? A poco de comenzar juega con el mito de la creación como corresponde, al hablar de la nominación y al dar el nombre, Adam es un *M´Adam*, la *Evie*, la primera que se sirvió de la lengua hace da la serpiente falta y falo, hace el paso en falso (*faux-pas*) y esa es la ventaja de su *sinthome,* dice, de comenzar por ahí porque *sin* quiere decir pecado, la primera falta. Que esto ya lo venía trabajando, es cierto. Que eso está en el escrito de Joyce también. Lacan va trenzando en su nudo su propio cabo y el de Joyce, su escrito y el de Joyce y continúa para ello lo que venía trabajando en torno a la nominación, Dios aparece así mofándose del hombre – y él también, ya en *les non dupes* llamó a Adán el "tontazo de los tontazos"- diciéndole al hombre que le dé nombre a cada bicho.

Entre esta sesión y la siguiente Lacan viaja a EE.UU. Siguiendo nuestro hilo podemos decir que vuelve a marcar sus diferencias con Freud. Afirma que con respecto al presidente Schreber Freud no adoptó una posición como la suya porque Freud no era psicótico y que su interés fue la histeria. No tuvo entonces que coligar escritos, no lo inundaron con escritos, sino que las escuchaba. Pero escuchando Freud leyó que allí había un inconsciente. 25

Otra diferencia que marca:

> *"Demasiado ocupado estoy con las consecuencias de mi práctica, que es, absolutamente puntiforme- pues pasa que toca el dominio del arte, solamente, en un número limitado de puntos específicos. Freud se compromete con otra cosa e intenta (dar a) ver con el arte una suerte de testimonio del inconsciente*.
>
> *Lo intenta en varias ocasiones y no todas fueron especialmente felices. Con la Gradiva de Jensen, eso no anduvo para nada. Pues después de todo nada fuerza al artista a admitir que hay un inconsciente. Eso no es otra cosa que psicoanálisis salvaje. Toda interpretación, aún aquella de Moises es nada más que una conjetura. No podemos estar seguros pues, no tenemos ningún medio de analizar la persona que lo ha esculpido. (...) No tenemos ningún medio de saber si el inconsciente existe fuera del psicoanálisis*."26

Lo mismo que en las respuestas a los estudiantes remarca que no es la literatura lo importante en sus Escritos sino la letra y pone como error de Freud lo que él llamó inconsciente: un saber expresado en palabras, marcando que es Freud el que las encuentra –en su lectura- en el análisis.

Al termino palabra el lo ha reemplazado por significante, cuya propiedad es que se presta al equívoco. Sostiene que el significante no es el fonema sino la letra. La interpretación analítica debe ser equívoca, no está hecha para ser comprendida. Lacan sustituye la palabra inconsciente por la de *parlêtre*, porque tiene la ventaja de provocar equívocos.

Podemos decir que ya en el 75, en el R.S.I Lacan venía cuestionándose los fundamentos del psicoanálisis desde el punto de vista en que Freud los hace girar cuando conceptualiza, cuando se pone a parlotear, y aparece la realidad psíquica, el complejo de Edipo, realidad, placer, etc,etc. Pero a lo que va apuntando cada vez con mayor puntería es al inconsciente freudiano.

En la sesión del 13-1-76 de su seminario *Le sinthome* , al precisar que lo que ha hecho es seguir la huella a lo real :

> *"He sido conducido a él [al principio] por la relación sexual es decir por la histeria, la última realidad perceptible, como Freud lo percibió muy bien, la última realidad sobre lo que es la relación sexual precisamente. Es ahí que Freud aprendió su b-a ba. Lo que no le impidió formular la pregunta: W w*

> *d w: "Was will das Weib?". Sólo cometía un error, pensaba que había das Weib. No hay más que ein Weib: W w e W*" 27.

Esto, ¿no tiene que ver con la idea de inconsciente que Freud se había forjado, más allá o más acá del descubrimiento del síntoma funcionando en la histeria, es decir, de su mecanismo, del sueño, del lapsus, del chiste?

.....

En relación al *sinthome*, a la escritura de Joyce y a los nudos, Lacan introduce la problemática del **enigma**.

En la sesión del 18-11-75, para poder desplegar lo que lee en Joyce, el cuarto nudo, translitera S1 y S2. S1 lo lee ahora S índice uno*, no hace el uno pero lo indica como pudiendo no contener nada.* S2 lo lee así: el símbolo que indica con este 2 que es par, que hay división del sujeto pero por el lado del **enigma** de la enunciación, porque el símbolo es desde siempre una pieza rota que habla de lo arbitrario del signo y al mismo tiempo lo no arbitrario, lo no azaroso, de la elección (*haieresis*).

En la Conferencia en Yale del 24-11-75, expresa:

> *"Podemos estar satisfechos, seguros que tratamos algo de real solamente cuando no hay ningún tipo de sentido en juego. No hay sentido porque no es con palabras que escribimos el real. Es con pequeñas letras*." 28

En la sesión del 13-1-76 y en relación a la pregunta ¿qué quiere una mujer? Vuelve a trabajar el enigma. Lo escribe E índice e, enunciación y enunciado, y dice:

> "*Un enigma es una enunciación de la que no se encuentra su enunciado.*
>
> *(...) Es un arte de lo que llamaré de entre las líneas, para hacer alusión a la cuerda. No se ve por qué las líneas de lo que está escrito [pasa con esto de una escritura a otra, translitera] eso no sería anudado por una segunda cuerda. (...) la escritura eso me interesa, puesto que pienso que históricamente es por unos pequeños pedazos de escritura que se ha entrado en lo Real, a saber que se ha dejado de imaginar (...) Me he dicho que la escritura, eso siempre debía tener algo que ver con la manera en que escribimos el nudo*" 29.

Lacan sostiene que Stephen es Joyce en tanto descifra su propio enigma, pero al creer en sus síntomas no va lejos. Él cree en la conciencia increada de su raza. Al mismo tiempo es a un padre carente al que él se pone a buscar, dice Lacan. Sin embargo, es a un padre en busca de su hijo muerto a lo que él se enfrenta en *Ulises*. Si *Ulises* es el testimonio, como afirma Lacan, de eso por lo cual Joyce queda enraizado a su padre, y eso es su síntoma ¿ a qué de su padre queda enraizado? ¿Cómo ese síntoma se hace su *sinthome*? "Él es el artífice, quiere hacerse ser un libro", respondería quizá Lacan "¿Por qué no dice más bien que es un nudo?" Es a través de Stephen que Joyce propone enigmas.

Esta problemática del enigma lo interroga a Lacan: ¿Qué eco puede tener esto para los analistas? Responde: "Es que el análisis es la respuesta a un enigma y (...) una respuesta especialmente boluda".

Unido al enigma entonces, está la **respuesta**: En primer lugar, la del sinthome al inconsciente como respuesta particular que permite el anudamiento borromeo de cuatro nudos de trébol.

En la sesión del 13-1-76 Lacan trata el tema de la responsabilidad, diciendo que uno sólo es responsable en la medida de su *savoir-faire*. El *savoir-faire* es para Lacan el arte, el artificio. En realidad hay una pequeña distinción entre artífice y artista: el artista es el que ejercita algún arte bella, el artífice, el artesano, el que ejercita algún arte manual. Al particularizar para Joyce el *savoir-faire* Lacan lo introduce en su campo, el de la manipulación del nudo. Pero a su vez, para Lacan no hay responsabilidad más que sexual y siendo que lo sexual no funda en nada ninguna relación, esa responsabilidad entonces se lee no respuesta o respuesta de lado.

En la sesión del 13-4-76 retoma el tema de la respuesta, para remarcar su diferencia con el inconsciente de Freud:

> *Es en la medida en que Freud ha articulado el inconsciente que yo reacciono a Ello. (...) podemos decir que lo Real es mi respuesta sintomática* 30

.....

Lacan sigue a Joyce con confusiones, lapsus, tropiezos. En la sesión del 13-1-76 cuando quiere decir Stephen, dice Joyce y aclara, Stephen, el Joyce que imagina, Joyce, dice, se ríe burlonamente de Stephen, no adora. Y agrega:

> *"Esto no está lejos de mi posición (...) cuando les hablo de mí, cuando les hablo de lo que les chamuyo*".

Lacan introduce el cuarto nudo en R.S.I. –en la sesión del 13-1-75- para decir en qué Freud no es lacaniano. Y como Lacan sigue a pesar de eso su ruta, en la primera sesión del síntoma se encuentra con un problema en torno al nudo, no sin antes haber pasado por su propio Bloomsday que, como sabemos, consuena y mucho con *doomsday* (día del juicio). ¿Qué va a hacer el día del juicio un *haerético* como él, sino afirmarse en su propia elección?

Elegir, lo podemos escribir e-legir haciéndole decir que es un acto que viene de la lectura.

Veamos cómo va escribiendo el nudo: (18-11-75) Leyendo a Joyce introduce *el sinthome* como cuarto nudo como *père-versión* (el nudo banana), versión del padre, el padre como siendo síntoma, *saint-homme*. Apuntemos que la *père-versión*, padre-versión, es, en Lacan en lo que está realizando con el nudo, maniobra y respuesta. Comienza pues a maniobrar con él, a manipularlo, a hacer otra escritura. Propone rebatirlo y lo transforma en una cadena borromea de cuatro consistencias.

En la sesión del 9 de diciembre sosteniendo desde ya que es muy difícil pensar en el nudo, especifica que ha sido conducido a esta geometría (interdite) a lo imaginario -prohibida y entredicha-, que esto se le ha impuesto. Aquí señala que Joyce por su arte ha apuntado al 4º término de una manera adivinatoria, lo ha entregado como tal, ese 4º término que ahora está planteando como esencial al nudo borromeo mismo.

Al contestar una pregunta en esa misma sesión Lacan habla del conjunto constituido por el síntoma y el símbolo –aunque dice simbólico-, y que es en tanto está enganchado al lenguaje que el síntoma subsiste.

> *"Si creemos que por una manipulación llamada interpretativa, es decir, jugando sobre el sentido podemos modificar algo del síntoma"*31

Va escribiendo lentamente. Con Joyce Lacan descubre que el nudo borromeo es un nudo o una cadena de cuatro y eso ha resultado muy complejo. Lacan queda muy embarazado con eso. R.S.I. no son suficientes y esta insuficiencia que marca no tiene que ver con Freud. Fíjense como avanza:

> "*Es tiempo de decir en qué esta búsqueda me importaba. Esta búsqueda me importaba [extremadamente] por la razón siguiente. Los 3 círculos del nudo borromeo tienen esto que no puede dejar de ser retenido, es que son, a título de círculos, los tres equivalentes, quiero decir que están constituidos por algo que se reproduce en los tres*."32

No es lo mismo plantear que en Freud R.S.I no están anudados y que por eso él necesita poner allí lo primero que encuentra: el síntoma, pero también sus inventos: el Edipo, la realidad psíquica.

Para Lacan si son equivalentes, a él se le presenta un problema:

*"Si son tan análogos, para emplear este término, no se puede suponer que eso sea una continuidad*?.33

La continuidad de las cuerdas lo conduce, en la sesión del 16-12-75 a hacer el nudo de tres (que es el nudo llamado de trébol).

¿Qué pasa con el sujeto si el nudo se anuda a sí mismo? ¿ Eso no basta para soportarlo? Vuelve seguidamente a dibujar cuatro cuerdas, preguntándose si el mínimo son cuatro. Supone entonces cuatro tréboles anudados borromeanamente, es decir que de tres soportes subjetivos, personales un cuarto tome apoyo y este sea el *sinthome.*, funcione como *sinthome*.

¿Qué estatuto da Lacan a la función a partir de lo que viene escribiendo?

En R.S.I (21-1-75) Lacan había definido el síntoma como función, síntoma leído desde el nudo, señalando que en la escritura de función f(x) esta x es lo que del inconsciente puede traducirse por una letra. Una vez más toma lo que le sirve, en este caso de las matemáticas. Apunta en esa oportunidad que la repetición del síntoma es escritura o sea su función es escribir lo que el síntoma dice. En matemáticas, que es desde donde Lacan la atrapa, es una magnitud cuyos valores dependen de los de otra u otras variables.

Jean Allouch haciendo pié en la sesión del 16 de diciembre de 1975 del seminario *Le sinthome,* trabaja ampliamente la función secretario en *Margarita, Lacan la llamaba Aimée* 34, como lectura del caso que Lacan toma para fundamentar su tesis*.* Propone a su turno como tesitura que Lacan se inscribe en el caso a título de *sinthome*. En esa sesión efectivamente, Lacan plantea por primera vez que hay una respuesta particular del *sinthome* al Inconsciente y lo imaginario se liga a lo real. Esta particularidad en las respuestas es lo que da lugar al *sinthome*.

Según Allouch Lacan logra conquistar su función de *sinthome* y recomponer la estructura borromea del caso de *Marguerite* al hacerse el secretario efectivo de *Marguerite*. Una vez más Allouch lee a Lacan a la letra en el seminario *Le sinthome* y toma lo que Lacan le da a leer a partir de la republicación de su tesis *De la psicosis paranoica en relación con la personalidad* en ese año 1975 y al trabajo que hace en torno a ello en la sesión del 16-12-75.

En esta sesión Lacan hace este viraje dictado por Aimée para referirse a los tres paranoicos anudados por un cuarto que funciona como *sinthome* y neurótico. Y nos deja en un punto tal que corremos el riesgo de caer en la psicopatología. Lacan comienza refiriéndose a las reticencias que siempre puso en republicar la tesis justamente porque paranoia y personalidad es lo mismo, dice.

¿Qué sería entonces en una trenza subjetiva como la que Lacan construye, una trenza borromea compuesta por tres nudos de trébol anudados borromeanamente, llamar a tres de ellos paranoicos y a ese cuarto neurótico y *sinthome*? El quid de la cuestión está aquí no en la función, porque todo el largo párrafo está construido, escrito de una manera tal que la función está clara -tomando del sentido que le dan los matemáticos el hecho de depender los redondeles de hilo, en el escrito del nudo borromeo, uno del otro para mantenerse juntos-, sino en nominarlos paranoicos y neuróticos respectivamente.

En la sesión del 13-1-76 Lacan, hablando de la respuesta especialmente boluda del analista al enigma, a lo expuesto por el analizante a lo largo de su síntoma, comienza a hacer costura entre el imaginario y el saber inconsciente (sentido) y otra entre lo que es síntoma y real y propone que al analizante le enseñamos a coser, unir, atar. Aquí surge otro interrogante: ¿Qué sería coser (episser es atar, unir, anudar) en psicoanálisis, coser el nudo, de forma tal que ya es un nudo de trébol, si el nudo es una escritura? Porque inmediatamente dice:

> "*Volver a este goce (jouissance) posible, es lo mismo que yo escribiré y´oigo-sentido (J´ouis-sens) Es de sutura y costura que se trata en un análisis*" 35

El encuentro con la escritura de Joyce ¿habrá tenido que ver en esta manera de plantear el análisis y el hacer del analista con el analizante allí en el análisis? Tomemos en cuenta que Lacan dice a poco de comenzar la sesión del 20-1-76:

> *"La lengua inglesa [Joyce la] desarticula. (...) tiene una manera de hachar las frases (...) eso forma parte de su savoir faire"* 36

Y en la sesión del 17-2-76

> *"(...) en el progreso continuo que ha constituido su arte, esta palabra que llega a ser escrita, al quebrarla, al descomponerla, (...) es difícil no ver que una cierta relación a la palabra le es cada vez más impuesta, hasta el punto que él termina por disolver el lenguaje mismo imponer al lenguaje mismo (...) una especie de quebradura, de descomposición, que hace que ya no hay identidad fonatoria. (...) es por medio de la escritura que la palabra se descompone imponiéndose como tal. Sin duda hay ahí una reflexión a nivel de la escritura (...) se trata (...) de algo que se deja invadir por las propiedades de orden esencialmente fonémicas de la palabra, por la polifonía de la palabra"* 37

Joyce a su tiempo dice sobre su texto:

> *"Es pura música. No [hay ningún significado por explorar] lo que pretende el texto es hacer reír. No soy más que un payaso irlandés"* 38

Dijimos al comienzo que hemos aislado cinco escrituras diferentes de nudos impuestos a Lacan por el escrito de Joyce. En la última sesión, la del 11-5-76 Lacan escribe lo que se conoce como el nudo de Joyce. Uno rápidamente podría tomarlo como el nudo que representa a Joyce, es fácil. Pero de la manera en que Lacan viene desplegando sus hilos se trata del nudo de Joyce, el nudo que, según Lacan hace Joyce con su escritura. Como cuando desliza a Freud su nudo y escribe, leyendo el escrito freudiano, el cuarto nudo, el de la banana, porque en dicho lugar Freud, que no era lacaniano, había colocado la realidad psíquica y que nombra Edipo. Precisamente en la última sesión de su seminario Lacan sostiene que no es que rechace el complejo de Edipo, pero está implícito, de una forma tal que no está más escrito en el nudo, por lo tanto no está más escrito.

Freud era un a-Lacan y Lacan se a-freudiza con esta lectura que con Joyce hace.

En la sesión del 10-2-76 Lacan realiza una primera escritura de lo que es nudo de Joyce. Trata de saber si Joyce está loco, pero no es ningún privilegio, dice, en la mayoría lo simbólico, lo imaginario y lo real están embrollados. Aclaremos que este asunto de si Joyce está loco comenzó como en muchas otras oportunidades con una pregunta a sí mismo: ¿por qué está haciendo este trabajo, por qué ha comenzado? A renglón seguido: ¿a partir de cuando uno está loco?

Dice que si cambiamos algo en el pasaje arriba abajo del nudo de trébol, se desanuda, se hace círculo. Propone:

> *"Considerar el caso de Joyce como **respondiendo** a algo que sería una manera de suplir a este desanudamiento*" 39

Remediándolo con un bucle. Compensando, según Lacan la dimisión paterna por el que es a su nombre propio al que ha querido que se le rinda homenaje. Que haya, dice Lacan Joyce y James, apodado Dédalus y montones de nombres más, haría desembocar el nombre propio en lo que es del nombre común. De hecho esto lo hace Joyce con infinidad de nombres.

El error en el nudo de trébol lo vuelve a escribir en la sesión siguiente.

Pero hace inmediatamente un segundo nudo de Joyce: introduce allí al *sinthome* como medio de reparar la cadena borromea cuando por un error cometido en dos puntos los tres quedan sueltos, para mantener juntos real, simbólico e imaginario. Es decir es el mismo error, el tropiezo que le imputa a Freud al deslizarle el nudo borromeo bajo sus pies. Supone que esto escribe lo sucedido con Joyce, que con su arte hace *sinthome*, *sinthome* que parte, que compensa la carencia paterna.

En la sesión del 17-2-76 vuelve al primero de los nudos que escribe a propósito del arte de Joyce después de explayarse sobre lo que hace de la palabra el escrito de Joyce –que hemos trabajado más arriba- . Lo vuelve a introducir diciendo:

> *"(...) lo que yo designo, lo que yo soporto del sinthome (...) está considerado por mí que se produce en el lugar mismo donde, digamos, el trazado del nudo produce un error. Nos es difícil no ver que el lapsus es aquello sobre lo cual, en parte, se funda la noción del inconsciente. Que el chiste lo sea también,(...) pues después de todo no es impensable que el chiste resulte de un lapsus"*. 40

El *sinthome* entonces en el mismo lugar de la falta, donde se produce el lapsus del nudo, Lacan supone la falta como siendo del orden del lapsus, que el equívoco de la palabra le permite pensarlo, ese equívoco con el que Joyce trabaja, ese paso de un sentido a otro. Este es el tercer nudo de Joyce, ya que a pesar de que aparentemente es el mismo que el primero aquí el bucle que hace que el trébol quede anudado se llama *sinthome.*

Así llegamos a la última sesión del seminario.

Confiesa que ha estado trabado con Joyce y con sus nudos pero ha encontrado algo transmisible.

Subraya además que la escritura es un hacer que da soporte al pensamiento (pero dicho de una manera fallida que dice otra cosa *appui* à *l´appensée* ) y que su nudo *bo* cambia completamente el sentido de la escritura. A partir de aquí, va a tratar de dar cuenta con su escritura, la función que el ego, para el que la escritura le es esencial, ha jugado en Joyce.

Comienza lo que sería el cuarto nudo que Lacan escribe en relación a Joyce. Se pregunta qué ocurre a continuación de una falta que el psicoanálisis enseña, no se produce por azar.

Extrae entonces un relato del *Retrato del artista adolescente* que ha trascendido como el de la paliza de Stephen. La escena es precedida por otra. Stephen está en clase y el profesor de inglés Mr. Tate dice: *Este muchacho tiene una herejía en el ensayo*. Heron –nombre de pájaro, cara de pájaro, pero también el amante y evidentemente Heron es el que va hacia Stephen- Heron y dos amigos lo tratan de obligar a admitir que Byron es un mal poeta. Ante la negativa reiterada de Stephen, no antes, lo golpean. Lo que le interesa a Lacan es el después de la paliza. Así figura esto en *Retrato del artista adolescente:*

> *"(...) mientras las escenas de este ultrajante episodio pasaban incisivas y rápidas por su imaginación, se preguntaba por qué no guardaba mala voluntad a aquellos que le habían atormentado. No había olvidado en lo más mínimo su cobardía y su crueldad, pero la evocación del cuadro no le incitaba al enojo.(...) Y aún aquella noche, al regresar vacilante hacia casa a lo largo del camino de Jone, había sentido que había una fuerza oculta que le iba quitando la capa de odio acumulado en un momento con la misma facilidad con la que se desprende la suave piel de un fruto maduro*". 41

Lacan sostiene que el después de la paliza metaforiza su relación con su cuerpo. Esta metáfora que usa Joyce aquí, el desprendimiento de algo, esta forma de dejar caer, el *sym* del síntoma con el que Lacan comienza el seminario, la idea de sí como cuerpo, Lacan la coloca en el ego, es el ego. Esa función particular del ego Lacan la escribe en el nudo, transliterando así la función del padre en Freud, le da otro cuerpo en esta nueva escritura.

Dicha escritura parte de la suposición de un error, de una falta, un lapsus en la misma. La escribe. De ello resulta que el redondel imaginario se escabulle.

Escribe, encarna el ego como corrector de lo que no se anuda borromeanamente, a lo que hace nudo de Real y de Inconsciente en el caso de Joyce. Por este artificio de escritura restituye dice, el nudo borromeo.

A esta altura de su desarrollo Lacan necesita hacer una aclaración, una acotación: diferencia la geometría común, de donde proviene el término cara, por ejemplo en los poliedros, y lo que él está planteando. No se trata de una cara en el nudo borromeo sino de un hilo. Es otra dimensión. ¿Por qué necesita hacer esta aclaración cuando está hablando de corrección, de restitución de una escritura, es decir del nudo? Y sigue:

> *A diferencia de la cara geométrica [el nudo] está vaciado (évidé) (...) no es evidente (évident)"* 42

¿Qué es reparar el lapsus del nudo, es decir, un anudamiento que por su mismo lapsus deja algo suelto? El punto es que manipulando los nudos eso salta a la vista para aquél que los hace. Es más difícil notarlo cuando aplanamos el nudo, lo que no quiere decir que no se cometan lapsus allí también, y que no pueda notarlo quien lo hace.

Ahora bien si de lo que se trata es de que cada quien haga el nudo, ¿de lo que se trataría es que el analista asentiría en lo que el analizante repara (en castellano es posible decirlo y jugar con la palabra) que ha cometido, hecho, ese lapsus, y por ello mismo rehace el nudo desde donde lo dejó? ¿Lo repara? Evidentemente si hacemos un nudo y hacemos mal uno de los cruces, por ejemplo y usamos el agujero al tejer el nudo, uno de los redondeles va a quedar suelto.

Si volvemos hacia atrás en nuestra manipulación trataremos de que ese cruce cambie, pero la falla estuvo. Si lo vemos con un *lapsus lingüe*, porque después de todo estamos hablando del *parlêtre,* si digo leche en lugar de lecho, puedo volver hacia atrás y poner lecho en su lugar. He reparado la falta y no queda huella de la misma. Ahora si yo me doy cuenta de la falta, pero no la corrijo, sino que la subrayo, Hey! Aquí dije leche en lugar de lecho o se sanciona, o se asiente, como suele ocurrir, como chiste, es una reparación en el lugar de la falta, y no es comenzar de nuevo sino hacer otra cosa. Se trata ni más ni menos que de un artificio.

Para Lacan:

> "*Gracias a Joyce, tocamos algo en lo que no habíamos pensado: el texto de Joyce está hecho completamente como un nudo borromeo*" 43

Aunque Joyce no se haya dado cuenta de ello:

> "*Como nosotros o la madre Dana – dice Joyce - tejemos y destejemos nuestros cuerpos - dijo Esteban - de día a día, son moléculas lanzadas de acá para allá, así el artista teje y desteje su imagen*" 44.

Con su escritura diría Lacan, esencia de su ego, tejería esa imagen suelta.

Joyce, su texto, explica Lacan, está lleno de enigmas que sus comentadores intentan resolver. Lacan, según él, sólo hace equívocos.

En esta sesión Lacan retoma lo que ya ha comenzado a plantear sobre el enigma:

> *"E índice e, se trata de la enunciación y del enunciado y el enigma consiste en la relación de la E con la e. (...) el enigma llevado a la potencia de la escritura (...). ¿Es que no estaría ahí la consecuencia de esa costura tan mal hecha de un ego de función enigmática, de función reparatoria?*" 45

Lacan sostiene que en esta sesión él tiene algo para transmitir. Pero no es fácil de seguir. ¿Qué es una costura, una yapadura, que funciona como enigma en el escrito? ¿Cómo se relaciona enigma y reparación en la escritura en lo que viene diciendo Lacan?

Antes de despedirse Lacan nos deja un nuevo nudo, el quinto a partir de las epifanías de Joyce. Dice:

> "*Es completamente legible en Joyce que la Epifanía, ahí está lo que hace que, gracias a la falta, Inconsciente y real se anuden*." 46

Le damos la palabra a Joyce a través del escrito, a través de Stephen. En *Retrato del artista adolescente* dice:

> "*Se encontró, de pronto mirando las palabras casuales que a su derecha e izquierda surgían, y estúpidamente maravillado de que se hubieran desposeído en silencio de todo sentido actual, de tal modo, que hasta el más insignificante letrero de tienda llegaba a aprisionar su espíritu como si*

*se tratase de las palabras de un ensalmo; y el alma se le iba arrugando, suspirante de puro vieja, mientras avanzaba por aquella callejuela entre montones de lenguaje muerto. Su propia conciencia del lenguaje estaba refluyendo de su cerebro y condensándose en simples palabras que se ponían a enlazarse y desenlazarse con ritmos traviesos* (...)". 47

Y en *Stephen El Héroe*:

"*Pronto empezó Stephen a explorar por sí mismo el lenguaje y a elegir, salvándolas así de una vez para todas, las palabras y expresiones que más se adaptaran a su teoría. Llegó a ser un poeta con malicia premeditada. (...) Leía horas y horas en el Diccionario Etimológico de Skeat, y su mente, que desde el primer momento se sometió por completo a la sensación infantil de la maravilla, se quedaba hipnotizada a menudo por la conversación más vulgar.*

*"(...) El estilo de Stephen (...) era notable por cierta cruda originalidad de expresión. No se tomaba mucho trabajo por sostener los atrevimientos expresados o implicados en sus redacciones. Los lanzaba como fortificaciones repentinas mientras se atareaba en construir el enigma de una manera suya"* 48

Lacan dibuja entonces con relación a la Epifanía de Joyce un nudo de cuatro consistencias: el Real, el Imaginario, el Inconsciente y el ego en el lugar del *sinthome*, de una manera por demás enigmática y descompletada, escribiendo sobre el mismo cada quien a partir de su propia lectura.

Lacan maniobrando, manipulando con la obra de Joyce y con sus nudos encontró en qué el inconsciente freudiano era una respuesta grosera al descubrimiento del mecanismo del síntoma histérico, del sueño, del chiste.

Podemos por lo tanto y después de este recorrido sobre el encuentro de Lacan con la escritura de Joyce, atrevernos a plantear que estamos en el camino o en la cuerda de lo que señala en la clausura de las *Jornadas sobre el matema*. Transcribo:

*"(...) lo que intento es darme cuenta si el inconsciente es eso que ha dicho Freud. Ciertamente que... voy a comenzar: l`Unbewusst ¿qué denomina así? Y ahora ¿cómo traduzco esto? Por mi parte lo he traducido por una especie de homofonía (...) después de todo es un método de traducir como cualquier otro. Supongan que alguien, que tenga lo que se llama una oreja francesa, escucha la palabra Umbewusst* – pregunta: ¿No hizo eso Joyce en su Finnegans wake con esa oreja celtinglesa?- *repetida ochenta veces. Si eso no machaca (las orejas) no antes, la traducirá por* Une bévue*. De allí mi título*" 49

El Seminario siguiente sin más, va a llevar por título *l´insu que sait de l´une bévue s´aile a mourre.* Un extraordinario *joke* de Lacan.

Sostiene en él que con este *insu-que-sait de l´une-bévue*, trata de introducir algo que va más lejos que el inconsciente. *L´un-bévue.* Un sueño, un acto fallido, un chiste constituyen una equivocación. Cito:

"*L´une-bévue por el que he traducido el Unbewusst, que quiere decir en alemán inconsciente, pero traducido por l´une-bévue, eso quiere decir muy otra cosa –un escollo, un tropiezo, una patinada de palabra a palabra. Es precisamente de eso que se trata*.(...)

*Equivocación (bévue) es el único sentido que nos queda para esta conciencia. La conciencia no tiene otro soporte que permitir una equivocación (bévue).*

*Es inquietante, porque esta conciencia se parece mucho al inconsciente puesto que es a él que decimos responsable de todas esas equivocaciones que nos hacen soñar*" 50

El psicoanalista depende, va a decir Lacan de la lectura que hace de su psicoanalizante, de lo que este le dice, tomándolo al pie de la letra, "inspirado por algo del orden de la poesía" para intervenir en tanto que

psicoanalista. Algo del orden de la poesía, lectura operatoria, maniobra, artificio, no fundado en la noción de lo bello sino en el chiste.

**Notas**

1- Mercanton Jacques *Las horas de James Joyce* Institució Valenciana D´Estudis I Investigació. Valencia 1991

2- J. Lacan Seminario *Le Sinthome* Inédito

3- J. Lacan Seminario *Le Sinthome* Inédito

4- J. Lacan *L´Identification* Seminario IX 1961-62 Inédito

5- J. Lacan *Les non- dupes errent* Seminario XXI 1973-74 Inédito

6- J.Joyce *Stephen El Héroe* Ed. Lumen 1984 p. 25

7- J. Lacan *R.S.I.* Seminario XXII 1974-75 Inédito

8- J.Lacan Joyce le symptôme II en Joyce avec Lacan París Navarin 1987

9- Ellman R *James Joyce* Ed. Anagrama 1982 p.613

10- Jacques Mercanton *Las horas de James Joyce* op.cit p. 23

11- J.Joyce *Retrato del artista adolescente* Ed. Lumen 1986 p.302

12- Ellman R. op.cit. p.162

13- J.Joyce Op. Cit p. 258

14- Ibid

15- Op.Cit p. 13

16- ibid p.12

17- Cf. J.Allouch *Letra por letra* Edelp 1993

18- Ibid p.148

19- M.Foucault *Siete proposiciones sobre el séptimo ángel* Litoral 18/19 Año1995

20- J.Lacan *Conferencia en Ginebra sobre "el síntoma"* (4 de octubre de 1975) en *Intervenciones y textos 2* Ed. Manantial 1988

21- Ibid

22- J. Lacan Conclusion Jornées d´étude de l´École freudienne de Paris. En Lettres de l´École freudienne 1978. Nº24

23- Cf. J. Kerouac *Los subterráneos* Ed Anagrama 1993

24- ibid

25- cf. *Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines* en *Silicet 6/7* 1975 Conferencia en la Universidad de Yale 24-11-75

26- Ibid

27- Ibid.

28- Op. Cit

29- Op. Cit.

30- Ibid p. 121

31- J. Lacan Seminario *Le Sinthome* sesión 9-12-75 p 27

32- J.Lacan Seminario *Le Sinthome* sesión 16-12-75 p.37 © 5 (F)

33-ibid

34- Allouch J. *Marguerite Lacan la llamaba Aimée* Epeele 1995

35- J. Lacan Seminario Le sinthome p. 52

36- Ibid p. 54

37- Ibid p.93

38- Ellman R. Op Cit p. 786

39- J. Lacan Op.Cit p.85

40- Ibid p.94

41- Joyce J. *Retrato del artista adolescente* Ed. Lumen 1986 p. 96-97

42- Ibid p. 135

43- Ibid p. 136

44- J. Joyce *Ulises* C S Ediciones 1993 p.223

45- Ibid p. 137

46- Ibid p. 138

47- Joyce J. *Retrato...*Op. Cit p. 212

48- Joyce J. *Stephen El Héroe* Editorial Lumen 1984 p. 18-19

49- *Clouthures Mathemes* Jornadas de la ecole freudienne de Paris 2 de noviembre 1976 Lettres de l´Ècole freudienne de París, 21,1977

50- J. Lacan Seminario XXIV inédito Sesión del 10-5-77

**Bibliografía**

J. Lacan:

- Conferencia "*Joyce le symptome* " en "*Joyce avec Lacan*" Navarrín París 1987. Hay versión castellana en *Carpeta de Psicoanálisis* 2: *De la clínica psicoanalítica: el síntoma.* Letra Viva.
- Seminario XXIII *Le Sinthome* 1975 Inédito
- Seminario *R.S.I* Seminario XXII 1974Inédito
- Seminario XXI *Les non- dupes errent* 1973-74 Inédito
- Seminario XXIV *l´insu que sait de l´une bévue s´aile a mourre* Inédito
- Seminario IX *L´Identification* 1961-62 Inédito
- *Conferencia en Ginebra sobre "el síntoma"* (4 de octubre de 1975) en *Intervenciones y textos 2* Ed. Manantial 1988
- *Clouthures Mathemes* Jornadas de la ecole freudienne de Paris 2 de noviembre 1976 Lettres de l´Ècole freudienne de París, 21,1977
- *Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines* en *Silicet 6/7* 1975 Conferencia en la Universidad de Yale
- *Conclusion Jornées d´étude de l´École freudienne de Paris. En Lettres de l´École freudienne* 1978. Nº24

J. Joyce:

- - *Stephen el héroe* Editorial Lumen
- - *Retrato del artista adolescente* Editorial Lumen
- - *Ulises* C.S Editores
- *Finnegans Wake* Editorial Lumen

R. Ellman, *James Joyce* Ed. Anagrama 1982

Jacques Mercanton, *Las horas de James Joyce* Institució Valenciana D´Estudis I Investigació. Valencia 1991

M. Foucault, *Siete proposiciones sobre el séptimo ángel* Litoral 18/19 Año1995

J. Allouch, *Marguerite Lacan la llamaba Aimée* Epeele 1995

J. Allouch, *Letra por letra* Edelp 1993

# Freud
# La creencia, la ciencia, el desamparo

**Daniel Gerber**

*Queda por averiguar la causa de ese efecto, o, mejor dicho,*
*la causa de este defecto,*
*toda vez que este defectuoso efecto proviene de una causa.*
*De modo que resta considerar lo restante"*
W. Shakespeare: *Hamlet*

*Nuestra única opción está entre*
*enfrentar la verdad o ridiculizar nuestro saber*
J. Lacan: *Proposición del 9 de octubre de 1967*

Haber nacido a mediados del siglo XIX no pudo dejar de incidir de una manera fundamental en la vida y la producción teórica de Freud: nunca dejó de lado su propósito de fundar una nueva ciencia, una ciencia que debía constituirse conforme al modelo de las ciencias naturales, paradigma de la ciencia de ese siglo.

En este sentido, todo aquello que dependiera de la fe, la creencia, debía ser sustituido por la actividad de la razón, única guía aceptable para quien se consideró legítimo heredero de una tradición que arranca con Galileo y Descartes, precursores de una posición, la de la ciencia moderna, que se basa en colocar una formalización matemática en el lugar de la causa, antaño ocupado por una o varias divinidades.

La ciencia moderna intentó desde sus inicios desalojar la fe y la creencia, a las que consideró como modos "irracionales" por medio de los cuales el ser humano trata de protegerse de un radical desvalimiento que le es inherente. Sin embargo, no pudo dejar de fundar una nueva fe: fe en el poder omnímodo de la razón como instancia que puede proveer al individuo de una protección ante tal situación.

El psicoanálisis, la invención freudiana, se constituirá como un nuevo saber sobre lo humano que se inscribe entre la creencia y la ciencia, entre el desvalimiento radical del sujeto y las ilusiones que lo resguardan de él. Sin la ciencia no hubiera sido posible su surgimiento, pero su discurso contiene un cuestionamiento básico a la fe que ella no puede dejar de promover.

En un texto que escribió en una fecha muy temprana, dirigido a su amigo Wilhelm Fliess, texto que nunca pretendió publicar, hará Freud una afirmación fundamental: "el inicial desvalimiento del ser humano es la *fuente primordial* de todos los *motivos morales*"[1]. Como lo señalará Lacan años después: lo que caracteriza al ser humano es la *prematuración* en el momento de su nacimiento, prematuración que desde un comienzo, lo pone en manos del Otro y lo marca para el resto de su vida, en la que nunca alcanzará el estado "ideal".

Esta situación de desamparo inicial es para Freud la causa principal para el surgimiento de eso que llama *motivos morales*, noción que debe entenderse en el sentido de que son las demandas que vienen del Otro –a merced de quien el niño se encuentra en el comienzo de su vida- y llevan consigo normas y leyes lo que hace del niño desde un comienzo un ser humano, un sujeto que habla y cuyo deseo tendrá que ser modelado inevitablemente por la palabra que viene de ese Otro.

En el inicio de su vida el sujeto está en manos del Otro de quien depende para sobrevivir. Pero pronto advertirá que la omnipotencia que le atribuye es una ilusión que su propio desvalimiento produce. Queda, de todos modos, una nostalgia por esa omnipotencia supuesta y esta nostalgia será la base de toda creencia porque toda creencia se basa en la creación de una instancia dotada de esos poderes plenos que pueden asegurar amparo al sujeto. Por esto, la práctica inventada por Freud, junto con la teoría que da cuenta de ella y explica al sujeto, cuestiona radicalmente toda creencia y lleva a confrontar al sujeto con la inexistencia de esa otredad carente de falta que en algún sentido añora.

Sin embargo, para que un proceso psicoanalítico pueda ponerse en marcha, el sujeto tiene que "creer". No necesariamente en algún tipo de divinidad sino, esencialmente, en que su palabra, en la medida en que se

despliega en las "asociaciones libres", producirá alguna clase de sentido. Creer en que hay Otro –un Otro que la presencia del analista permite suponer- que puede dar garantías de que se producirá sentido.

Para Freud, este Otro que puede garantizar el sentido, incluso y sobre todo en aquello que parece no tenerlo, es ante todo aquél que posibilita la incorporación del sujeto al orden del lenguaje: el padre. El sentido depende del padre, pero en la historia del sujeto neurótico este padre ha fallado como aval, de tal manera que el analista estará allí para cumplir una función esencial que es la de reparar al padre edípico fallido.

Freud cree en el padre. No en el del sujeto -en ese padre que puede presentarse como benévolo o temible, cercano o distante, autoritario o permisivo, muy presente o completamente ausente- sino en un padre que se colocaría más allá de esa figura, un padre simbólico representante de la ley cultural que puede separar al niño de su objeto primitivo, la madre, y asegurarle su destino de sujeto de deseo. El llamado complejo de Edipo no sería para él sino el drama que da cuenta como para cada sujeto, masculino o femenino, la ley se hace efectiva por la función del padre simbólico.

Función del padre supone la existencia de un padre que no se confunde con el padre del sujeto, aunque este puede o no posibilitar su entrada en funciones. Es un padre en el que Freud puede empezar a creer en la medida en que cuestiona otra creencia: la del neurótico en su propio padre como personaje omnipotente. Un padre que comienza a aparecer cuando Freud impugna su propia creencia: la de la teorización que había realizado a partir de aceptar tal cual la creencia de sus pacientes.

En efecto, el 21 de septiembre de 1897 le escribe a Fliess diciéndole textualmente: "Ya no creo más en mi *neurótica*"[2]. Así, a partir del cuestionamiento de una creencia anterior que él mismo había sustentado, Freud abre una dimensión hasta entonces no valorada en toda su relevancia en la vida de los seres humanos que, como el mismo demostrará, tiene un peso fundamental en la determinación de sus actos: el fantasma, carente del mismo estatuto de "realidad" que otras manifestaciones pero absolutamente efectivo en su determinación de la posición del sujeto frente a la realidad.

Este "ya no creo más" constituye también una de las primeras consideraciones freudianas en torno a la relación del sujeto con su manera de representarse el universo: un elemento de creencia no puede dejar de estar presente más allá de la "objetividad" de sus teorizaciones. De hecho, el fantasma y la creencia guardarán una relación estrecha pues no habrá creencia que no se sostenga en un fantasma.

El ya no creer de Freud en " su" *neurótica* toca a la cuestión de la etiología de la neurosis, que ya no se remitirá al traumatismo sino al fracaso del complejo de Edipo, es decir, a una insuficiente hegemonía del orden simbólico por la falta/falla del padre. De esta manera, la cura analítica tendrá como objetivo preciso reparar lo antes fallido, permitir al analizante revivir -transferencia mediante- la situación edípica para encontrar ahora la resolución "normal". En esta perspectiva, el psicoanálisis tendría una relación estrecha con el padre edípico en la medida en que en él sitúa Freud la causa de las neurosis.

El lugar y la función del padre en la constitución del sujeto se vincula así de manera indisoluble con lo que para Freud es un problema fundamental: la cuestión de la causa. Ubicar con precisión lo que tiene el carácter de causa es consecuencia de su posicionamiento en el discurso de la ciencia moderna. Esta se constituye en el siglo XVIII como físico-matemáticas a partir de un acontecimiento fundamental: la ruptura con toda idea de connaturalizad entre sujeto y objeto, lo que conduce a la eliminación del concepto de conocimiento entendido como el producto de una relación armónica entre ambos. El lugar de la causa ya no se encuentra *afuera* –en los dioses, por ejemplo- del sistema de conceptos que ella misma elabora, e s un lugar que será ocupado por una formalización matemática. La causa es ahora una elaboración del discurso matemático.

De este modo el saber deja de ser considerado como el retorno de verdades eternas. Estas son arrojadas al campo de la religión porque la ciencia se ocupará de construir sistemas coherentes de significantes en donde la verdad será considerada como un elemento puramente formal con el que se califica una proposición. La ciencia nada quiere saber de la verdad como causa en la medida en que se basa en un replanteamiento de lo que ésta es: no, a la manera tradicional, la adecuación del pensamiento a la cosa sino el hiato inevitable que separa el orden simbólico de lo real. La verdad es lo que no puede ser dicho y, por lo tanto, la causa de la existencia del sujeto como sujeto hablante, sujeto que en tanto que habla nunca

puede decir la verdad, a la vez que nunca deja de rozarla en su discurso porque él mismo es efecto de ese hueco de lo simbólico que lo constituye siempre carente de una "identidad", es decir, condenado al "desvalimiento".

Ahora bien, imbuido por los ideales de la ciencia, Freud pretenderá instalar en el lugar irrepresentable de la causa una racionalidad que haga del psicoanálisis una ciencia. En su teoría, el inconsciente será el lugar de las relaciones -edípicas- que ordenan -con desconocimiento del sujeto- la mayor parte de sus manifestaciones llamadas psicopatológicas. El psicoanálisis deberá ser entonces una ciencia acorde con el modelo de las ciencias del siglo XIX, lo que significa que será preciso expulsar de su campo lo que tiene que ver con la creencia. Sin embargo, en la medida en que su práctica reintroduce el sujeto hablante, excluido de la ciencia, Freud va a constatar una y otra vez que es e "ideal" es imposible de cumplir. La creencia retorna siempre, y lo hace en particular en un fenómeno fundamental de la cura psicoanalítica: la transferencia.

De hecho, en el momento en que Freud se encuentra con sus manifestaciones, piensa que su aparición viene a cuestionar la pretensión de cientificidad del psicoanálisis: "A medida que nos adentramos en la experiencia menos podemos negarnos a esta enmienda vergonzosa para nuestro rigor científico"[3]. Enmienda que va a traducirse en un replanteamiento de la posibilidad de acceder "racionalmente" a las causas de los síntomas por medio del psicoanálisis.

El señalamiento de Freud surge en relación directa con la pregunta que él se formula en ese momento: ¿es el psicoanálisis una terapia causal? En un primer momento va a responder afirmativamente: no se trata solamente de eliminar los síntomas sino de remontarse a las causas para removerlas, afirmación que va ligada a la concepción de que todo en lo psíquico tiene una causa inconsciente, de modo que hacer consciente lo inconsciente permitirá instalar una racionalidad allí donde regía la carencia de saber. Así lo da a entender al hacer una enumeración de los objetivos del tratamiento psicoanalítico: "Hacer consciente lo inconsciente, cancelación de las represiones, llenado de las lagunas mnésicas"[4].

Pero en la prosecución de su conferencia, Freud señala que algo viene a obstaculizar ese trabajo de llegar hasta las causas de los síntomas para la eliminación de éstos: la aparición del fenómeno de la transferencia como un acontecimiento completamente inesperado, al punto tal que lo obligará a replantear su caracterización del psicoanálisis como "terapia causal". El amor de transferencia se interpone en el camino de la producción de saber : "Las primeras veces pudo pensarse, acaso, que la cura analítica había chocado con un escollo debido a un suceso contingente, es decir, que no está en sus propósitos ni fue provocado por ella. Pero si ese vínculo tierno del paciente con el médico se repite de manera regular con cada nuevo caso; si una y otra vez se presenta, en las condiciones más desfavorables [...] si tal ocurre, tenemos que abandonar sin duda la idea de una contingencia perturbadora y reconocer que se trata de un fenómeno que está en la más íntima relación con la naturaleza de la enfermedad misma"[5].

La transferencia no es por lo tanto una "contingencia perturbadora" pues su existencia se desprende de la " la naturaleza de la enfermedad". Esto significa que ésta última es el sustento de una demanda de amor que nada quiere saber de "razones" porque se apoya ante todo en un creer: "La creencia repite por ahí la historia de su propia génesis (de la "enfermedad"): ella es un derivado del amor y no tiene necesidad de argumentos al comienzo" 6.

La creencia, entonces, no puede ser enteramente desalojada por el trabajo "científico" que pretende acceder hasta las causas. En su camino orientado hacia la búsqueda de una explicación científica, Freud se encuentra con la imposibilidad de llegar a la causa e instituir allí una racionalidad que dé cuenta de ella. Más allá de su demanda manifiesta, el sujeto en análisis nada quiere saber de esto; lo que en él se presenta es el retorno de la creencia que prescinde de argumentos para manifestarse. Su presunto interés por la elucidación de las causas de sus síntomas para lograr el acceso a la racionalidad que las explica es sustituido por la creencia. Esta, siempre "derivada del amor", escapa a toda racionalidad. Ante la sorpresa de constatar la fuerza que tiene este creer en la base de la transferencia, su emergencia no podrá sino ser considerada como un verdadero cuestionamiento de las bases científicas, una "enmienda vergonzosa para nuestro rigor científico".

Cabe preguntar sin embargo si se trata efectivamente la aparición de un elemento que obliga efectivamente a una "enmienda vergonzosa" o del encuentro con una manifestación enteramente

congruente con la naturaleza misma de la causa. Para responderlo es necesario recurrir a Lacan para recordar con él que, en lo que se refiere al sujeto, la causa en tanto causa material del ser perdido no puede ser apresada en una articulación significante, por "rigurosa" que ésta sea, y ante esta ineliminable resistencia de lo real es la creencia la que toma ese lugar de lo indecible. "Cada vez que hablamos de causa hay siempre algo anticonceptual, indefinido" 7; por esto se le otorga el estatuto de causa a aquello que con relativa eficacia cierra la brecha que se abre por la acción del significante.

De hecho, Freud advierte con claridad que el saber sobre las causas no tiene ningún poder efectivo sobre el plano fenoménico de los síntomas. Incluso señala que la creencia es en alguna medida indispensable: "un ser humano es accesible también desde su costado intelectual únicamente en la medida en que es capaz de investir libidinosamente objetos"8. Sin embargo, no deja de sorprenderlo constatar que los sujetos no son tan accesibles a los argumentos racionales como lo había anteriormente creído; la causalidad no puede entonces reducirse a una elaboración puramente racional.

La existencia de la transferencia es así la razón de un cuestionamiento esencial a la presunta cientificidad del psicoanálisis. El proceso psicoanalítico no puede asimilarse a una situación experimental donde pueden controlarse las variables en juego; rebasa el plano de lo "racional" porque la "naturaleza de la enfermedad" es la manifestación de la carencia en ser del sujeto que, por vía del amor, demanda el ser. Sólo por este motivo puede explicarse el hecho de que cree, también y particularmente en el psicoanálisis.

En sus reflexiones, Freud testimonia como en su búsqueda racional de las causas va a encontrarse con el hecho de que la causa es finalmente esa "naturaleza de la enfermedad", el ser en falta, la causa como causa perdida, es decir, *eso* de lo que el sujeto nada quiere saber y por eso se aferra al creer. Pero en realidad, si no quiere saber es en última instancia porque nada se puede saber; creer resulta así inevitable porque algo, alguna representación, tiene que ocupar el lugar del agujero en el saber, agujero de la causa que hace presente la imposible armonía del ser en el mundo.

Aun así, Freud se mantendrá firme en su propósito de fundar el psicoanálisis como ciencia. Sobre todo porque es para él fundamental alejarlo del peligro de que se convierta en una religión, una variante del ocultismo o una mística. De todos modos, su crítica radical a la religión, centrada en la exigencia de sustituirla por la ciencia, no le impedirá organizar la institución psicoanalítica como una verdadera orden religiosa que tendrá su modelo en la iglesia católica y el ejército. ¿Retorno en el "hombre de ciencia" y en el lazo entre los analistas de la creencia como manifestación del sujeto del inconsciente al que el afán "científico" expulsa por considerarlo del orden de lo irracional?

Un testimonio de Jung es revelador de esta aparente paradoja. Al referirse en su autobiografía cuando se refiere a una conversación con su maestro mantenida en 1910, dice: " Tengo aún un vívido recuerdo de Freud diciéndome: 'Mi querido, prométame no abandonar nunca la teoría sobre la sexualidad. ¡Es lo esencial! Vea usted, debemos hacer de ella un dogma, un bastión inquebrantable'. Profería estas palabras llevado por la pasión y con el tono de un padre que dice: 'Prométeme una cosa, querido hijo: ¡ve todas las semanas a la iglesia!'. Un poco sorprendido, le pregunté: 'Un bastión... ¿contra quién?' Me respondió: 'contra los efluvios de la copa negra de...' Aquí vaciló un momento para agregar: '¡...del ocultismo!'"9.

Tal necesidad de edificar un bastión –expresada también en algunos textos- que lo lleva a pensar en establecer incluso un dogma, parece mostrar que hay en Freud un claro reconocimiento de que su teoría confina con lo irrepresentable y esto hace que la pretensión de racionalidad plena sea insostenible. Curiosamente, el ocultismo y el espiritismo son fenómenos en relación a los cuales él mismo admite no poder sustraerse enteramente a la atracción que ejercen, tal como se puede leer en al menos dos artículos10. La necesidad de un "bastión" parece ser así el síntoma de su manera de encarar la lucha contra el retorno de eso real que no es sino el sujeto del inconsciente que la racionalidad científica excluye de su campo.

Es preciso elaborar una teoría con un fundamento enteramente racional. Esto requiere un garante y Freud va a designarlo por su nombre: el padre. *Tótem y tabú* es el trabajo que da cuenta de la necesidad de dar al padre el lugar de piedra angular del edificio psicoanalítico. No por casualidad es el texto en el que Freud intenta realizar un ajuste de cuentas con las teorías de Jung.

Hay aquí una evidente paradoja: el padre muerto toma el lugar de Dios por obra y gracia del mito que Freud produce, sin que esto suponga el abandono de su inquietud por la cientificidad del psicoanálisis. Su elaboración va a constituir una especie de mito "científico" que es el síntoma del reconocimiento de que el texto trata una cuestión que la ciencia no puede abordar. Este mito del asesinato del padre será la referencia obligada para toda explicación de la religión o de la vida en sociedad. El dios al que se alude en las religiones monoteístas será considerado como una idealización omnipotente del Padre. Freud lo enuncia así en *Tótem y tabú* y más tarde lo retoma bajo diferentes formas. En 1920 Freud lo aplica a la psicología de las masas y a su conductor; en 1927 insiste en el lazo entre sus conclusiones de *Tótem y tabú* y sus reflexiones ulteriores sobre la religión, cuyo eje es el "complejo paterno" y en 1930 lo retoma en el análisis del malestar en la cultura a propósito del superyó.

En consecuencia, el ritual religioso y la ley que la religión exige observar, sean cuales fueren sus variantes, son interpretadas como medios para expiar el crimen original, el asesinato del padre. Freud hace de Dios una simple proyección imaginaria del padre y por ende una "ilusión", lo reduce a una supervivencia de la dependencia infantil en relación con la omnipotencia paterna, de modo que el psicoanálisis debe conducir al analizante a cierto agnosticismo mediante la liberación de esta dependencia.

¿Puede esta concepción dar cuenta de todos los fenómenos religiosos y en particular de la creencia? El parricidio le otorga un lugar esencial al padre, nada puede jamás desalojarlo de su lugar y ello tanto más claramente cuanto que, una vez muerto se vuelve divino. Para Freud siempre hubo religiones porque "siempre hubo hijos del padre". Los hijos, lleguen o no a ser padres, siguen siendo siempre hijos en relación con un padre cuya soberanía es inviolable. Freud introduce así un elemento nuevo en el mito de Edipo pues con *Tótem y tabú* hace de la culpabilidad ligada a la muerte del padre un motivo fundamental que obliga a todo hombre que quiere a su vez ser padre a pagar el precio debido, a saber renunciar a la madre y vivir en la obediencia al padre muerto. Lacan va a escribir: "Como no habría de reconocerla Freud (la culpabilidad), en efecto, cuando la necesidad de su reflexión le ha llevado a ligar la apariencia del significante del Padre, en cuanto autor de la Ley, con la muerte, incluso con el asesinato del Padre - mostrando así que si ese asesinato es el momento fecundo de la deuda con la que el sujeto se liga para toda la vida con la Ley, el Padre simbólico en cuanto que significa esa Ley es por cierto el Padre muerto"[11].

En Freud el Edipo es el eje de la teoría y el padre ocupa ahí un lugar esencial porque de él depende que haya relaciones sociales: el amor de los hijos que el profesa permite el lazo entre ellos. En 1921, en *Psicología de las masas* desarrolla este aspecto alrededor de las nociones de identificación e ideal del yo: hay una primera identificación fundada en el amor del padre que está en el origen de la orientación de la vida amorosa del sujeto. La relación de identificación y amor por el padre está en el centro de su teoría del enamoramiento y por esto un conductor toma para la masa el mismo lugar que el hipnotizador para el hipnotizado: encarna el ideal del yo de cada miembro de esa masa. El mismo fenómeno es referido al padre primordial de la horda. De este modo se puede concluir que cuando un hombre ama en el sentido de la *Verliebtheit*, del enamoramiento es porque coloca al objeto de su amor, sea cual fuere, en el lugar del ideal del yo. Pero ese ideal se define como "la formación sustitutiva de la añoranza del padre (Vatersehnsucht)"[12].

Esto significa que aquél que ejerce el poder de dominar enteramente a un individuo no es otro que un sucedáneo del padre de la horda: "el conductor de la masa sigue siendo el temido padre primordial"[13]. El enamoramiento y, en última instancia la creencia, remiten entonces al padre en tanto la añoranza hacia él sería indestructible. Añoranza del padre que es consecuencia del asesinato: "al pretenderse culpable de la muerte del padre, algo queda allí oculto, precisamente el deseo de que el padre sea inmortal" 14.

Para elaborar su concepción acerca de la creencia, Freud adopta la posición de la ciencia oficial que se caracteriza por el rechazo de la dimensión de la verdad que es la consecuencia del hecho que el saber siempre falla. Su explicación privilegia la añoranza del padre que ama a sus hijos y así puede protegerlos de su desamparo. Por esto ve en la estructura de la iglesia el paradigma de todo creer en la medida en que ella está constituida como una masa dominada por la ilusión –es decir, la creencia- de que existe un jefe supremo "que ama por igual a todos"[15]. Dicho jefe encarna en Cristo quién ocuparía en esa gran familia el lugar de un hermano mayor, sustituto del padre. Así es como se intrincan la idealización y la identificación entre los cristianos: "Cada cristiano ama a Cristo como su ideal y se siente ligado a los otros cristianos por identificación"[16].

La relación del sujeto con el padre está pues en el fundamento de la creencia así como también en el de las instituciones, incluida desde luego la institución psicoanalítica. Para Freud, todo aquello que se puede designar como jefe, conductor o divinidad es un nombre del padre. Pero hay otro aspecto que se debe tomar en cuenta para comprender la creencia: la suposición de que ese padre carece de límites, es todopoderoso, está más allá de toda ley como una encarnación del goce al que el sujeto aspira pero a la vez le horroriza porque lo femenino, entendido como lo Otro del orden y la ley pero producido por este orden como su excedente, su "más allá". Esta dimensión no tiene ningún lugar en esa explicación de la creencia, queda relegada a ese mismo estatuto de estorbo que la llamada "naturaleza de la enfermedad". Sin embargo ella es lo real de la feminidad que el orden simbólico no puede absorber y que no deja de retornar sobre éste para mostrarlo como un orden "fallido".

Un ejemplo notable se encuentra en la manera en que va a analizar la figura del diablo en un texto en el que aborda algunos episodios de la vida del pintor Cristóbal Haitzmann: *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*[17]. El diablo que se le aparece al pintor alucinado es considerado por él como la figura de su padre, o, en virtud de la ambivalencia del personaje respecto de éste último, el aspecto negativo de Dios. Ahora bien, ¿cómo puede explicar que el diablo se presente desnudo, deforme y con pechos de mujer a partir de su segunda aparición? Freud reconoce que es sorprendente pero lo resuelve afirmado que, como Haitzmann se debate contra su actitud femenina hacia su padre, se trata de una expresión contraria de su fantasma, "...la de castrar al padre mismo, hacerlo mujer"[18]. Es cierto que agrega que debe haber indicios de que la ternura infantil por la madre ha sido transferida al padre e implica una fuerte fijación materna anterior: "Si la repugnancia a aceptar la castración le hace imposible a nuestro pintor la liquidación de su añoranza del padre, se comprenderá fácilmente que se haya dirigido a la imagen de la madre para buscar auxilio y salvación"[19]. Pero este recurso a la madre no quita nada al hecho de que lo esencial es siempre "la añoranza del padre", como lo ilustra en ese texto mediante una referencia a Schreber en la que vincula el "fantasma" de feminización de Schreber con la posición pasiva del Edipo invertido del niño y del fantasma de embarazo derivado de él.

Aquí surgen algunos interrogantes: ¿es posible superponer el Dios del delirio schreberiano que goza infinitamente o este diablo del pintor Haitzmann con el padre edípico, de naturaleza eminentemente simbólica, es decir, sometido a la ley?, ¿se puede sostener que la feminidad sea solamente una orientación pasiva ante éste o se trata más bien de la presencia de lo real del goce que escapa a de lo simbólico? ¿No hay en juego en el fenómeno de la creencia, más allá de su relación con el padre, un lazo esencial con la madre –y, por lo tanto, con ese goce femenino que rebasa la palabra- pues se trata de sostener a ésta como la figura que encarna el goce, como se manifiesta particularmente en las formas místicas?

Es importante destacar que en el mismo Freud se encuentra sugerencias para responder a estas interrogantes. Basta recordar la línea de reflexión que parte del artículo de 1908 *Las teorías sexuales infantiles*, y que, pasando por *Fetichismo*, de 1927, desemboca en el texto póstumo e inconcluso de 1938, *La escisión del yo en el proceso defensivo*. En todos estos textos se hace hincapié en ese afán del sujeto, derivado de una creencia esencial, por hacer del Otro materno la figura del goce. Como simple muestra se puede citar una afirmación que se encuentra en *Fetichismo*: "el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito *ha creído* y al que no quiere renunciar -sabemos por qué"[20].

Coexisten entonces en el creador del psicoanálisis dos puntos de vista opuestos: mientras la clínica impone la evidencia, que él no niega, del predominio de una dimensión femenina en la creencia, la reflexión específica sobre el tema muestra cierta obstinación de su parte por imponer la figura del padre como básica. Es que, como lo apunta Lacan, Freud no puede dejar de creer en el padre porque su teoría necesita un sostén, un garante del orden simbólico.

La desconfianza hacia lo femenino por constituir una potencial amenaza para ese orden lo lleva a plantear la exigencia de un pleno sometimiento de esta dimensión a la palabra y la ley a partir de la imposición del significante del padre, aval de ese orden. En este padre Freud piensa que está la muralla contra la intrusión de lo femenino, que evoca lo que se localiza más allá de la ley y de toda regulación del goce. Por otra parte, y dentro de la misma lógica, él mismo siente la necesidad imperiosa de proteger la teoría cuya paternidad se adjudica, para lo que tendrá que erigir los dogmas o los bastiones que menciona a Jung, en especial la institución encargada de su preservación y transmisión que fundará según el modelo de la iglesia.

Esta necesidad imperiosa del padre revela la presencia de la angustia como trasfondo de la teoría y la práctica freudianas. Angustia ya localizada en los inicios de la producción freudiana en esa afirmación que menciona el desvalimiento como la base de todos los motivos morales. Esta angustia impone la exigencia "garantías" simbólicas, es decir, de la existencia de un padre que sea sostén, amparo y ley que establezca una regulación del goce. Por esto, la angustia retorna también ante lo que aparece como el peligro de una posible pérdida de "pureza" de la teoría, es decir, ante la posibilidad de que el padre –y, en este sentido, también él mismo, Freud- sea puesto en entredicho. Angustia inherente al creer que es el creer en el padre, en su nombre y su institución, y nunca saber si se hace lo suficiente por sostenerlo.

Este creer en el padre no carece de consecuencias, tanto para la teoría como para el modo de transmisión propuesto por Freud. En este sentido, puede relacionarse el tipo de institución que él fundó con esta afirmación: "En la Iglesia y el Ejército no hay lugar para la mujer como objeto sexual"[21]. Como se ve, la institución no soporta lo Otro del padre que debe ser segregado como condición para su funcionamiento. Pero lo excluido retorna de algún modo y la historia de las instituciones psicoanalíticas –marcadas por el eterno conflicto entre sus miembros y la constante exclusión de lo que en ellas se considera como "herejías"- así como el tipo de lazo que se establecen entre los psicoanalistas –donde predomina el rechazo, el desprecio, la descalificación- da fe de ello.

En el campo mismo del psicoanálisis, y por paradójico que esto parezca, hay un "no lugar" para lo Otro, lo que puede considerarse como un retorno del "no creo en mi *neurótica*" proferido en aquel momento tan temprano. En la lógica de Freud, a este "no creo en mi *neurótica*" habría que agregar: "|porque creo en el padre, padre cuyo goce de ninguna manera desborda hacia lo femenino sino que se somete plenamente al orden simbólico". Freud instaura desde el inicio al padre como el significante amo que debe producir el saber del goce que la histérica demanda, lo que vincula su elaboración con el discurso del amo. Esto tiene una consecuencia: el imposible des-enlace del análisis, como lo expone el texto de 1938, *Análisis terminable e interminable*, cuando señala que la "desautorización de la feminidad" es el límite que el análisis no puede trasponer.

En realidad, esta "desautorización de la femineidad" constituye el escollo insalvable por la función que desde el comienza Freud asigna al analista y que en su concepción siempre mantendrá, función que es la de obtener el dominio del goce que amenaza desbordar por medio del significante paterno: "Difícil es decir si en una cura analítica hemos logrado *dominar* este factor, y cuándo lo hemos logrado. Nos consolamos con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente a él"[22]. Se advierte que no es el cuestionamiento del propósito de dominio lo que se lee allí sino la adopción de una actitud resignada ante la imposibilidad de lograrlo. Una posición que Lacan denominará impotencia.

Una fe inquebrantable en el determinismo mantiene a Freud en la creencia de que hay una racionalidad que puede ocupar el lugar de la causa. Paradójicamente, su agnosticismo se sostiene en la fe en la razón y la ciencia, tal como lo manifiesta en 1927: "la voz del intelecto es leve, mas no descansa hasta ser escuchada […] a la larga nada puede oponerse a la razón y a la experiencia"[23]. Fe en la razón que le lleva a suponer que, en el mundo de la ciencia la religión se encuentra en retirada. No llega a advertir que existe un importante inconveniente para que eso ocurra: en la medida en que la ciencia excluye de su campo la cuestión del sentido, especialmente del sentido último de la existencia, reabre para el sujeto la situación de desamparo con su angustia concomitante. Y la religión –cuya meta es la producción de sentido- aparecerá siempre como una promesa de ser rescatado de ese abismo.

De este modo, más que haber desplazado a la religión, la ciencia ha creado una mayor necesidad de ella, como lo puede constatar cualquier observador de la cultura contemporánea. La práctica psicoanalítica no puede entonces impugnar la creencia desde la razón. Procura más bien ponerla en entredicho; es lo que pretende el dispositivo que Lacan llama discurso del psicoanalista, entendido como un nuevo tipo de lazo social en el cual se va a colocar un saber nada "racional", el saber inconsciente, en el lugar de la verdad. Así, se puede acceder a una certeza: el Otro no existe. Certeza que se contrapone a toda creencia que es siempre creencia en el saber del Otro. Como lo señala Lacan: "Lo que se espera de un psicoanalista es que haga funcionar su saber en términos de verdad. Es precisamente por esto por lo que se confina a un medio-decir"[24].

Existe el saber inconsciente: es el saber que se estructura en el lugar de la verdad y la dice a medias. Es también la prueba de que no existe, no puede existir, "deseo de saber". Este sería un contrasentido desde el momento en que el deseo no puede constituirse más que en ese agujero abierto por el saber en la medida en que no puede decir la verdad toda. En este sentido la finalidad del análisis no es saber sino mantener siempre abierta la grieta del deseo.

La creencia de Freud, sin embargo, es la de la posibilidad de saber del deseo inconsciente. Lacan, en cambio, dirá que el saber del deseo es solamente un saber supuesto, de tal manera que no hay entre deseo y saber ningún lazo que el psicoanálisis pueda fortalecer. Esa relación no existe, del mismo modo que tampoco hay relación entre hombre y mujer. Así, entre deseo y saber sólo puede ubicarse el fantasma –sostén de toda creencia- para disimular la rajadura que agrieta toda racionalidad.

El fantasma, que se constituye por la articulación de lo simbólico con lo imaginario para ocultar el hueco inevitable que abre el logos, la razón, sostiene toda creencia. La sostiene porque en la medida en que puede responder por lo que el Otro quiere, dando también razón de ese deseo, completa al Otro y genera la ilusión de que hay *uni-verso*, es decir, de que todo va hacia el uno, el uno de la totalidad sin falta.

De este modo, en el lugar " inefable" de la causa, el lugar de lo que en el universo falta, la creencia -que se apoya en el fantasma- instituye al sujeto supuesto saber, sujeto supuesto saber lo que falta, fundamento de un nada querer saber, nada querer saber que el deseo es la consecuencia de que el universo no es uno. Así, se puede afirmar que, a diferencia de la ciencia que se empeña por mantener la premisa de lo universal del discurso, el psicoanálisis apuesta por el deseo, es decir, por la apertura en el saber supuesto del hueco donde éste puede alojarse.

La creencia –pensada desde el psicoanálisis- no es solamente ese obstáculo que impide el advenimiento de la racionalidad, como podría considerarlo el discurso de la ciencia. Constituye más bien el síntoma por excelencia del sujeto del inconsciente. No hay pues psicoanálisis sin creencia, en la medida en que ésta revela la existencia del fantasma, con el cual el sujeto construye la realidad. La construye negando de alguna manera la castración, es decir, la inexistencia del significante que pueda darle pleno sentido.

El psicoanálisis no podría entonces impugnar la creencia en nombre de un saber enteramente racional. Más bien ella es la materia prima imprescindible para su labor; labor cuya finalidad podría resumirse así: allí donde la creencia -creencia en el Otro- estaba, el deseo deberá advenir.

**Notas**

1 S. Freud: *Proyecto de psicología*. En *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1982. Tomo I, p. 363.

2 S. Freud: *Fragmentos de la correspondencia con Fliess.* En *Obras, Completas*, Tomo I. Op. cit., p. 301.

3 S. Freud: *27ª conferencia. La transferencia.* En: *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. Obras completas, Tomo XVI. Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 401.

4 Ibid., p. 396.

5 Ibíd., p. 401.

6 Ibíd., p. 405.

7 J. Lacan: *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fundamentaux de la psychanalyse.* Paris, Seuil, 1973, p. 25.

8 S. Freud: *27ª conferencia*, op. cit. p. 404.

9 C.G.Jung: *Ma vie. Souvenirs, rëves, et pensées.* Paris, Gallimard, 1973, p. 76.

10 Cf. S.Freud: *Sueño y telepatía*. *Obras completas*, tomo XVIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1978 y S. Freud: *Sueño y ocultismo*. *Obras completas*, tomo XXII. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 29.

11 J.Lacan: *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis.* En *Escritos* 2. México, Siglo XXI, 1994, p. 538.

12 S. Freud: *El yo y el ello. Obras completas*, Tomo XIX. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 38.

13 S. Freud: *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras completas, tomo XVIII*. Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 121.

14 J. Lacan: Seminario 1969/70, *L'envers de la psychanalyse* Sesión del 18.03.70

15 S. Freud: *Psicología de las masas y análisis del yo*, op. ci.t., p 90.

16 Ibíd., 127.

17 S.Freud: *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. Obras completas*, tomo XIX. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 67.

18 Ibíd., p. 92.

19 Ibíd., p. 92.

20 S. Freud: *Fetichismo. Obras completas*, tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 148.

21 S.Freud: *Psicología de las masas y análisis del yo*, op. cit., p. 134.

22 S. Freud: *Análisis terminable e interminable. Obras completas*, tomo XXIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 254.

23 S. Freud: *El porvenir de una ilusión*. *Obras completas*, tomo XXI, op. cit., p. 52.

24 J. Lacan: Seminario *L'envers de la psychanalyse.* Sesión del 14.I.70.

# Reportaje a Edgardo Feinsilber

## Realizado por Sara Elena Hassan

**Sara Hasan:** Antes de entrar en el tema propiamente dicho del coloquio en China - Actividad para la entrada del Centro Psicoanalítico de Chengdu (CPC) a Convergencia, Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano, del 13 al 16 de abril de 2006, sobre "La cientificidad del psicoanálisis"- y de tu informe sobre el mismo (1), tendríamos que localizarnos en Chengdu – es una cuestión geográfica, y también, se me ocurrió pensar, en una geopolítica del psicoanálisis.

**Edgardo Feinsilber:** En China, en el lado Este, hay tres grandes ciudades: en el norte, Pekín – Beijing – en el centro, Shanghái, y en el sur Hon-Kong – y Canton, en el continente.

En la latitud de Shanghái, que es la de Tokio, más o menos, a dos horas de avión de Pekín, está la ciudad de Chengdu. Chengdu fue la capital del imperio durante unas dinastías. Fue el lugar donde se logró unificar el imperio de China, y fue el primer lugar donde comenzó a circular el papel moneda. En el último siglo, cuando hubo una invasión japonesa, los chinos la hicieron crecer al emigrar al interior. Esta ciudad está en el centro de China, al sur del desierto de Gobi – el de los tártaros – y al este de donde terminan los Himalayas. Para ir al Tibet el camino obligado es Chengdu. De Chengdu a Lhasa – que es la capital del Tibet – son dos horas de avión u 8 o 10 días por auto. Hay una montaña de 8 mil metros cerca de Chengdu. Pero Chengdu es un valle. Es donde he visto algunas de las cosas más bellas. Hay una montaña que se llama Quingchen, maravillosa, bordeada de pagodas. Hay una zona, donde no pude ir porque era un poco lejos y ese día perdí la excursión, donde hay una montaña hecha Buda. Sabes que Budas hay de muchas formas y muchos sexos.

Para ir a China, si se va solo, no hay diferencias con otros lugares. Pero si se va en grupo hay que pedir autorización a la casa de China. Por ejemplo, los franceses, que fueron al menos 14 de las instituciones, en grupo, tuvieron que pedir autorización a la casa de China en Paris. Por distintas razones de seguridad – Chengdu es una ciudad que ahora tiene 8 millones de habitantes con el conurbano – el congreso se hizo en una ciudad cercana que se llama Duyangyang, a 40 km. de Chengdu, pero en las afueras de esa ciudad, en un resort en la montaña que se llama Linyang. Un lugar bellísimo.

Eso es más o menos la ubicación de Chengdu. Es la capital de la provincia de Sichuan. En la universidad de Sichuan, en Chengdu, en la Facultad de Psicología Práctica del Instituto de la Gestión Pública, Huo Datong es profesor de la universidad. En China, por un lado gobierna el PC, pero por el otro hay un capitalismo salvaje muy grande, entonces hay ricos y pobres. Los ricos son los funcionarios, y los comerciantes. Y los pobres son los que trabajan. Encontrás coches último modelo, camionetas 4x4, y también la gente que anda en bicicleta, con el tres ruedas para llevarte. Huo Datong, como es profesor universitario, es uno de los pobres.

**SH:** ¿Si?

**EF:** Si

**SH:** Podrías haber dicho lo contrario.

**EF:** No. El no podría, con el sueldo de la universidad, vivir alquilando una casa en Chengdu. Entonces la universidad le da vivienda. El vive en la universidad con su mujer y su hijito. Tampoco tiene consultorio, porque tampoco puede alquilar consultorio. Entonces él atiende en una de las salas de la universidad.

Ahí hay dos precios: el precio que paga el turista y el precio interno.

Tengo entendido que ellos pagan unos 4 euros la sesión; que la condición para ser miembro de la institución es analizarse; que el análisis es tres veces por semana.

**SH:** Esa es otra pregunta, eventualmente para más adelante.

Sigo con mi pregunta por la geopolítica. Sabía que había algunos movimientos desde hace varios años. Hace unos 5 años habían ido algunos analistas - traduje un texto para Acheronta n° 13, de Peicheng-Hu (2). Entonces supongo que habrá algún tipo de intercambio entre las instituciones o las diferentes tendencias en psicoanálisis.

**EF:** No. Hay muy poco psicoanálisis en China. Huo Datong es el primer analista lacaniano en China, abocado a la traducción – él y su grupo. La institución comenzó hace unos 6 años, en el año 99.

**SH:** ¿El se formó en Francia?

**EF:** El se formó en Francia, se analizó con Michel Guival, quien ha hecho algunos viajes – ahora viajaba en junio otra vez. De Paris a Pekín son 9 horas, y de Pekín a Chengdu son otras 2 horas y media. La diferencia horaria con Paris son 7 horas, más o menos. De acá son 12 horas. Se formó un tiempo – él habla francés – y en el año 99 constituyó esta institución con 10 miembros, sin estatuto. La condición era analizarse – es decir que la primera camada es toda gente que se analiza con él, y supervisa con él. Para ser analista tenés que tener por lo menos 3 años de análisis.

**SH:** Sobre ese punto también quería preguntar después. Me gustaría retomar la cuestión geopolítica.

**EF:** Bueno, la geopolítica. No sé mucho de lo que pasa en China. Lo que ellos comentaban es que no hay – por sus conocimientos – demasiados grupos. Hubo un analista alemán que iba un tiempo a darles algunas clases. En este momento están viajando algunos franceses – que están en el texto. Que él sepa, no han entrado todavía otros lacanianos en China. Me enteré por Internet que un grupo de gente ligado a Erik Porge está estudiando chino y están dando seminarios en Shanghái.

**SH:** Qué locura interesante.

**EF:** Pero no sé. Si Shanghái es una Manhattan cinco veces más grande, y Hong Kong es la ciudad del futuro, no sé cómo anda el psicoanálisis por ahí. Se, por ejemplo, que Teresa Chuang, del Círculo de APA, hace tiempo que viaja a China. Pero no se adonde ni qué está haciendo.

Por otro lado, ellos no tienen una independencia como nosotros. Por ejemplo, ellos, para hacer el Congreso, tuvieron que pedir la autorización a la Casa de Altos Estudios de Filosofía de la Provincia de Sichuan, donde les aconsejaron hacerlo en un resort alejado, para evitar conflictos posibles, y para tener cierto control de la situación.

Sé que hay gente que tiene consultorios. En la institución hay gente que se ha formado con Huo Datong. Con su grupo, él ha traducido creo que casi toda la obra de Freud al chino, y está comenzando a traducir el Seminario 1 de Lacan. Ya hay analistas que han terminado su análisis con él y son analistas y que, a su vez, tienen analistas en formación. Ya habría como una tercera generación de analistas.

**SH:** A mí me llamó la atención el tipo de tema que fue discutido en el Congreso, que es la cuestión del estatuto científico o no del psicoanálisis (1) ¿Existe sobre ese punto alguna preocupación especial o diferente a la que surge en los debates en occidente?

**EF:** Creo que sí, porque ellos están en un momento más inicial y de formación. Es decir, si vos tomás el primer tiempo de la obra de Lacan, estaba dedicado a qué tipo de cientificidad tenía el psicoanálisis. Lacan empezó con la idea de la cientificidad. Después pasó a la idea de que era una ciencia conjetural, para llegar a decir, luego, que el psicoanálisis no es una ciencia, que es una práctica. Pero eso es todo un camino a recorrer. Ellos están empezando a trabajar y lo están pensando como una práctica que tenga un sostén teórico y que no sea una filosofía o una religión.

No sé cómo llamar al Tao. No sé si es una religión o una filosofía. Es una serie de costumbres y de mitos – que forman el Tao – y se manejan con otras herramientas conceptuales. A mí me resultaba muy interesante que en vez de plantear la cuestión de sintagma y paradigma lo plantearan como latitud y longitud, que son los conceptos del Tao. Pero más allá de cómo lo llamen, hay cierta idea de un encadenamiento.

De todas maneras, lo que a mí me parece más interesante – ellos lo reconocen pero no sé si lo pueden manejar – es que en Lacan hubo distintos tiempos, en sus seminarios, dedicados a la problemática del chino y del japonés.

Creo que Lacan empezó trabajando las cuestiones del lenguaje en tanto conjunto de signos del chino a la mitad de su obra. Al final plantea otra cuestión: cuando él empieza a separarse de cierta lingüística científica, como la de Saussure, cuando pasamos a la 'lingüisteria', donde él plantea que de lo que se trata es de unir sonido y sentido, y que, por lo tanto, se da cuenta que la lingüística había subordinado el sonido al sentido – no sé si en Saussure, pero si en sus discípulos – cuando plantea que si pudiéramos unir sonido y sentido podríamos tener otra escucha, y que esto implicaría que la metáfora y la metonimia tengan otra función, y al mismo tiempo ir más allá de lo que él siempre preconizaba – que era hacer una teoría del discurso – esto es una cosa que se cumple cotidianamente en el habla de los chinos. Los elementos de lenguaje en los chinos son los ideogramas. Pero los ideogramas, hay miles, y no solo se significan por lo que les precede y sigue, sino que lo fundamental es la entonación. Por ejemplo, ellos tienen al menos 8 modalidades de entonación de cada ideograma. Esto hace que si en China hay 56 etnias, de las cuales solo 4 hablan el mandarín, a pesar de que esas 4 son el 90 % de la población, de todas maneras, las 52 restantes, hablan otras lenguas. Pero además hay 8 entonaciones.

En castellano, en nuestro medio, vos podes encontrar la diferencia, por la entonación, de cómo habla un cordobés, un tucumano, un santiagueño. Pero hablan la misma lengua, aunque sea con distinta entonación. Allá, en cambio, no hablan la misma lengua porque cada entonación tiene otra significación. Esto hace que, si te alejas unos cuantos kilómetros, la gente ya no entiende lo que se dice. Es muy el lenguaje de la parroquia, con la entonación.

Es decir que, para ellos, eso que Lacan dice que los poetas chinos, cuando escriben canturrean, no solo para no alienarse en el escrito, sino porque hace de resto ese canturreo, para ellos, que están en un comienzo de formación, que están leyendo a Freud, que están leyendo la Interpretación de los sueños, el análisis consiste mucho en la interpretación de los sueños.

**SH:** ¿La otra cultura, que traería de específico?

**EF:** No se bien como cambia la cuestión de una cultura a la otra, porque todo depende de con qué parámetros conceptuales te manejes. Por ejemplo si me preguntaras cual es la incidencia del mito de Edipo y del complejo de castración en esa cultura, te diría que es la misma que hemos tenido nosotros. Ellos son una sociedad muy patriarcal. Cuando te metés a ver cómo funcionan, no hacen las cosas muy distintas que en nuestra cultura. Creo que por eso China está tan occidentalizada, no es tan distinta. Por ejemplo, en la vida cotidiana, por cuestiones geográficas, por cuestiones habitacionales, las familias viven en un solo habiente, con lo cual la cuestión de la escena primaria es una cuestión cotidiana para ellos. Si le preguntas a los chinos como hacen, te dicen que esperan a que los chicos se duerman. Ellos lo entienden así. Y eso tiene incidencias en la comida también. La comida, para ellos, es una cuestión grupal, en la familia comen todos juntos, duermen todos juntos, viven todos juntos. Lo patriarcal no quiere decir que el padre sea el que manda, porque lo que encontré es que la mujer tiene un lugar poderosísimo. Esto de diferenciar patriarcado y matriarcado es algo a repensar, desde ahí. ¿Qué incidencia tiene esto en la vida institucional? Ellos funcionan como una familia, en cierto sentido. Hacen todo mucho más juntos. No hay esa distancia cientificista que en algunos grupos de la internacional había acá, como que el paciente no tenía que vivir ni en el mismo barrio, ni ir al seminario de su analista. Eso no podría existir allá, por la estructura familiar. Para ellos, uno de los valores más importantes es lo democrático. No se toma ninguna decisión si no se discute y aprueba en conjunto del grupo.

Ahora, tienen otros mitos. Por ejemplo, tienen la creencia en el Tao.

**SH:** Ya vamos a llegar hasta ahí, porque tengo otro orden de preguntas.

**EF:** Bueno

**SH:** Ahora tengo la pregunta de por qué la formación aparece tan asociada a estándares de frecuencia y tiempo. ¿Porque no prosperó el sistema anterior de reconocimiento que mencionas?

**EF:** ¿En cuanto a la formación?

**SH:** Si.

**EF:** Me parece que porque es un comienzo. Esto comenzó hace 6 años. Aunque parezca un tanto dogmática la manera, estándar, eso les ha permitido en pocos años tener un crecimiento grande. Para ellos el tiempo cuenta de una manera distinta. Nada que ver con esa supuesta parsimonia de los chinos. Ellos, con este criterio que tienen, con esta nueva disciplina en la que se están abocando, en tres veces por semana, en tres años, un análisis puede terminar, un analista debe tener al menos 3 años de análisis. Con dos años de práctica psicoanalítica puede ser miembro analista de la institución.

**SH:** Yo veía que ahí hay estándares que son ajenos al proceso analítico en sí.

**EF:** Tal vez haya que pensar que la ruptura de un estándar solo es posible a la condición de que haya un estándar. Sino como lo vas a romper.

De la misma manera, si la existencia del Otro, para el sujeto, implica las cuestiones del ritmo, y el ritmo hace al tiempo, y el tiempo hace, de alguna manera, al pasaje de la niñez a la adolescencia y a la adultez, hay algo de la otredad, que se llama tiempo, y que se hace estándar. Un niño necesita ciertos estándares para ser educarlo.

**SH:** Hay que reconocer que es medio extraño al lacanismo tal como se entiende desde aquí. Lo he visto también en otros países, fuera de la Argentina.

**EF:** Pero creo que igual se ha hecho un estándar en el lacanismo. Hay estándares de sesiones reducidas, que duran media hora, o de sesiones llamadas breves que duran de un minuto a tres minutos.

**SH:** Yo prefiero hablar de tiempo variable

**EF:** Bueno. Pero si vos me dijeras que un analista puede darle a un paciente 10 minutos, o 30 minutos, o 2 horas, me parece que también hay cierta estandarización en el lacanismo

**SH:** Esto llevaría a una discusión larga e interminable para ver esa constancia para el mismo par analista-analizando, que finalmente es lo que ocurre sobre el tiempo de las sesiones.

**EF:** Es todo un tema.

**SH:** No es extraña una pregunta de por qué aparece ese grupo como lacaniano y no simplemente como freudianos. Podría haber sido simplemente psicoanalítico, en la medida en que el punto de partida de Lacan es cuestionar todos los estándares. Por lo que decís, es un comienzo, pero me pareció raro.

**EF:** Quizás sea un comienzo del lacanismo, que ahora sean más llamados freudianos que lacanianos. De todas maneras, más allá de esto, es para pensar esto otro: ¿cuál es la estandarización del lacanismo actual?

Sino parecería que nosotros somos los superados en ese punto.

**SH:** Es un tema poco hablado

**EF:** De todas maneras, está la impronta de Lacan. Para ellos las sesiones no tienen tiempo fijo, pero duran entre 20 y 30 minutos.

**SH:** Pero si no tienen tiempo fijo las sesiones ¿porqué va a tener tiempo fijo un análisis?

**EF:** No es que tiene tiempo fijo, es que después de tres años de análisis pueden atender pacientes. No es que el análisis dura tres años. Hay que tener al menos tres años de análisis para ser reconocido como analista en la institución.

**SH:** Y dos años de práctica…

**EF:**... para pasar de miembro ordinario a miembro profesional.

**SH:** Eso habría que explicitarlo, porque así como figura aquí - en el informe de Edgardo Feinsilber sobre el coloquio de Chengdu - , me parece que no se entiende.

**EF:** Aclarado el punto entonces.

**SH:** Si, esto es importante porque lo había leído mal, o habría que explicarlo mejor.

Vos tomaste tres trabajos.

**EF:** Son los tres que se presentaron

**SH:** Hubo tres trabajos de parte de ellos. Solo tres. Los demás fueron de extranjeros.

**EF:** Los franceses y yo. Eran dos sesiones por día de dos trabajos cada sesión, de hora y media cada uno: una hora para exponer y media para la interlocución. El primer día, Marlene Martín - que fue una analista invitada de la Societé de Psychanalyse Freudienne, que ya no está más en Convergencia - presentó un trabajo: "Mas allá del país de las maravillas", y Laurent Cornaz – que es un francés miembro de la Universidad Católica de París – es miembro de la institución, y viaja una vez por año. El estaba ligado, en una época, a la gente de la ELP, la gente de Allouch; le han publicado un libro en México. Después Cécile Cacoub presentó, en la segunda parte. Es decir que se trabajaba de 9 a 10 y media, y de 11 menos 10 a 12 y 20. Y a la tarde, de 15 a 16:30, y de 16:50 a 18:30 hs.

Fueron 4 días.

**SH:** Pensé que habías elegido tres.

**EF:** No, fueron los tres que presentaron los chinos.

**SH:** Están rondando alrededor de la cuestión de la cientificidad, y de cómo incluir la subjetividad en el psicoanálisis – en el primer trabajo. Y lo que noté en la relación resumida que hacés – que no debe haber sido muy fácil, porque está comprimido al máximo….

**EF:** Esto es una reducción del chino, traducido al francés, y del francés, traducido al castellano.

**SH:** El otro trabajo, vos subrayas la diferencia entre un enseñante y un psicoanalista. Es otra de las cuestiones que me llamó la atención.

**EF:** Porque ellos se presentan así. Ellos entregaron un roster de todos los participantes, y si te fijas como se presentan, ves que algunos se presentan como estudiantes, otros como psicoanalistas, y otros como profesores.

Yo puse la manera en que ellos se presentaban, la manera como ellos se designan, y posiblemente tenga que ver con lo que hacen, porque no todos eran psicoanalistas.

**SH:** Entrando al contenido de los trabajos, algo que se repite en el primero y el segundo, que me llamó la atención, es la cuestión de lo intuitivo, la experiencia intuitiva de la lógica de lo inconsciente en los sueños. Y después, en el segundo trabajo, algo que pareció muy interesante, por esa tentativa de correspondencia entre sistemas – y ahí viene la cuestión del Tao – también se repite la importancia de la intuición.

¿Qué sería? ¿Te suena alguna cosa esta cuestión de la intuición?

**EF:** La intuición, lo subrayé porque en mi relectura actual de Lacan lo encuentro a menudo, es una idea absolutamente lacaniana, esa, inclusive freudiana, y lo entiendo por el lado de que lo inconsciente siempre se aprehende aprés-coup. Me parece que es un intento de ir más allá de una lógica racional. Es decir, se intuye algo, se esboza como hipótesis, y se confirmas con lo que de tu palabra tiene efecto de interpretación. Me parece que es una manera de ir más allá de un racionalismo intelectualista. Es la propuesta de Lacan en el Seminario 23. Y en ese sentido me parece que es toda una impronta, una marca freudiana ya lacaniana. No dejan de desconocer la dimensión del prejuicio en que cada uno está inserto por su relación al lenguaje y hay como un intento de cuestionarlo. Sería algo que no iría para nada de la mano del psicologismo. Por eso lo subrayaba.

**SH:** Otra cosa es la cuestión de la correspondencia entre sistemas.

**EF:** ¿Entre cuales sistemas?

**SH:** Entre el Tao y las mutaciones. ¿Cuál es ese libro?

**EF:** El Tao, el Libro del Camino.

**SH:** Es algo bastante complicado, me parece.

**EF:** Lo que quería marcar ahí es que si Lacan empezó planteando que era necesario construir lo imaginario del mito para la constitución subjetiva – como empezó, con el mito individual del neurótico – llega a plantear que es por lo que Freud trató el tema del padre – el tema más esencial del psicoanálisis, de la clínica – porque se dio cuenta que había un real que también podía ser mítico.

Entonces esta cuestión de reducir el mito a lo imaginario - como al principio, parecía que estaba en esa línea – Lacan lo modifica. Por ejemplo lo podes encontrar en las conferencias en USA, en el año 75, después de la primera clase del seminario del sinthome. Ahí lo que Lacan dice es que hay un real que también puede ser mítico, y que por eso Freud se dedicó a trabajar la cuestión del padre. Entonces lo que quiero decir es que, no solo que el origen es mítico, sino que hay una manera de juntar, en esa dimensión mítica, lo imaginario y lo simbólico, en una determinación de lo real. Entonces, más allá de lo que sean los mitos propios de cada pueblo, hay algo que no nos distingue tanto. No estaría tanto con cierta ideología de los franceses que me acompañaron que pensaban que principalmente se trataba de otra cultura. A mí me parece que mas allá de las modalidades de cada región, Lacan apuntaba a una cuestión de la relación del hombre con el lenguaje que lo determinaba, y no una determinación última por la modalidad de la vida social, avalando la idea de Freud de la universalidad de lo edípico y de la castración, de la falta.

Respecto del Tao, me llamaba la atención que lo podes leer de más de una manera. Vos lo podes leer desde que ellos hacen una propuesta ideológica de cierto nacionalismo – tal vez en defensa de una política, tal vez por ciertas incidencias de la política en la que están implicados – esa es una, o bien pensar que ellos quieren sostener su mundo de creencias - que no son inferiores respecto de ciertas creencias y mitos de nuestro mundo de occidente. Con esto no estoy diciendo que, entre comillas, la cientificidad del psicoanálisis chino es equivalente a la cientificidad del psicoanálisis de occidente. Les falta muchos años de trabajo.

**SH:** En todo caso, cual es el lugar de lo científico en una cultura, porque es diferente, digamos, en los EEUU – donde hay esa religión de la ciencia….

**EF:** Si querés sacar el término cientificidad, que es un término un tanto ambiguo, podríamos decir, ¿qué de la verdad se juega en lo verdadero que se dice en oriente, de lo que se dice en occidente?

Creo que en occidente se ha avanzado respecto de lo verdadero, en un terreno que tiene una distancia muy importante respecto de lo que se ha avanzado respecto de lo verdadero en la cultura china. Pero ellos son lectores de los lógicos, de los matemáticos, tienen sus topólogos. Creo que con el tiempo van a llegar a un nivel semejante al que podes encontrar en nuestro medio.

**SH:** Son un tanto diferentes.

**EF:** Equivalente. No estoy idealizando el conocimiento del psicoanálisis de los chinos. Ellos están en un comienzo. Pero en ese comienzo hay que aceptar ciertas cuestiones. Por ejemplo, durante muchos años, del 69 al 73, en Francia, Lacan tenía una reunión mensual con un chino – que se hizo llamar François Cheng. Se encontraban en lo de Lacan para leer el Tao. Este hombre, uno o dos años después, publicó un libro muy importante que se llamó "La escritura poética china", que Lacan lo recomienda mucho.

Lo cierto es que ellos se encontraban – Lacan lo llamaba en cualquier momento, cuando tenía una urgencia – para leer. François Cheng decía que era impactante ver la inteligencia, cómo Lacan encontraba cosas importantes del Tao - ellos leían el capítulo uno del Libro del Camino y su virtud – y las consecuencias que va sacando Lacan. Por ejemplo, la idea que en el Tao original hay dos elementos, que son el ying y el yang, y ellos leyendo se dieron cuenta cosas que hoy en día se han aprobado por casi todos los sinólogos. Hay un Tao original, que es el Vacío Supremo. Después está el Ying y el Yang. Y después hay un Vacío Original. Es decir que ni siquiera hay tres, sino que hay cuatro. Más allá de la discusión, en Lacan, del sentido de pasar del tres al cuatro, si es temporario o si tiene que ver con una cuestión conceptual, el principio, lo que Lacan descubre es que no son dos las partes que componen el todo, sino que hay un Vacío Supremo, el Ying y el Yang, que son las fuerzas, y un Vacío Original entre los dos.

Lacan saca conclusiones. François Cheng dice que Lacan sacó un papel y empezó a escribir. En el Tao hay el hacer sin nombre, no teniendo deseo – que es el Ying – y el hablar teniendo el nombre – que es el Yang. Entre el hacer y el hablar, que es a lo que Lacan se dirigía - cuando pudo recuperar la dimensión de la Wirklichkeit freudiana, cuando pasó del "savoir-faire" al "savoir-y-faire-avec", es decir cuando pudo articular la Realität a la Wirklichkeit – él lo encuentra también acá. Por eso trato de pensar una cierta correspondencia. Como para señalar que ellos no están en un pensamiento mágico primitivo.

**SH:** Creo que la idealización del pensamiento oriental tiene que ver con un desconocimiento nuestro.

**EF:** Idealización o descalificación, las dos cosas.

**SH:** Como que uno se imagina cualquier cosa porque uno, realmente, no conoce, y no es tan fácil de conocer. Alguien que trabajo esto en Brasil es Haroldo de Campos, que se murió hace unos años. Trabajó bastante la cuestión de la escritura china en relación con Lacan. No sé si se conoce aquí.

**EF:** Yo lo tenía como uno de los innovadores poeta brasileños que seguía en la línea de Pessoa.

**SH:** Pero el trabajó, justamente, con lacanianos, bien en esa línea. Voy a dar una mirada. Trabajó la cuestión de los ideogramas chinos.

**EF:** Lo que quería plantear es que no hay una única forma, aún en occidente, de leer la historia. Si vos vas a los socráticos, o a los presocráticos, no hay una única manera de leerlos. ¿Cómo lees a Platón? ¿Cómo lees a Aristóteles? Como Deleuze, por ejemplo, intentaba rescatar a Platón en otra lectura. Cuál es el valor que le das al pensamiento de los presocráticos o de los sabios antiguos. ¿Tenían una cierta estructuración de su pensamiento o eran como ideas sueltas?

Es toda una cuestión esa. Y en ese sentido pensaba la correspondencia. No estoy ni comparando, ni tratando de identificar.

**SH:** Sobre la cuestión de la duda, en el último trabajo, ¿qué sería esa duda? ¿Es la duda cartesiana, la duda obsesiva? Porque eso acaba siendo relacionado con la resistencia.

**EF:** Yo no la entendí como se podría entender para nuestra cultura. La entendí con algo que tiene que ver con la emergencia de una nueva disciplina en un país muy grande y muy importante, con otras tradiciones. ¿Cual es la relación entre el maestro y el discípulo? Si de alguna manera vos tomas en la cultura oriental, el budismo - sin llegar al budismo zen; Lacan empieza su enseñanza en relación al budismo; dice que el maestro enseña de cualquier manera, con un golpe, una patada – para ellos, la idea de la verdad o lo

verdadero está en el camino. Si cualquiera te dice lo que es, te van a decir que está errado. Esa es una de las enseñanzas centrales del budismo. Ahora, si el psicoanálisis se pretende, entre comillas, con cierta cientificidad - lo que implica un camino desde lo verdadero a la verdad de lo Real – y en ese lugar ubicas al maestro, lo que ellos se preguntan es, si la palabra del maestro no es simplemente el camino hacia la verdad sino además lo verdadero, ¿cómo podrían rescatar la dimensión de la subjetividad?

Me parece que en ese sentido tocan un punto que nos implica muchísimo. Yo encuentro, tanto en el otro psicoanálisis, como en los lacanianos, gente que habla desde el lugar de la verdad, y que cree que dicen 'lo' verdadero cuando hablan. Como que lo verdadero es algo del orden de lo sustancial.

**SH:** ¿Y entonces...?

**EF:** Para nosotros puede tener toda una connotación. Para ellos tiene que ver con otra cuestión, que es la siguiente. Si vos podes pensar el origen del psicoanálisis cuando Freud decía "tengo un sentimiento oceánico", en el sentido de que estaba solo, si el psicoanálisis surgió a partir de la enseñanza de alguien, ese alguien era psicoanalista, control y maestro. En eso se centraban ciertas lecturas de los franceses.

Me gusta la idea de plantear la doble cuestión. Es decir, ¿cómo entender la resistencia?

Porque si alguien acá se analiza y no acuerda con cierta línea de su analista, lo más probable es que abandone ese análisis y que se busque un analista que acuerde con su línea. Bueno, ¿qué pasa cuando esto no puede pasar en un lugar porque el analista es uno?

Lo importante es volver a pensar cómo es el lugar, cómo es la modalidad de la interpretación, y porqué, en todo caso, Lacan insiste que cuando articula la idea de lo inconsciente como pensamiento, a la manera acordada como freudiana y pasa a lo inconsciente como "l'une bévue", a lo intraducible que se centra en el equívoco, que se apoya en lalangue y no en la lengua, yo prefiero deslizarlo hacia esa cuestión.

Ahora, en lo imaginario de la relación social, ahí la pregunta es cómo se acota, cuál es el límite a la palabra del maestro.

**SH:** Me parece, tomando lo que dijiste, que en varias ciudades donde el psicoanálisis ya está más instaurado como práctica puede ocurrir algo semejante…

**EF:** Si, claro…

**EF:** Yo le di importancia, no porque me parecía que ahí lo decisivo era como le ponían un límite a Huo Datong, aunque es posible que se jugara algo de eso, pues la palabra de él era decisiva, porque si hay un único analista durante un tiempo el único, ¿como ser analista sin tener su aprobación? Tal vez no tiene que ver con nuestra modalidad, porque hay una proporción que permite la oposición. Tanto es así que cada institución se opone en muchas cosas a la manera del otro.

**SH:** Por eso me preguntaba por ese fenómeno como tal, independientemente de la geografía.

**EF:** Me pareció importante comentarlo porque, más allá del imaginario social de ese lugar – que posiblemente exista – es, para nosotros preguntarnos por qué Lacan llevó la cuestión al equívoco, y porqué, de alguna manera, suplementó el forzaje a la interpretación.

**SH:** Aquí aparece que el occidente, que los psicoanalistas occidentales tienen algo para enseñar y transmitir al oriente, cuando en realidad podría ser en sentido inverso también.

**EF:** Eso es lo que yo quería decirte. Yo creo que son las dos cosas. Me parece que cuando Lacan plantea que no hay progreso sin pérdida y que, por lo tanto, es tan importante el estudio de los antropólogos, para entender las maneras de pensar la relaciones humanas y sociales. En esa línea rescato la experiencia china. Me parece una cultura, en cierta medida – porque con la globalización en China hay 460 millones de celulares funcionando, no podés pensar que estás con los indígenas – pero el punto en el que me detengo es que no se si oriente, porque no es todo lo mismo, no creo que la India sea lo mismo que China, y no

creo que China sea una sola; donde yo estuve, en Pekín, es una China muy occidentalizada, globalizada; no creo que sea lo mismo que lo que podes encontrar en el sur de Asia– pero una cosa es que puedas encontrar elementos para ubicar en una estructuración conceptual, en cualquier cultura – y en ese sentido, cualquier cultura puede aportarte algo distinto que te permite rever las cosas locales – y otra cosa es que la estructuración que se está formando en el pensamiento, en la sabiduría que propició occidente, sea absolutamente idéntica a la sabiduría de los países orientales. En ese sentido creo que en ciertos campos hay todo un camino recorrido y una distancia importancia, del lado de occidente, respecto de oriente. Pero cuando pensas la globalización y como las cosas se importan y se exportan, y te encontras a un chino hablando del teorema de Goëdel, de Hilbert, del objeto a, y cómo liga la cuestión de la falta con el objeto a, ¿Uno se pregunta por qué tienen que munirse de estos elementos?

Tal vez sean imprescindibles para el avance en el camino de lo verdadero. Yo no creo que se pueda reemplazar la sabiduría occidental con cierta sabiduría oriental. Me parece que, más allá de si el psicoanálisis sea o no una ciencia, si por ciencia seguimos pensando el ideal de la ciencia físico-química, me parece que cuando Lacan intentó sustituirla con una parte de las matemáticas llamada topología, y sobre todo en las puertas en las que nos dejó – porque también era una dimensión de la ciencia que recién empezaba a escucharse - toda la cuestión del caos y el torbellino no tiene el mismo criterio de cientificidad que la cientificidad positivista que pueden tener algunos pensadores occidentales. El tema de la cientificidad habría que ponerlo entre comillas, me parece que en Lacan se puede encontrar una idea de cientificidad al estilo ‘natural’, como planteaba Freud, después una cientificidad conjetural como él avanzó, después una no cientificidad, hasta llegar a la idea del torbellino. Y el torbellino es una modalidad de la teoría del caos, que es la teoría de las catástrofes, que tiene todo una determinación científica.

**SH:** Ahí estás demasiado posicionado. Yo no lo estoy pensando por ahí, pero…

**EF:** …pero existe eso.

**SH:** Si.

**EF:** Y él llegó hasta el torbellino, el caos y las catástrofes. Si vos pensas que esto ya debe tener como 40 años, por ahí uno está atrasado respecto de lo que es la ciencia.

Por ejemplo, uno de los problemas que encontramos en Buenos Aires es la idea de que el deseo del analista – ese concepto que Lacan pergeñó a la mitad de su obra – es un deseo sin fantasma. Una de las discusiones que tengo con amigos de Buenos Aires es cómo es posible que ellos planteen que el deseo del analista es un deseo sin fantasma ya que Lacan había escrito en "Posición del inconsciente" que los analistas forman parte del concepto de inconsciente porque constituyen ‘l’adress’. Si pensas el analista ocupando el lugar del semblante, lo que implica cómo entender la transferencia, y cómo entender la interpretación en la transferencia y de la transferencia, obviamente que tiene que ver con cómo entender la relación del conocimiento al saber y de la verdad a lo verdadero.

**SH:** Lo verdadero...un buen término para este reportaje. Gracias Edgardo.

**Notas**

(1) Ver informe de Edgardo Feinsilber en www.mayeutica.org.ar/convergencia.htm

(2) Ver en Acheronta n° 13, el texto de la intervención del Dr. Peicheng Hu en el *Simposio Internacional de Psicoanálisis* realizado en Beijing entre los días 14 y 16 de abril de 2001

# Psicoanálisis y práctica hospitalaria

**Michel Sauval**

(*Este texto es una versión adaptada para este número de Acheronta, de la clase publicada en 1999 en el seminario "Psicoanálisis y Hospital", dictado en EduPsi*)

## La "demanda"

### 1 - Ubicación del problema

Todos coincidimos rápidamente en la apreciación de que el hospital se presenta como un ámbito de cruces de discursos, un ámbito de condensación de demandas de muy diverso tipo y origen, y, correlativamente, de prácticas muy diversas, agrupadas bajo el común denominador de lo médico.

Para quienes reconocen en Lacan a uno de sus maestros, la primera referencia obligada sobre este tema es la intervención que el mismo pronunciara, el 16 de febrero de 1966 en la Salpetriere, en una mesa redonda organizada por el Colegio de Medicina de Francia.

Creo interesante retomar esta intervención pues nos permitirá ser precisos respecto a ciertos puntos capitales de las relaciones del psicoanálisis con otras prácticas, e incluso respecto del punto de las relaciones entre las diversas corrientes u orientaciones "dentro" mismo del psicoanálisis.

Hace poco, en una "mailing list" de carácter general (compartida por psicoanalistas, psiquiatras, psicólogos, etc.), un psicoanalista lacaniano decía que los psicoanalistas de las diferentes orientaciones (sin precisar límites en la extensión de las mismas) conformaban un "*conjunto heterogéneo*" caracterizado por compartir "*el intento de abordar un mismo real, intentar aliviar el padecimiento subjetivo*", y por discrepar sobre "*la teoría más adecuada para conceptualizar ese quehacer*".
Plantear la existencia de un "real" y "objetivo" ("*intentar aliviar el padecimiento subjetivo*") comunes (para el caso, para lo que sería el conjunto de los analistas) es dar por supuestas ya muchas cosas respecto de lo que Lacan va buscar precisar como "*la demanda del enfermo*":

> "*la dimensión donde se ejerce hablando estrictamente la función médica*" es "*la significación de la demanda*".
> *"¿Dónde está el límite en que el médico debe actuar y a qué debe responder? A algo que se llama la demanda (...) Es en* ***el registro del modo de respuesta a la demanda del enfermo*** *donde está la posibilidad de supervivencia de la posición propiamente médica*" (1) (subrayado mío)

Y, más adelante, precisa que

> "*la posición que puede ocupar el psicoanalista (...) es la única desde donde el médico puede mantener la originalidad de siempre de su posición, es decir, la de aquel que tiene que responder a una demanda de saber*" (2).

Este es el punto "común" que tienen el psicoanalista y el médico (y en consecuencia los psicoanalistas de las diferentes orientaciones). ¿Por donde pasan entonces las diferencias? Obviamente, por "*el modo de respuesta*". Por eso, tiene particular importancia precisar las características de esa "***demanda***".

No creo que sea en vano que Lacan dedique la mitad de su intervención para precisar las características de esta posición "común" del médico y el psicoanalista con relación a la demanda. Incluso más, podríamos decir que toda su intervención está dedicada a precisar la topología de esa demanda (su intervención comienza reformulando el título de la mesa redonda - psicoanálisis y medicina - en términos topológicos: "*el* ***lugar*** *del psicoanálisis en la medicina*"), descartando que la misma pueda organizarse en forma concéntrica, como lo habrían pretendido las asignaciones hechas hasta ese momento tanto por los médicos ("*marginal*") como por los propios psicoanalistas ("*extraterritorial*")).

**2 - El sujeto de la Ciencia**

Para Lacan, abordar el problema del "*lugar del psicoanálisis en la medicina*" requiere que se tengan en cuenta los cambios que la ciencia está introduciendo "*en la vida común*" y las modificaciones que se están produciendo en "*la función del médico y en su personaje*". Esta referencia a la ciencia es sistemática y fundamental en la enseñanza de Lacan, en particular a la altura de esta intervención de febrero del 66. Recordemos que en enero del mismo año hicieron su aparición los "*Cahiers pour l'analyse*", en cuyo primer número apareció publicada la primera clase de ese seminario, la cual sería incluida luego en los "*Ecrits*", editados en noviembre de ese mismo año, con el título de "*La ciencia y la verdad*", y que luego de esa intervención Lacan realizará su primer viaje a los Estados Unidos, retomando su seminario recién a fines de marzo.

Es en ese texto de los Escritos donde creo que Lacan formula con mayor precisión la sempiternamente problemática relación entre el psicoanálisis y la ciencia.

> "*Dire que le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science, peut passer pour paradoxe. C'est pourtant là que doit être prise une démarcation, faute de quoi tout ce mêle et commence une malhonnêteté qu'on appelle ailleurs objective: mais c'est manque d'audace et manque d'avoir repéré l'objet qui foire. De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables.*" (J. Lacan, Ecrits, Ed. Seuil, página 858)

> "*Decir que el sujeto sobre el [lo] que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer paradoja. Es allí sin embargo donde debe tomarse un deslinde a falta del cual todo se mezcla y empieza una deshonestidad que otros sitios llaman objetiva: pero es falta de audacia y falta de haber detectado el objeto que se raja. De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables*" (3) (Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 837).

¿En qué consiste este sujeto de la ciencia? ¿Cómo leer este párrafo?

La ciencia se ocupa de lo real: encuentra un saber en lo real y opera con él. Podemos hablar de un saber "en" lo real en el sentido de que la ciencia verifica que dicho real obedece a ciertas fórmulas, con independencia de que las mismas sean o no conocidas. Es la misma lógica de este "descubrimiento" (4) la que alimentó la idea de una completa simbolización de lo real como objetivo final de la ciencia, el famoso ideal de Laplace (5). Sin embargo, lo que ha minado esta ilusión es la verificación de que entre el saber y lo real siempre se encuentra una frontera y una distancia insuperables. En otras palabras, la equivalencia entre saber y real propuesta por el ideal científico se verifica particularmente escurridiza.

Obviamente esta frontera no es la misma hoy que ayer, lo cual ha alimentado la idea del carácter histórico de la misma, y la proyección de un acercamiento asintótico a lo que no veo por qué no podríamos llamar un "saber absoluto" (con todas las asociaciones hegelianas que estos términos pueden implicar). De hecho, no parece que la ciencia pueda ser ciencia sin mantenerse fiel, de un modo u otro, a este ideal. El paso del tiempo puede haber vuelto a los científicos más cautos, desconfiados, relativistas, o lo que sea, pero este sigue siendo su norte. Esto no es un defecto, así funciona la ciencia. No podría funcionar de otra manera; y porque funciona así es que acepto subirme a un avión.

Lo que tenemos que ver ahora es que, también porque la ciencia funciona así es que hay psicoanálisis. ¿Que estatuto darle a la frontera que insiste entre el saber y lo real? Ahí está el punto.

El psicoanálisis toma el problema al revés de como lo hace habitualmente la ciencia. Podríamos intentar pensar lo real, **no** ha partir de lo "sabido", de aquello que sí responde a nuestro saber y a nuestras fórmulas, sino a partir de lo "no sabido", a partir de aquello que se presenta como no respondiendo a nuestro saber previo. Es decir, una definición negativa de lo real: aquello que insiste con sus fenómenos más allá de la frontera alcanzada hasta ese momento por el saber de la ciencia. Es justamente esta frontera, esta hiancia, entre lo real y el saber lo que Lacan llama el "*sujeto de la ciencia*". Por eso Lacan define la ciencia de esta manera:

> "*le sujet en question reste le corrélât de la science, mais un corrélât antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issue de l'effort pour le suturer*" (Ecrits, página 861);

> "*el sujeto en cuestión sigue siendo el correlato de la ciencia, pero un correlato antinómico puesto que la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo*" (Escritos 2, página 840).

Lacan ubica la aparición de este "*sujeto de la ciencia*" en la operación de Descartes, en el punto preciso en que la duda ha reducido el *cogito* a un saber cero (el *sum* como el conjunto vacío del *cogito*), punto a partir del cual la garantía de la verdad queda del lado de Dios, y del lado de los hombres solo queda un saber vaciado de toda verdad metafísica, el saber de las fórmulas y su verdad formal, que funcionarán como una sintaxis de lo real.

Lacan dice del famoso "*hypotheses non fingo*" de Newton que es "*la carta de la estructura*" (J. Lacan, "Radiofonía"), pues plantea claramente que su posición es la de dejar de lado la pregunta por esa potencia desconocida que sería la "verdadera" causa y no solo la expresión formal (la ley) de la gravedad.

Claro que, planteadas así las cosas, podría surgir la pregunta de la relación entre tan vastas y conceptuales relaciones y la clínica con pacientes.

En el 150 aniversario del nacimiento de Freud podríamos reconvocar los fundamentos del nacimiento del psicoanálisis como ejemplificación de lo anteriormente planteado. Recordemos como comienza Freud su "escucha" de la histeria. En uno de sus primeros trabajos sobre el tema (antes mismo de la creación del psicoanálisis como tal), en un estudio comparativo entre las parálisis motrices orgánicas e histéricas verificaba que estas últimas no respetaban la anatomía y muchas veces se presentaban "*en contradicción con las reglas de la parálisis orgánica cerebral*". El recorte que la parálisis histérica hace sobre el cuerpo no sigue las reglas de la anatomía sino el recorte del lenguaje común: "*es la concepción trivial, popular, de los órganos y del cuerpo en general la que está en juego en las parálisis histéricas, así como en las anestesias, etc*." (Freud, Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo 1, página 207).

La conclusión de Freud es que puede haber, entonces, "*una lesión funcional sin lesión orgánica concomitante (...) la lesión de la parálisis histérica será, entonces, una alteración de la concepción (representación); de la idea de brazo por ejemplo*" (ídem, página 207/8). En otros términos, ¿cómo puede uno enfermar por un problema de lenguaje?

Lo que importa percibir de esto es que el síntoma histérico se presenta como una situación donde lo real no se comporta en función del saber que se tiene del mismo. Y no porque ese saber sea incorrecto o falso. Del síntoma histérico no corresponde deducir una nueva anatomía biológica: "*La lesión sería entonces la abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción del brazo. Este se comporta como si no existiera para el juego de las asociaciones (...) el órgano paralizado o la función abolida están envueltos en una asociación subconsciente provista de un gran valor afectivo, y se puede mostrar que el brazo se libera tan pronto como ese valor afectivo se borra*" (Freud, Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo 1, página 208/9).

En otros términos, el síntoma histérico, es un fenómeno que no responde a un **saber universal** sobre la anatomía, es decir, sobre lo que comúnmente llamaríamos lo "real", sino que responde a la particularidad de la historia de cada sujeto articulada al nivel del uso de las palabras y materializada en el cuerpo. No se lo podrá curar ni con medicamentos ni con operaciones "reales" sobre dicho cuerpo, sino dejando hablar al paciente, para a partir de ese decir, deducir y desarmar la trama lógica que mantiene aisladas a ciertas palabras del funcionamiento conjunto de las demás.

A partir de este descubrimiento, Freud encontró una cuestión más. Encontró que estos síntomas resultaban de una asociación lingüística con escenas sexuales infantiles, encontró que al remontar las asociaciones y recuerdos de los pacientes, casi siempre se llegaba a alguna acusación de abuso sexual por parte de familiares de pacientes, más precisamente, por parte del padre.

Como con la cuestión de las parálisis histéricas, nuevamente se planteó el problema de la "verdad". Y el descubrimiento fue que, así como las parálisis no respondían a la anatomía biológica, las escenas de abuso y/o seducción sexual no respondían a la simple dimensión fáctica de los "hechos". Pero, al igual que las parálisis, no eran por eso menos "reales". Resolver este problema ha sido la clave de la invención del psicoanálisis.

En síntesis, los síntomas histéricos, a partir de los cuales surgió el psicoanálisis, son la expresión más acabada de lo que Lacan plantea como el sujeto de la ciencia. El paso que conviene tener presente para no perder el nexo entre los planteos aparentemente abstractos o teóricos de Lacan y, por ejemplo, estas primeras referencias freudianas, es que **la relación del psicoanálisis con la ciencia siempre se presentada mediada por la medicina**, puesto que el psicoanálisis siempre se ha planteado como una práctica ligada, de un modo u otro, al campo de lo que podríamos definir ampliamente como la "salud mental".

La medicina, y más precisamente la psiquiatría, es la que se presenta en dicho campo como el representante de la ciencia. Y la histeria, en dicho campo, se presenta como un "real" que no se deja reducir a un saber "científico" sobre el mismo. En otras palabras, lo que no debemos olvidar es que cuando Lacan plantea cosas con relación a la ciencia, está mirando por encima de la psiquiatría.
La misma invención del psicoanálisis, no es sino el resultado, por la negativa, del desarrollo de la ciencia moderna y de la extensión de la misma, como modo de aprehender lo real, a todos los ámbitos de la vida de los seres humanos. A esto se refiere Lacan en la referencia ya hecha más arriba del fragmento de su intervención de febrero del 66 al subrayar la necesidad de tener en cuenta los cambios que la ciencia está introduciendo "*en la vida común*" y, obviamente, en la medicina.

Antes de la ciencia moderna, lo mental, lo mismo que tantas otras cosas, era significado de otra manera. Y sus abordajes, obviamente, también eran diferentes. Por eso el psicoanálisis, sin ser una ciencia, al mismo tiempo, es imposible, como tal, sino en relación a la ciencia.

Se comprenderá también que la noción de real, en psicoanálisis, no es la misma que en ciencia. En ambos casos podremos verificar que, por ejemplo, un brazo está paralizado. Pero esa parálisis tiene una dimensión diferente para la ciencia (es decir, para el caso, la medicina) y el psicoanálisis.

Para la primera, o bien es algo aprehensible en el marco de una concepción del cuerpo *como res extensa*, o bien, como ocurre con los síntomas histéricos, será algo incomprensible, algo que escapa a sus fórmulas y sus atlas anatómicos. Para el psicoanálisis, en cambio, formará parte de ciertos imposibles propios la estructura del lenguaje (por ahora, podríamos conformarnos con una fórmula del tipo "ciertos imposibles de decir").

Dejando de lado este terreno aparentemente más "obvio" de las parálisis, y volviendo a los problemas relativos a los traumas sexuales, también podremos verificar esta misma cuestión. El psicoanálisis se constituye, como tal, en cierto sentido, a partir del abandono de la llamada "teoría de la seducción", al menos en el sentido del abandono de la idea del trauma de la seducción a partir de un hecho fáctico. Dicha "teoría de la seducción" le había ido permitiendo a Freud, en su momento, ordenar una serie de cuadros clínicos (estructuras) en función de la ubicación temporal y la naturaleza de un hecho sexual traumático en la vida infantil del paciente. Pero ante las dificultades enfrentadas para poder sostener plenamente esta teoría, Freud, ya un poco más acostumbrado a escuchar antes que dictaminar, sabrá concluir de un modo diferente. En su famosa carta 69 a Fliess le confiesa que "*ya no creo más en mi neurótica*". Entre los motivos reseña "*la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculpado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debería observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto*" (Freud, Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo 1, página 301) *y "la intelección cierta de que en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida de afecto*" (Freud, Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo 1, páginas 301/2).

Pero no deducirá Freud de esto que las histéricas sean, finalmente, unas fabuladoras, como acostumbraba pensarlas la medicina de entonces, ni que la tarea consista en demostrarles la "falsedad" de sus decires. Nuevamente, como con el caso de las parálisis, optará por la vía de "escuchar" a sus pacientes. Freud conservará siempre la idea de que el encuentro con el sexo es traumático, pero en ese entonces debe abandonar la idea de que la "realidad" de dicho encuentro, y por lo tanto del trauma, radique en la dimensión exclusivamente fáctica de un acontecimiento. En el manuscrito M (anexado a la carta 63 a Fliess, con fecha 25 de mayo de 1897), Freud, luego de afirmar, muy lacanianamente que "*el elemento genuinamente reprimido es siempre el femenino*", aborda el tema de las fantasías. Señala que las mismas "*se generan como una conjunción inconsciente entre vivencias y cosas oídas, de acuerdo con ciertas tendencias. Estas tendencias son las de volver inasequible el recuerdo del que se generaron o pueden generarse síntomas. La formación de fantasías acontece por combinación y desfiguración, análogamente a*

*la descomposición de un cuerpo químico que se combina con otro. Y en efecto, la primera variedad de la desfiguración es la falsificación del recuerdo por fragmentación, en lo cual son descuidadas precisamente las relaciones de tiempo. Así, un fragmento de la escena vista es reunido en la fantasía con otro de la escena oída, mientras que el fragmento liberado entra en otra conexión. Con ello, un nexo originario se vuelve inhallable*" (Freud, Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo 1, página 293) (subrayados míos).

El término usado por Freud, sistemáticamente, es el de fantasía. Pero de lo que está tratando es de lo último y más reprimido a lo que se puede acceder en un análisis. No está hablando ni de sueños ni de fantasías preconscientes. Está hablando del límite imposible de superar, en el análisis, en el camino de la búsqueda de la "causa" del síntoma.

En otra carta anterior (la 61, del 2 de mayo del mismo año) dirá que las fantasías son "*edificios protectores*". Y en el Manuscrito L que acompaña a esa carta dirá que las fantasías "*son establecidas por medio de las cosas que fueron oídas y que se valorizan con posterioridad, y así combinan lo vivenciado y lo oído, lo pasado (de la historia de los padres y antepasados) con lo visto por uno mismo. Ellas son a lo oído como los sueños son a lo visto*" (Freud, Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo 1, páginas 288/9)

En síntesis, Freud debe confesar que la escena última no es un hecho fáctico y que lo que encontramos al final de un análisis es la construcción de ciertas fantasías. Y que esas fantasías tienen el mismo poder, la misma eficacia, que estaríamos dispuestos a otorgarle, según las concepciones científicas tradicionales, a una causa "real". Estos "*edificios protectores*" se revelan ser lo último. Lo que hubiese, si lo hay, detrás de este límite último, si puede hablarse de un detrás, o de un más allá, es inaccesible, imposible (en el sentido más fuerte del término) de alcanzar por la vía de la reducción de una equivalencia de lo real a lo simbólico.

Todos los desarrollos del psicoanálisis, tanto en la enseñanza de Freud, como en toda la enseñanza de Lacan, están dedicadas al problema de formalizar y permitir la transmisión de un cierto saber sobre este tipo de problemas, sobre esta práctica que es siempre de lo particular, pues opera, precisamente, sobre lo que se presenta siempre como un más allá de todo saber "científico", un más allá de todo saber que pretenda reducir el estatuto de la verdad al registro de la exactitud y el registro de lo real al estatuto de la *res extensa*.

Creo que ese es el sentido del párrafo tomado de "***La ciencia y la verdad***". ¿Cuál es la conclusión que podemos extraer de esta lectura respecto de la cuestión de la "demanda"? Lacan lo especifica de un modo muy llano y sencillo en su intervención de febrero del 66.

> "*Cuando el enfermo es remitido al médico o cuando lo aborda, no digan que espera de él pura y simplemente la curación. Coloca al médico ante la prueba de sacarlo de su condición de enfermo, lo que es totalmente diferente, pues esto puede implicar que él esté totalmente atado a la idea de conservarla. Viene a veces a demandarnos que lo autentifiquemos como enfermo; en muchos otros casos viene, de la manera más manifiesta, para demandarles que lo preserven en su enfermedad*" (J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", Intervenciones y Textos, Ed. Manantial, página 91)

En otras palabras, a diferencia de la equivalencia que la ciencia entiende entre simbólico y real, la "demanda del enfermo" no es equivalente a una demanda de curación entendida como una equivalencia entre curación y acción terapéutica sobre un cuerpo afectado por cierta enfermedad. El "enfermo" no se refiere a su cuerpo de mismo modo en que lo aborda la ciencia, tal como lo reseñábamos un poco más arriba refiriéndonos a aquellas primeras histéricas que circulaban por las salas de la Salpetriere (6). Su demanda no es equivalente a los agentes terapéuticos que el saber de la ciencia entienda que corresponden en función del diagnóstico médico. Su cuerpo "*no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo*" (ídem, pág. 92). ¿Qué significa esto?

Acá convendría comenzar a diferenciar, o al menos tener presentes, los ejes del deseo y el goce. En esta discordancia, hay dos aspectos a tener en cuenta.

Por un lado, la cuestión básica de que "*cuando cualquiera (...) nos pide algo, esto no es para nada idéntico (...) a aquello que desea*" (J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", Intervenciones y Textos, Ed. Manantial,

pág. 91). En todo decir habita un deseo: "*hay un deseo porque hay inconsciente, es decir, lenguaje que escapa al sujeto en su estructura y sus efectos, y hay siempre al nivel del lenguaje algo que está más allá de la consciencia, y es allí donde puede situarse la función del deseo*" (J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", Intervenciones y Textos, Ed. Manantial, pág. 95). Esto es lo que remite al eje del deseo y la "falta en ser".

Por otro lado, la cuestión que Lacan llamará "falla epistemo-somática". Por mayor que sea la "*extensión cada vez más eficaz de nuestros procedimientos de intervención en lo concerniente al cuerpo humano en base a los progresos científicos*", la idea de una aprehensión purificada del cuerpo en la simple dimensión de la extensión implica una forclusión de la dimensión del goce. En realidad, el goce es el retorno mismo en lo real, de lo que el saber científico forcluye como sujeto. Este eje, a diferencia del anterior, implica cierto "ser" del sujeto.

Por eso, en el párrafo señalado de "***La ciencia y la verdad***", debe prestarse atención al pronombre usado, puesto que no es lo mismo referirnos al sujeto de la ciencia como **aquel** "*sobre **el** que opera el psicoanálisis"* o bien como **aquello** "*sobre **lo** que opera el psicoanálisis*".

El "*sujeto de la ciencia*" puede pensarse de dos maneras, que no son exactamente iguales.

Por un lado, a partir del *cogito* cartesiano, en cuyo caso se trata básicamente, de un conjunto vacío. En ese caso, el *sum* opera respecto del *cogito* como lo que queda luego del vaciamiento producido por la duda. Cuando el saber del *cogito* es reducido a cero, el *sum*, opera como el conjunto vacío que anidaba en el conjunto del *cogito*. En suma, se trata del sujeto que resulta de la lógica del significante: el $.

Pero también hay otra dimensión por donde debe pensarse este "sujeto de la ciencia", y que hace a la operación de forclusión que realiza la ciencia, lo que implica un retorno en lo real, que es lo que hemos estado considerando con la dimensión corporal de los síntomas histéricos. Pues los mismos contemplan una dimensión que no se agota en su interpretación significante: el goce, la satisfacción pulsional.

Y esto que retorna en lo real no funciona de la misma manera que el conjunto vacío de la lógica.

El primer aspecto del sujeto es el que nos remite a su determinación por el significante. El segundo aspecto remite a una dimensión del "ser" del sujeto (7) y es el que permite entender la frase aparentemente incomprensible que Lacan agrega al final de ese párrafo: "*de nuestra posición de sujeto somos siempre responsables*".

La pregunta clásica es la siguiente: ¿estamos determinados o somos responsables? ¿No somos más que ese vacío de ser que implica la falta de un significante del sujeto, la famosa $, o bien somos un sujeto responsable? ¿Responsable de qué?

El aspecto de la responsabilidad remite a la cuestión del goce.

Es lo mismo que planteábamos respecto de aquellos comienzos de Freud. Por un lado el síntoma aparece como determinado por una cadena significante. Pero también está la cuestión del trauma sexual y el fantasma al que nos conduce su análisis, en lo cual está presente una elección del sujeto, una responsabilidad en cuanto a su goce. El problema de las relaciones entre determinación y elección es un problema por demás complicado en psicoanálisis. Este es un punto fundamental que tendremos que tener en cuenta a la hora de considerar el problema de si el psicoanálisis es una vía disponible para todos los sujetos, cuestión cuya importancia retomaremos sobre el final de este texto.

Por ahora completemos este cuadro de situación con las siguientes referencias:

- "*la ciencia no es incapaz de saber qué puede; pero ella, al igual que el sujeto que engendra, no puede saber qué quiere*" (J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", Intervenciones y Textos, Ed. Manantial, pág. 92).

- "*Tenemos pues dos puntos de referencia: primero la demanda del enfermo; segundo el goce del cuerpo. Ambos confinan, en cierto modo, en esa dimensión ética*" (J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", Intervenciones y Textos, Ed. Manantial, pág. 94).

Y antes de proseguir, volvamos un poco sobre nuestros pasos para retomar la cuestión de la relación de la medicina y la ciencia.

**3 - Ciencia y Medicina: la mutación de ciertos "imposibles"**

Lo primero que Lacan subraya de la medicina es el "acompañamiento doctrinario" que siempre ha tenido y que determina sobremanera esa "función del médico" de la que hablábamos al principio. El médico ha sido, desde siempre, antes que cualquier otra cosa, "*un hombre de prestigio y autoridad*". Galeno mismo indicaba que el médico debe ser también un filósofo.

Michel Foucault describe de la siguiente manera la naturaleza y modalidades de transmisión de lo que era el saber médico antes del siglo XVIII:

> "*La medicina medieval y de los siglos XVII y XVIII era profundamente individualista. Individualista por parte del médico al que se le reconocía esta condición después de una iniciación garantizada por la propia corporación médica y que comprendía un conocimiento de los textos y la transmisión de recetas más o menos secretas o públicas. La experiencia hospitalaria no se incluía en la formación ritual del médico. Lo que lo autorizaba era la transmisión de recetas, no las experiencias que hubiera adquirido, asimilado o integrado*" (M. Foucault, "La vida de los hombres infames", Ed. Altamira, pág. 110).

La asociación de la medicina con la ciencia marca lo que Lacan denomina la "fase científica" de la medicina. El inicio de la misma podría fecharse a partir de un doble franqueamiento:

- por un lado el aislamiento de la locura (es decir, el surgimiento de la psiquiatría)
- por otro lado, la nueva mirada que instituye Bichat sobre el cuerpo en tanto cadáver

Esta nueva "fase científica" de la medicina le cerrará las puertas al antiguo Jano (8), es decir, a la época en que el conocimiento del pasado y del porvenir era atribuido a un saber divino, y resulta de los cambios que ha implicado la ciencia moderna en tanto ella "*incluye a todos en sus efectos*". ¿Que significa este "*incluir a todos en sus efectos*"? ¿Cuál es la razón de este carácter universal de la ciencia? ¿Y cuáles son los "efectos" a los que se refiere?

Aquí hay varias cosas a las que ir prestando atención pues veremos que en esta intervención de Lacan están muy cruzadas las referencias a la ciencia con las referencias al derecho.

Aunque no es posible una delimitación exacta podríamos decir no obstante que las primeras remiten básicamente al punto de los "*efectos*", y las segundas al "*todos*". Y esta distinción es importante porque cada una interviene de un modo diferente en la constitución de lo que resultará ser la "*demanda del enfermo*", que es el punto que estamos analizando.

Vamos a comenzar siguiendo el hilo indicado de la referencia a la ciencia, es decir, de los "*efectos*".

Para ello Lacan subraya las modificaciones que la ciencia moderna introduce en el tratamiento del cuerpo. No es sin importancia que lo haga señalando la dimensión social del problema: "*las funciones del organismo humano siempre fueron objeto de una puesta a prueba de acuerdo con **el contexto social***" (subrayado mío), pues esta dimensión social implica también el eje del derecho que, como dijimos, retomaremos más adelante.

Si interpretamos este "*contexto social*" en términos de las incidencias sobre el cuerpo de la ciencia en tanto ciencia moderna, lo primero que hay que señalar es que la misma se caracteriza por reducir estas

"*funciones del organismo*" a montajes equivalentes a los de otras "organizaciones" que responden al estatuto científico.

Lo que la ciencia construye, según Lacan, es un "acosmismo" donde el detalle sorprendente es la tolerancia del hombre a las condiciones del mismo. Creo que más allá de las referencias a las experiencias de ingravidez, o las asociaciones significantes que se podrían hacer al objeto "a", a lo que este "acosmismo" remite, fundamentalmente, en este texto, es a la heterogeneidad de las condiciones en que se encuentra actualmente la manipulación del cuerpo humano respecto de lo que serian las condiciones clásicas del "cosmos", es decir de lo "natural".

Michel Foucault presenta la actividad del médico hasta el siglo XVIII en los siguientes términos:

> "*La intervención del médico en la enfermedad giraba en torno al concepto de crisis (...) La crisis era el momento en el que en el enfermo se enfrentaban su naturaleza sana y el mal que lo aquejaba. En esta lucha entre la naturaleza y la enfermedad, el médico debía observar los signos, pronostica la evolución, y favorecer, en la medida de lo posible, el triunfo de la salud y la naturaleza sobre la enfermedad. En la cura entraba en juego la naturaleza, la enfermedad y el médico. En esta lucha el médico desempeñaba una función de pronosticador, árbitro y aliado de la naturaleza contra la enfermedad. Esta especie de batalla en que consistía la cura solo podía desenvolverse en forma de relación individual entre el médico y el enfermo*" (M. Foucault, ídem, pág. 110)

Actualmente, la intervención del médico ya no se da en el marco de esa lucha de la enfermedad con la "naturaleza", y ya no se ve condicionada por los imposibles que esta situación implica. El cuerpo es ahora pasible de un cúmulo de intervenciones y acciones que desplazan de modo substancial el lugar de esos imposibles.

Los ejemplos que da Lacan son los mismos que desde hace ya muchos años vienen planteando los graves problemas éticos ante los que se ven enfrentados los médicos. En particular, los problemas que se presentan con la disolución de los dos límites "naturales" de la vida: la muerte y el nacimiento.

El desarrollo tecnológico ha permitido, por ejemplo, desplazar el tradicional límite cardiorespiratorio que hasta no hace mucho definía el punto de la muerte. Los respiradores artificiales que permiten mantener un cuerpo en "vida" más allá de su muerte "cerebral" colocan a la "muerte" en otro lugar, pues esta ya no depende entonces de aquellos "imposibles biológicos", por llamarlos de alguna manera, sino de una decisión humana: retirar o no el respirador.

Los respiradores artificiales, por otra parte, no son más que un aparato más en una batería de recursos tecnológicos que se ofrecen para intervenir, e incluso suplantar directamente, las mencionadas "*funciones del organismo*": diálisis, transplante de órganos, órganos artificiales, marcapasos, cirugía plástica, etc. Los "cyborg" son aún figuras de la ciencia ficción. Pero la distancia a dichas ficciones es modificada cada día por la ciencia.

Una situación similar se plantea, ya no respecto de la muerte, sino del nacimiento, a partir de todas las innovaciones tecnológicas relativas a la fecundación asistida (este es otro de los puntos fundamentales de cruce con la dimensión jurídica).

En síntesis, una serie de imposibles mudan de características. Concordantemente, la "*demanda del enfermo*" al médico, también muta.

El problema que le plantea al médico este desarrollo del mundo científico es que el mismo anula, o al menos reduce a dimensiones mínimas, la función del "maître" (maestro, amo), reduciendo al médico a la función de un técnico, más precisamente, "*a la función de científico fisiologista*".

Pero para terminar precisar el carácter de esta mutación de la "demanda", Lacan debe comenzar a delinear también una serie de cuestiones de orden jurídicas. Señala que el médico es convocado como un simple "*distribuidor de los agentes terapéuticos que produce el mundo científico*". En efecto, para Lacan, este desarrollo científico pone en primer plano la cuestión de un nuevo "*derecho del hombre a la salud*":

> "*En la medida en que el registro de la relación médica con la salud se modifica, donde esta suerte de poder generalizado que es el poder de la ciencia brinda a* ***todos*** *la posibilidad de ir a* ***pedir****le al médico* ***su cuota de beneficios,*** *con un objetivo preciso inmediato, vemos dibujarse la originalidad de una dimensión que llamo la demanda. Es en el registro del modo de respuesta a la demanda del enfermo donde está la posibilidad de supervivencia de la posición propiamente médica*".
> (J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", Intervenciones y textos, Ed. Manantial, pág. 90) (subrayado mío).

El quid de la cuestión entonces está en precisar las relaciones que hay entre una "demanda" que surge como un posible pedido de "*todos*" por su respectiva "*cuota de beneficios*" y la dimensión del saber, pues como señalamos más arriba, el resultado de las deducciones de Lacan lo llevan a caracterizar la posición común del psicoanalista y el médico como la de "*aquél que tiene que responder a* ***una demanda de saber***" (ídem, pág. 97) (subrayado mío)

Tenemos que precisar las relaciones entre "*todos*", "*cuota de beneficios*", "*pedido*", "*salud*", "*saber*" y "*ciencia*".

## 4 - Ciencia y capitalismo: producción y derecho

### *4.1 - Demanda y mercado capitalista*

Comencemos por la cuestión de la "salud". Es un ítem bastante conocido que nos permitirá introducirnos fácilmente en el núcleo del problema.

Michel Foucault señala que la medicina moderna ya no se limita a ser uno de los componentes que colaboran a lo que fue un pedido inicial del régimen de producción capitalista: el cuidado y sostenimiento (es decir, reproducción) de la fuerza de trabajo. La medicina actualmente se ha entroncado con la economía capitalista por otra vía tanto o más perversa. La salud misma se ha separado del "cuidado" de la mercancía fuerza de trabajo para transformarse en un objeto de consumo independiente, o mejor dicho, en una vía para transformar, ampliar, el mercado del conjunto de los "agentes terapéuticos", los que funcionan como mercancías de pleno derecho.

El cuerpo humano ha sido desde siempre el destinatario fundamental de las mercancías puesto que todo mercado, de última, debe articularse a alguna "necesidad" humana (es el costado que hace al "valor de uso" de las mercancías). El punto es que, para la lógica capitalista, lo que importa de cualquier mercancía, para el caso los "agentes terapéuticos", no es tanto su valor de uso como la realización de su valor de cambio, puesto que su objetivo no es tanto el de satisfacer a alguna "necesidad" como realizar un lucro. Esa misma lógica capitalista es la que impulsa la ampliación infinita del mercado (como una manera de ampliar dicho lucro), fenómeno vulgarizado actualmente con el término de "globalización".

Esta lógica de ampliación del mercado implica ampliar la "demanda", aún más, "**generarla**".

La lógica de la expansión capitalista durante el período denominado "imperialista" podría resumirse a la consigna de conquistar "poblaciones" para transformarlas en nuevos "mercados". Es por ese mismo motivo que muchos economistas no dejan de ver la incorporación de China y Rusia al mercado mundial como la expansión que podría resolver, transitoriamente, la actual crisis de sobreproducción que enfrenta la economía mundial. Estas operaciones políticas que se realizan, a los costos y tragedias que la situación actual de Rusia nos muestra (para no tener que remontarnos a lo que fue la conquista de América, África y Asia) responden a la misma lógica que impone y genera nuevas "demandas" en el cuerpo.

Toda expansión del mercado requiere de la ampliación del número de consumidores.

Del mismo modo, la ampliación del mercado de los "agentes terapéuticos" requiere de una ampliación sin límites de sus consumidores. El concepto de salud se ve por ello totalmente transformado. De hecho ya no se consumen "agentes terapéuticos" solo para la "curación", sino también para "prevenir" la enfermedad, o para "conservar" la salud, o para "mejorarla", etc. Vitaminas, fármacos para la acidez estomacal, para los dolores de cabeza, gimnasios y aparatos de gimnasia, alimentos dietéticos o balanceados, etc., van

conformando un conjunto de mercancías cuya demanda se genera del mismo modo que puede generarse la demanda de galletitas. La salud se ha transformado en el nombre de un amplio mercado de productos de muy diversos propósitos y características, lo cual implica un modelamiento de la "demanda" y una profunda transformación de la posición del médico. Estos se ven reducidos cada vez más al papel de "*intermediarios casi automáticos entre la industria farmacéutica y la demanda del cliente, es decir, en simples distribuidores de medicamentos y medicación*" (M. Foucault, ídem, pág. 83).

Foucault lo sintetiza de este modo: "***el cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina una estrategia biopolítica***" (ídem). Por si alguno no lo sabe, el ítem de la "generación de demandas" es un punto infaltable en cualquier programa serio de formación en marketing. En otras palabras, cuando Lacan dice que el médico tiende a ser un simple "*distribuidor de los agentes terapéuticos que produce el mundo científico*" al que cada cual va a pedirle su "*cuota de beneficios*", lo que debe tenerse presente es que quien "produce" realmente estos "agentes terapéuticos" no es el mundo científico, en forma abstracta, sino el mercado capitalista.

Y que, por lo tanto, la lógica del "todos" asociada a esta "demanda" de la "cuota de beneficios", no solo responde a la lógica del "todo" de la estructura propia del conocimiento científico sino también a esta lógica del "todos consumidores" del mercado.

En este punto es importante analizar la cuestión jurídica en juego. Lo haremos en un momento

Vamos a precisar, primero, un poco más las relaciones entre ciencia y capitalismo analizando ahora la función del "saber" bajo este último modo de producción.

### *4.2 - El saber como mercancía*

Lacan ha subrayado en reiteradas ocasiones el extraordinario desarrollo que ha tenido el conocimiento de la ciencia moderna. Pero este desarrollo no puede comprenderse sin relacionarlo con el desarrollo impresionante que ha significado para las fuerzas productivas, en su conjunto, el modo de producción capitalista. En otras palabras, **la ciencia, en tanto ciencia moderna, no va sin el capitalismo.**

Todas las discusiones bizantinas acerca de por qué los griegos, tan inteligentes y cultos, no pudieron desarrollar un conocimiento científico como el de la ciencia moderna, adquieren ese carácter bizantino por olvidar, precisamente, la relación entre el saber y el modo de producción (que en el caso de los griegos era el esclavista).

Algunos años después de esta intervención de febrero del 66 (no olvidemos que se acerca el mayo 68), a partir del seminario XVI ("De un Otro al otro") Lacan comenzará a desarrollar una nueva conceptualización en torno al objeto "**a**" a partir del "plus de goce". Esta noción de "plus de goce" es planteada por Lacan en homología (y no como analogía) a la "plusvalía" marxista. A partir de ese seminario Lacan analiza la modificación histórica que se produjo en la relación entre el saber y el goce a partir del surgimiento del régimen de producción capitalista como modo de producción dominante, concomitante con la unificación de la ciencia occidental y el surgimiento de **un "mercado" de saber**. A diferencia del mundo antiguo, ahora el saber ya no es un lujo de amo, o un simple "saber hacer" del esclavo, sino que participa en la producción como una fuerza productiva. Y en tanto tal, adquiere un valor como mercancía.

> "*Lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el amo moderno, que llamamos capitalista*", consiste en "*una modificación del lugar del saber*" (J. Lacan, Seminario XVII, "Los cuatro discursos", Ed. Paidós, pág. 34).

"*Esta modificación de la relación entre el saber y el goce es absolutamente solidaria de la unificación de la ciencia occidental, de nuestra ciencia a partir del siglo XVII. Lacan dice: la unificación de la ciencia correlativa al desarrollo del capitalismo implica, no sólo la creación del mercado tal como lo conocemos, sino de un mercado del saber (...) de un mercado del saber, donde el saber vale, donde el saber ya no es un lujo, porque el saber, gracias a la unificación del campo de las ciencias, empieza a participar en la producción*" (Diana Rabinovich, "Una clínica de la pulsión: las impulsiones", Ed. Manantial, pág. 23).

La constitución de este "mercado" del saber, además de implicar su transformación en mercancía (lo cual implica a su vez el doble juego de los valores de uso y de cambio), también implica una transformación en la estructura misma del saber respecto de la época medieval. El saber que importa ya no es el saber "filosófico" o "abstracto". El saber que "vale" es aquél que sirve para la producción, es decir, el saber que permite operar sobre lo real. En consecuencia, el lugar del "sabio" será reemplazado por el "científico" (9).

Todas estas cuestiones tienen su importancia pues participan en la determinación de la "demanda" que llegará a los hospitales. Para el caso, como ya lo referíamos anteriormente de la intervención de Lacan de febrero del 66, el médico ya no será convocado como un "*sabio*" o como "*un hombre de prestigio y autoridad*" sino como un "*científico fisiologista*".

Pasemos entonces a la cuestión jurídica.

**5 - El sujeto del derecho**

Es importante tener presente la estrecha relación que hay entre el valor que ha adquirido en la modernidad el par "normal" "patológico" y la presentación científica de sus "razones".

Michel Foucault señala que "***una de las tareas de la ilustración consistió en multiplicar los poderes políticos de la razón***" (M. Foucault, ídem, pág. 179). Todo ejercicio del poder requiere de algún tipo de "justificación" y "fundamentación". Y lo que debemos comprender es que el ropaje científico o racional ha sido usado para ellos muchísimas veces. De ahí el interés de Foucault por estudiar "*no solo la forma mediante la cual se utiliza el saber científico sino también el modo en el que delimitados los ámbitos que este saber científico domina, así como el proceso de formación de sus objetos de conocimiento y el ritmo de creación de sus conceptos*" (Foucault, ídem, pág. 22)

La situación de la psiquiatría es un ejemplo clásico de las situaciones en que una relación de poder da lugar a un "conocimiento", el cual a su vez, legitima los derechos de ese poder:

> "*lo que estaba en juego en esas relaciones de poder era el derecho absoluto de la no-locura sobre la locura. Un derecho traducido en términos de competencia que se ejerce sobre una ignorancia, de sentido común, de acceso a la realidad capaz de corregir los errores (ilusiones, alucinaciones, fantasmas, etc.) de la normalidad que se impone sobre el desorden y la desviación. Es este triple poder lo que constituye a la locura en objeto posible de conocimiento para una ciencia médica que la construye como enfermedad en el momento mismo en que sujeto, afectado por esta enfermedad, se ve descalificado como loco, es decir, desposeído de todo poder y de todo saber relativo a su enfermedad*" (Foucault, ídem, pág. 58).

Como lo indicáramos un poco más arriba, lo que quiero subrayar es que esta cuestión distributiva no responde solo a la lógica del "todo" del conocimiento científico ("todo lo real es racional") sino también a la lógica del "todos" del mercado capitalista y, por lo tanto, a los fundamentos jurídicos del mismo.

Es lo que podremos llamar el "sujeto del derecho". Su fundamento ha sido planteado en la declaración "universal" de los "derechos" del "hombre", donde se instituye al "sujeto del derecho" de un modo muy particular y totalmente diferente de cómo estaba planteado hasta entonces. El sujeto es definido como un sujeto **propietario**. El artículo 17 de la "*Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*", del 26 de agosto de 1789 asigna al hombre como derechos "***naturales***" la libertad y la propiedad, haciendo de la propiedad un "*derecho inviolable y sagrado del que nadie puede ser privado*" y definiendo a la libertad como "*el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre (que) no tiene más límites que los que aseguran a los otros miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos*".

El hombre es definido, a partir de lo que sería un cierto fundamento "natural", como un propietario en potencia y el sujeto del derecho es la expresión general y abstracta de la persona humana. Esta condición general que lo constituye es "*la capacidad general del hombre de pertenecerse y pues de adquirir*" (Bernard Edelman, "*Le droit saisi par la photographie*", Maspero, 1973, pag. 30, citado por Dominique Laporte en "*Le fou de la république*", ORNICAR? Número 7, pag. 47). "*Es sujeto del derecho el que posee,*

*en tanto que, incluso si no le queda nada, y salvo ser esclavo, tiene siempre* ***la propiedad de su persona***" (D. Laporte, ídem) (subrayado mío).

Es importante percibir aquí lo que podríamos definir, tal como lo hace D. Laporte, una doble metáfora constituyente. Por un lado, lo que sería una metáfora "naturalista" que consiste en asignar el fundamento de la condición del hombre a su base "natural", a su pertenencia al ámbito de la naturaleza, a través de su cuerpo (desatado, por ende, de las previas metáforas "religiosas").

Por otro lado, lo que sería una metáfora "jurídica", que consiste en asignar como "expresión" de dicha condición "natural" las formas jurídicas de la libertad y la propiedad, en los términos indicados previamente. Se comprende, a partir de esto, el problema jurídico que plantea la "locura", es decir, aquellos "alienados" en el sentido más profundo del derecho, "alienados" de aquello que los hace "sujetos" en tanto tal: su persona.

En el diario Clarín del domingo 8 de marzo 1998 hay una larga nota sobre un grave problema que se está produciendo en USA. Fruto de los recortes en los presupuestos de asistencias y seguros sociales, se ha producido, durante los últimos años, el cierre de muchos hospitales psiquiátricos públicos. Por ese motivo, el lugar adónde están yendo a parar actualmente los "locos" que son pobres, es la cárcel. Lo cual implica una violación del derecho de libertad. Con lo cual, a su vez, nos volvemos a encontrar con el mismo tipo de problema que dio origen en su momento a la diferenciación de un "aislamiento" justificado a partir de motivos "médicos", respecto de la internación y encarcelamiento por delitos contra la propiedad o la libertad.

El problema que se le plantea al derecho es qué hacer con aquellas conductas humanas que, sin ser delictivas, plantean problemas al orden policial. La locura fue siempre el paradigma de este tipo de problemas. La respuesta en su momento fue la medicalización de dichas conductas, de modo que la "separación" del sujeto del ámbito público pudiera realizarse, ya no por la acción policial, sino por la indicación médica, cuya "autoridad" reside en ser el "representante" de la ciencia.

Si la locura es un claro ejemplo de esta utilización del prestigio (obtenido por su eficacia sobre lo real) y el ropaje científico para la justificación política (como lo señala Foucault en la referencia indicada al comienzo de este punto), lo que debe tenerse en cuenta es que dicha operación es realizada, en forma casi sistemática en casi todos los ámbitos "sociales". En particular, para la "generación de demandas". Por tomar algunos ejemplos: la caja de cereales de mi hija se promociona como "*deliciosos y* ***saludables***", el paquete de galletitas que comía hoy a la mañana un colega incluía en el envase un gráfico de la "pirámide alimenticia" recomendada por ya no recuerdo que organismo de salud pública internacional, donde se indica la importancia de los hidratos de carbono, etc.

Ahora bien, lo que nos importa concluir en este punto, es que el derecho a la propiedad asignado como fundamento del hombre lo constituye como teniendo derecho a la propiedad de cualquier mercancía, siendo el único límite de la misma, el que resulta de las leyes del mercado en el aspecto del intercambio. En otras palabras, no puedo apropiarme de la propiedad de otro, pero tengo el derecho a ser propietario, en la medida en que pueda adquirirla, de cualquier mercancía.

Si la salud es una mercancía, todo sujeto tiene "derecho" a su "*cuota de beneficios*", estando tal cuota definida por su ubicación en el registro de las propiedades. Esto significa que tiene el derecho a dicha mercancía, sea porque puede pagar en forma directa, o sea porque se supone que ha participado en algún sistema de pago indirecto, como sería supuestamente el de los impuestos, o similares. Si alguien va al hospital privado, es porque pagará por ello, o porque ya lo viene haciendo a través, por ejemplo, de las llamadas "obras sociales", o a través de una "medicina prepaga". Y si alguien va a un hospital público, es porque ya ha pagado por ello, por ejemplo, a través de los impuestos. En cualquier caso, lo que se plantea es esta cuestión del "*nuevo derecho a la salud*", correlato del derecho general a la posesión, que intervendrá en la naturaleza de la demanda dirigida al médico.

Por ejemplo, todos los problemas relativos a la protección jurídica de los médicos por los problemas de mala praxis resultan, también, de esta imbricación del mercado de mercancías con el saber científico. Si alguien le hace un juicio a algún médico por mala praxis, el fundamento jurídico de su demanda consiste en que ha sido estafado: no se le ha dado la mercancía que correspondía, de la misma manera que

alguien puede reclamar porque la heladera que ha comprado es defectuosa. Y cualquiera que haya tenido una mínima práctica en los hospitales conocerá cuanto incide en los comportamientos del médico esta permanente "amenaza".

Es tiempo entonces que comencemos a invertir el problema y comencemos a pensar, entonces, en el problema de la "respuesta" a la "demanda".

## La "respuesta"

Creo que todos aquellos que han tenido una experiencia más o menos seria con el "hospital", no habrán podido dejar de sentir, más difusa o más precisamente, estos diferentes aspectos que hemos ido considerando en las demandas que dicho ámbito concentra.

La educación, la salud y la seguridad social (niños, enfermos, ancianos y discapacitados) son tres aspectos de lo que podríamos llamar "carencias", que no dejan de funcionar como condensadores fundamentales de los grandes problemas políticos y sociales. Y las demandas dirigidas al "hospital", en varias de sus modulaciones, no dejan de plantear estos problemas políticos. Escucharemos en cada "paciente" en un servicio de psicopatología a un "sujeto" en particular. Pero también "dice" algo el hecho de que la mayoría de los mismos provengan, por ejemplo, de clases sociales pobres.

Escucharemos en cada consulta al "sujeto" particular, pero también tenemos que tener presente, como bien dice Silvina Gamsie en su clase sobre la interconsulta, que si esta consulta nos llega en algún momento es porque hay una demanda por solucionar los problemas relativos al "*dolor, la muerte, la miseria, el incesto*...", que "supera" al médico y que sería cuestión de tontos pensar que estamos en posición de agotar o resolver solo con nuestra meta-escucha del deseo. En otras palabras, el dolor, la muerte, la miseria, e incluso el incesto, no son ámbitos privativos de la psicopatología (como de alguna manera pretende suponerlo cierto tipo de demandas en la interconsulta) sino que no dejan de plantear también problemas políticos, sociales, que requieren de una intervención en ese mismo registro.

Un buen ejemplo es el caso de "*la lima*", mencionado por R. Neuburguer en su clase, esa chica que venía huyendo de esa "*región selvática*", "*inaccesible*" y "*en permanente violencia extrema*", "*prostituyéndose para sobrevivir apenas*", internada por la policía y víctima de la "*insensibilidad burocrátic*a" del sistema judicial. La síntesis del propio Neuburguer es taxativa: "*el dolor físico resultante de un salto por encima de los muros es poco comparado con el que ha podido provocarle la falta de respuestas del medio profesional y social*". Y su conclusión es muy ilustrativa: la labor de la analista habrá consistido básicamente en "*oficiar temporariamente de retazo suplente que cubrirá los huecos de las instituciones*" (en efecto, la analista se comunica con los jueces, con el asilo de donde provenía, y con el servicio social, busca al hijo de la paciente, etc.).

Por todo esto, voy a abordar ahora un tema por demás clásico y polémico: las "posibilidades" del psicoanálisis en el ámbito hospitalario. Lo voy a hacer a partir de otra referencia de Lacan que me parece muy esclarecedora

### "Trabajo" y "demanda de análisis"

La referencia que tomaremos es una conferencia dictada por Lacan en octubre de 1975 en Ginebra, en el Centro Raymond de Saussure en el marco de un fin de semana de trabajo organizado por la Sociedad Suiza de Psicoanálisis (presentación de la conferencia, de Jacques-Alain Miller, en Jacques Lacan, "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", en "Intervenciones y Textos 2", Ed. Manantial, pag. 115).

En esa conferencia Lacan formaliza el "comienzo" de todo análisis como el momento en que el paciente "*llega verdaderamente a dar forma a una **demanda de análisis***" (subrayado mío); momento a partir del cual el "paciente" deviene un "analizante", es decir aquél al que, si se trata de psicoanálisis, le corresponde trabajar: "*la persona que hizo esa demanda de análisis, cuando comienza el trabajo, es ella quien trabaja*".

La importancia de esa discontinuidad, de ese momento, es subrayado por Lacan al señalar que "*es indispensable que esa demanda verdaderamente haya adquirido forma antes de que la acuesten*" (J. Lacan, ídem, pag. 119).

Lacan concluye el párrafo con esta pregunta: "*¿Qué* hacen *ustedes allí? Esta pregunta es todo aquello por lo que me interrogo desde que comencé*". En 1975, esto ya son 22 años de enseñanza. Y Lacan ordena, de algún modo, estos 22 años, en torno a una pregunta: ¿qué "hace" un analista "allí"?, es decir, en el dispositivo que conforma con la persona que dio forma a una "demanda de análisis". Por supuesto que esta pregunta viene a jugar sobre un fondo condicional: qué hace un analista allí..... para que eso sea psicoanálisis!!

Me importa analizar, de esta cita, en particular, las referencias al "*trabajo*" y a la "*demanda de análisis*".

Para empezar, queda claro que el analista es pensado a partir de un "hacer", y no de un "ser". Podrán "ser" lo que quieran, pero lo que importa, allí donde son convocados en tanto analistas, no es lo que son sino qué es lo que hacen. Esto implica que no hay un "ser" del analista sino un "hacer". En otras palabras, la constatación solo puede ser *après coup* (salvo que ese hacer fuese "decible" *a priori*).

En segundo lugar, esta pregunta por el hacer analítico se funda en el **rechazo** de ciertos haceres, en particular en el rechazo del trabajar y del moldear. Como se señaló más arriba, "*en el análisis*" propiamente dicho, "*cuando comienza el trabajo*", la persona que trabaja es la persona que hizo esa demanda de análisis. Y luego de tantos años de enseñanza, a Lacan no le parece superfluo agregar, insistir, en que: "*para nada deben considerarla como alguien a quien ustedes deben moldear. Todo lo contrario.*"

El trabajar, entonces, es algo que Lacan reserva expresamente para el analizante. Es él quien trabaja, y no el analista. Esto abre a la pregunta de cómo debemos entender, tanto el "trabajar", como el "hacer", y en particular, la diferencia que habría entre uno y otro. ¿Qué tipo de "hacer" seria aquél que no habría de considerarse como un "trabajo"?

No olvidemos que en nuestra era moderna, bajo el régimen de producción capitalista, el concepto de trabajo es aquél por el cual todos los haceres pueden ser comparados, compatibilizados, conmensurabilizados. En otras palabras, la manera de articular entre sí diferentes haceres consiste en considerarlos como diferentes formas del "trabajo", siendo el trabajo el valor de intercambio universal, el común denominador que permite realizar la equivalencia entre haceres totalmente dispares. El trabajo es aquello en torno a lo cual la economía capitalista avanza en su proceso de discretización y contabilización del hacer humano para el computo del lucro.

En ese sentido, si el "hacer analítico" no es trabajar, ello implica que se caracteriza, en algún punto, en algún aspecto, por ser **inconmensurable** con todos los demás haceres, por ser irreductible a toda contabilización en términos de intercambios sociales. En particular esto establece que el hacer del analista no puede inscribirse en el hacer/trabajar profesional. El analista, en tanto analista, no es un profesional que vende su fuerza de trabajo a diferentes compradores, como ocurre en las llamadas profesiones liberales, y cuya única diferencia respecto de los asalariados comunes es que estos se la venden a un único comprador (diferencia que en otros aspectos no es nada secundaria). El hacer del analista, en lo que este tendría de específico, sería atópico con relación al mercado de la fuerza de trabajo.

Esto plantea la cuestión problemática de por qué cosa, por qué razón, en virtud de qué, el analista cobra entonces, puesto que en todos los intercambios sociales el pago remite, de última, al valor universal de la fuerza de trabajo. En particular importa la cuestión de si hay razones "analíticas" desde las cuales definir ese cobro.

Por supuesto que todo esto se juega en el seno de un malentendido porque, ni son cosas estas que se le puedan plantear al paciente, ni tampoco podría apelar a estas cosas para pretender eximirme de mis obligaciones impositivas ante la AFIP. Esto quiere decir que la condición de trabajador no es eximible de la "persona" del analista, puesto que, como persona, como sujeto del derecho, está sujeto a las mismas definiciones y reglas que las demás personas.

De la misma manera también podremos decir que ahí también hay un sujeto tan estructuralmente neurótico como cualquier otro. En ese sentido, no hay ningún "ser" del analista que nos pueda eximir de las responsabilidades y acciones que en tanto sujetos, o en tanto trabajadores, nos incumban. Para decirlo más vulgarmente: no hay un estatuto particular de analistas para intervenir en relación, por ejemplo, a la economía y el dinero, a la justicia, a la política, y en general a las instituciones y aparatos del estado y de la sociedad.

Lo que estoy deduciendo de este párrafo es que, lo que **hace** como analista, el analista no lo hace ni en tanto sujeto (del inconsciente, del derecho, etc.) ni en tanto trabajador (asalariado, liberal, etc.). Por ahora digamos que hay algo que el analista, en tanto analista, en principio, debería hacer, podríamos decir "en mas", o como prefieran ustedes, por ahora, ubicarlo o decirlo.

Por otro lado, ¿qué quiere decir "trabajar" para la posición analizante?

Aquí nos volvemos a encontrar con lo que decíamos antes: en general el trabajar es considerado como un consumo de la "sustancia" "fuerza de trabajo", por el que correspondería una retribución. Las preguntas aquí serian: este "trabajar" analítico ¿implica un gasto de "fuerza de trabajo"?, y, tanto para la afirmativa como para la negativa, ¿supone la exigencia de una retribución?

En suma, ¿se inscribe en las relaciones de intercambio de la sociedad?

Lo llamativo es que es él quien "paga" (al menos dinero). ¿En qué consistiría entonces su "retribución" (es decir la que supuestamente podría corresponderle recibir a él)? Y además ¿a título de qué paga dinero?

Estas cosas pueden parecerles bastante tontas, sin embargo el hacer analítico no deja de desarrollarse en medio de todos estos malentendidos, los cuales por su pregnancia no dejan de ser muchas veces los más difíciles de pensar. Entre otros hay otro gran problema que resulta de todo esto: por lo que hagan en tanto sujetos (del derecho) o trabajadores, tendrán que vérselas (o no) con la justicia, la AFIP, etc. Pero, en tanto analistas, ¿quien los "juzga"? No me voy a meter ahora con esta pregunta, pero, como ven no son pocas cosas las que se van planteando a partir de este simple "*¿qué hacen ustedes allí*?", por supuesto que en tanto analistas.

Pasemos entonces al segundo comentario que hace Lacan sobre ese "hacer": el moldear.

Delimitado ese enigmático campo del hacer que no sería trabajar, Lacan avanza sobre él con una oposición entre el moldear y "*todo lo contrario*". El moldear es el único hacer que es señalado positivamente como al alcance del analista, pero en tanto tal es taxativamente descartado por Lacan para considerar a esa cura como analítica. Es más, la vía para pensar ese hacer analítico estaría por "todo lo contrario" del moldear.

¿Qué es moldear? En primera instancia cabria preguntarse si es o no un trabajar. Pero si fuera un trabajar su descarte ya estaría justificado (por lo dicho antes respecto del "trabajar" en general). Si fuese un trabajar sería una simple redundancia y no se entendería por qué Lacan lo menciona expresamente. El moldear, sin embargo, es descartado "después" de haber descartado al trabajar, después de haber establecido esa primera asimetría en la relación analítica que ubica el trabajar de un lado, excluyéndolo del otro (suponiendo que sean dos lados: ya señalamos que las relaciones entre esos campos no son del tipo exterior - interior o relaciones semejantes). El moldear estaría, entonces, entre *los haceres* que no son trabajar. Digo haceres en plural porque en el campo del no trabajar se ubicarían, al menos, el moldear y "*todo lo contrario*".

Moldear es la traducción que han realizado del término francés "*mouler*". Moldear significa dar una forma, fabricar. Principalmente supone reproducir con la ayuda de un molde, reproducir una forma, aunque también se lo pueda usar en un sentido más amplio de dar forma, sin tanto acento puesto en un original y su doble. En el sentido figurado, es decir para su uso en otros ámbitos, como por ejemplo el de las relaciones sociales, el acento está puesto en las relaciones entre un original y su doble, implicando un hacer entrar en una forma predeterminada. En ese sentido moldear implica un ordenamiento fundamentalmente **dual** entre las formas. De las acepciones que figuran en el "Petit Robert" (10) es

ilustrativa una frase de J. J. Rousseau: "*chercher a mouler son âme sur la sienne*" (buscar *moldear su alma sobre la suya*).

Por otra parte este verbo no deja de hacer eco al problema previamente señalado por Lacan del comienzo de análisis como una puesta "en forma" de la demanda de análisis. El señalamiento de Lacan es que el hacer analítico va por el lado de "*todo lo contrario*" de este tipo de ordenamiento. ¿En qué consiste "todo lo contrario" de la relación dual entre las formas? No vamos a desarrollar ahora esta cuestión pues excede los marcos de este seminario. Concluyamos simplemente con este resumen: un análisis es caracterizable, al menos en primera instancia, por cierta combinación de, hasta aquí, tres elementos: una demanda de análisis "puesta en forma", un analizante "trabajando", y un cierto "hacer" del analista que, por un lado no es "trabajo", y por el otro es todo lo contrario del moldear.

Esto tiene su importancia porque nos puede servir de nexo entre el hacer del analista una vez comenzado un análisis, y el comienzo del mismo. En otros términos, para pensar qué quiere decir poner "**en forma"** una demanda de análisis.

**Demandas y "demanda de análisis"**

Lo que el análisis del punto anterior nos permite precisar es que un análisis, para que sea tal, requiere de un analista, y que la intervención de este, en tanto analista, es heterogénea respecto de cualquier de sus formas de presentación "profesional".

Por eso la clínica psicoanalítica es una clínica bajo transferencia. Lo que la presencia de la transferencia, en tanto analítica, testimonia, justamente, es que la persona del analista ha sido tomada dentro del campo de la neurosis, es decir, más allá de cualquier estatuto "profesional" (aún si esta "inclusión" de la "persona" del analista en la transferencia consistiera en un rasgo de su condición "profesional").

En tanto nuestra intervención responda al marco y a la lógica de nuestra función "profesional" no hay ahí psicoanálisis. Habrá otra cosa, pero no psicoanálisis. Sobre ese punto, no conviene engañarse, más allá de que estemos en un hospital o en nuestro consultorio privado, pues todos los errores de este tipo tienen consecuencias. Entre otras, puede resultar que estropeemos para siempre la posibilidad de que la demanda del paciente pueda en algún momento adquirir la forma de una verdadera "demanda de análisis". Las otras alternativas solo pueden ser peores, y siempre se saldarán a costa del paciente.

La conclusión fundamental que debemos tener presente, a partir de lo visto en la parte dedicada a la demanda, y a partir de esta referencia de Lacan a la necesidad de poner en forma una "verdadera demanda de análisis", es que las demandas tienen muchas "formas". Y que la puesta en forma de esta verdadera "demanda de análisis" no es algo que se realice en abstracto, sino que tiene relación con el propio dispositivo analítico. En otras palabras, **la oferta de análisis no es una respuesta válida para cualquier demanda**. La oferta de análisis solo puede tener sentido ante una verdadera "demanda de análisis". Mientras tanto estaremos lidiando con todas las demás formas de la demanda. Pero, como dice Lacan, a todas esas otras formas de la demanda, no corresponde "*acostarlas*", es decir, ofrecerles como respuesta, el análisis.

Confundirnos en este punto, es decir, ofrecer análisis a demandas que no son demandas de análisis, implica tomar a dichas demandas por lo que no son. Implica no haber escuchado dichas demandas, no atender a su forma y sus modulaciones. Implica por lo tanto elevar el análisis y nuestra supuesta "escucha del deseo" al mero estatuto de ideal, es decir, de respuesta universal para cualquier demanda, sin atender a la particularidad de la misma.

La particularidad de cada demanda no radica en la particularidad del deseo que la habite. No existe un deseo, respecto de una demanda, en forma abstracta. El deseo es algo que resulta de la variación, de las modulaciones de la demanda. Para decirlo con el ejemplo bastante conocido de la forma topológica del toro, la vuelta "en mas" que implica su agujero central, solo se deduce luego de dar una gran cantidad de vueltas en torno a su superficie, más precisamente, de dar las vueltas "necesarias" para que pueda configurarse esta vuelta "en más".

No existe una "escucha del deseo" en forma abstracta o como "meta-escucha" de una sola demanda, sin ese necesario proceso de modulaciones de la demanda. El deseo es, justamente, lo que escapa a cada demanda que pretende constituirse en meta-demanda de otras demandas. Y requiere todo este recorrido para poder ir precisándose, para ir dibujándose. Olvidar esta lógica de la demanda no es más que erigir la referencia al deseo en metalenguaje, es decir, en una demanda más, transformada en LA demanda. El deseo no es LA demanda que como psicoanalistas supuestamente sabríamos oír y a la que en forma automática podríamos responderle con una oferta de análisis. Quizás pueda ser superfluo decirlo, pero **no hay "respuesta" al deseo**.

La oferta de análisis, como "respuesta", no está dirigida al deseo, sino a una demanda que haya adquirido la forma de una "demanda de análisis". Esta demanda solo puede resultar de esta experiencia en que el deseo, luego de todo un recorrido, puede ir precisándose como eventual orientador de la misma. Anteponer a dicho recorrido la respuesta de una supuesta "escucha del deseo" no es más que transformar la cuestión del deseo en un ideal, en un "remedio" universal.

**El imperialismo del psicoanálisis**

Más de uno podrá preguntar, a esta altura, a que viene tanto "purismo".

Debo decir que, aunque sean comunes los planteamientos sobre las diferencias entre psicoanálisis y psicoterapia, no creo que se trate de un problema de "pureza". No creo que el psicoanálisis sea algo que pueda presentarse más "puro" o más "impuro". El psicoanálisis no es algo que pueda presentarse como porcentaje en una combinación con otros componentes. El psicoanálisis implica un determinado dispositivo y una determinada lógica que, como vimos, implican un corte, una heterogeneidad, respecto de otros dispositivos y prácticas.

Esto viene a colación de un problema que no se presenta en todas partes en el mundo, sino muy especialmente en Buenos Aires y que podríamos llamar el "imperialismo del psicoanálisis". Buenos Aires presenta cierta particularidad respecto de otras ciudades del mundo. En ella, la difusión cultural del psicoanálisis, además de tener una dimensión fuera de lo común, ha estado acompañada, desde hace un par de decenios, básicamente a partir del desarrollo de la orientación lacaniana, de una sistemática degradación moral e ideológica de las psicoterapias. Lo cual ha terminado teniendo un efecto terriblemente perverso para el propio psicoanálisis: casi nadie puede admitir hoy que haga psicoterapia, no importa donde sea que intervenga sin ser inmediatamente desacreditado por gran parte de sus colegas. Toda intervención profesional psi debe recubrirse con la "autorización" y el ropaje del psicoanálisis para no ser considerada como de segunda clase. Esto ha llevado a que se reclamen como psicoanalíticas un cúmulo de prácticas e intervenciones que nada tienen que ver con el psicoanálisis y cuyo estatuto sería mucho más saludable precisar y reconocer en su verdadera dimensión. La práctica hospitalaria de los profesionales psi, en ese sentido, y lamentablemente, es un frecuente ejemplo de ello.

El "imperialismo del psicoanálisis", que en algunos casos llega a tener el aspecto de un terrorismo Jacobino, impulsa a pensar y actuar bajo una premisa del tipo siguiente: "si *soy* psicoanalista, tengo que responder a todas las demandas con una *escucha del deseo* y una *oferta de análisis* y debo considerar todas mis intervenciones como pertenecientes al campo del psicoanálisis". Pero esta es una distorsión total del propio psicoanálisis. Hay una cosa que debemos tener muy clara: **el psicoanálisis no es para "todos"**. Y no por una cuestión elitista, sino por esa cuestión lógica que analizamos más arriba: **no todas las demandas son demandas de análisis**.

¿Que responder entonces a todas esas otras demandas que no son demandas de análisis y que son tan mayoritarias? Es ahí donde debemos recordar esta posición común que tenemos con la posición del médico: intervenir en el registro de la "*significación de la demanda*". Esto, en primera instancia, implica algo tan simple como importante: abrir esta demanda al juego de la polisemia del lenguaje. Lo cual permitirá que esa demanda pueda adquirir otras formas, que el sujeto pueda abrir un poco su juego. Si quieren llamarle a esto psicoterapia, no me opongo. Incluso más, creo que es la definición más adecuada que podríamos dar a ese término. Pero pensar que cualquier intervención en el campo de la polisemia del lenguaje, cualquier intervención en el sentido de la modulación de la demanda, es psicoanálisis, me parece que es equivocarse de punta a punta.

Quizás convenga recordar el caso Dora, de Freud, para tener presente que lo que muchos creerían que fue un análisis, nunca pasó del simple estatuto de unas "entrevistas preliminares". Esto porque, nunca hubo de parte de Dora, una "demanda de análisis". Hubo sueños, interpretaciones, sueños de "transferencia", etc. Pero no hubo análisis. Solo hubo un tratamiento de ciertas demandas, el cual permitió, incluso, una serie de inversiones dialécticas, una serie de cambios en la posición subjetiva de Dora. Pero pensar, justamente, que todo cambio de posición subjetiva ya es una entrada en análisis es perder de vista completamente la lógica propia del psicoanálisis. Es pensar que los psicoanalistas somos los únicos que sabemos de la existencia de la polisemia del lenguaje, y que toda práctica del lenguaje es psicoanálisis. No es así. Y en ese sentido, este problema no es algo exclusivo del hospital. Muchos de los "tratamientos" que se desarrollan en los consultorios privados, considerados como análisis en marcha, en realidad, al igual que en el caso Dora, no han pasado del estatuto de "entrevistas preliminares".

Esta confusión se organiza muchas veces en torno a otros términos, como por ejemplo los de "particularidad" o "subjetividad". También es equivocado pensar que todo abordaje de la particularidad o de la subjetividad es psicoanálisis. Hay un cúmulo de prácticas que no desatienden a estos registros y que sin embargo no son psicoanálisis. Es justamente lo que Lacan subraya como aquello que el médico podría "*oponer a los imperativos que lo convertirían en el empleado de esa empresa universal de la productividad*", es decir, "*esa relación por la cual es médico: a saber, la demanda del enfermo*" (J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", "Intervenciones y Textos", Ed. Manantial, pag. 99). ¿Qué significa esto sino poder atender a los diferentes registros de esta última, a la particularidad subjetiva, a la "*significación de la demanda*", etc.? Pero esto no hará de él un psicoanalista. Tan solo un buen "médico". Lacan termina su intervención de febrero del 66 de la siguiente manera:

"*Si el médico debe seguir siendo algo, que ya no podría ser la herencia de su antigua función que era una función sagrada, es para mí, continuar y mantener en su vida propia el descubrimiento de Freud. Siempre me consideré como misionero del médico: la función del médico como la del sacerdote no se limita al tiempo que uno le dedica a ella*" (J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", "Intervenciones y Textos", Ed. Manantial, pag. 99).

No creo que este párrafo deba interpretarse en el sentido de pretender que los médicos sean psicoanalistas. Muy por el contrario.

## Conclusiones

El primer punto que correspondería señalar al respecto es que el psicoanálisis no es el único discurso que ha sabido abordar o plantear este problema de la demanda. El propio Lacan ha sido el primero en reconocerle, por ejemplo, al marxismo, su anticipación en el descubrimiento de la dimensión del síntoma. El marxismo ha demostrado que las diferencias en la distribución nunca se han originado en esa área, sino que es al nivel de la producción donde se originan las determinaciones cuyos efectos se verificarán, luego, en gran medida, al nivel de la distribución. En "*Del sujeto por fin cuestionado*" Lacan subraya que "*una dimensión que podría denominarse del síntoma, que se articula por el hecho de que representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber (...) está altamente diferencia en la crítica de Marx. Y que una parte del vuelco que opera a partir de Hegel está constituida por el retorno (materialista, precisamente por darle figura y cuerpo) de la cuestión de la verdad*" (J, Lacan, Escritos I, Ed. Siglo XXI, pag. 224).

Es importante tener esto presente pues de lo contrario se podría pensar que el psicoanálisis es el único discurso que sabe reconocer en una demanda los diferentes niveles implicados en ella. Y por lo tanto se deduciría de ello, en forma equivocada, que la respuesta que el psicoanálisis puede aportar a esa demanda es la única posible. Esta confusión es alimentada, entre otras cosas, por una suerte de "metáfora psicoanalítica" por la cual la "universalidad" de las contradicciones sociales (lucha de clases, etc.) es sustituida por la "universalidad" de la relación estructural entre demanda y deseo. Lo que allí se olvida, tal como lo señalamos en el punto anterior, es que para poder poner en juego esta relación estructural es necesaria una determinada puesta en forma de la demanda, puesta en forma que requiere de un dispositivo muy especial, que es el dispositivo analítico, comúnmente ausente en la práctica hospitalaria.

De hecho, no faltan las orientaciones psicoanalíticas que, conscientemente o no, no dejan de plantear el análisis individual, la solución individual, como la respuesta a la situación y los problemas políticos de nuestro mundo. Analíticamente, esto es un contrasentido. Políticamente, esto solo puede esconder las peores intenciones.

Volviendo entonces al hospital, uno de los efectos de esta metáfora "psicoanalítica" de las problemáticas político-económicas, tan comunes en este ámbito, es que constituye al eventual sostenedor de este discurso "psicoanalítico" en un nuevo garante político de su funcionamiento, situación denunciada ya hace mucho por varios pensadores. Entre ellos, por ejemplo, Robert Castell, quien en un viejo libro, "*El psicoanalismo*", ya planteaba que los psicoanalistas eran convocados como los posibles reemplazantes de los psiquiatras, ya muy "desactualizados". Es decir, son convocados a responder a ciertas demandas, no con su saber, sino con su "suposición de saber", es decir, desde una nueva figura de amo.

Por ejemplo, en el Clarín del 27 de febrero del 98, se informaba del hecho de que desde hacía dos meses no funciona el citómetro del Muñiz, una máquina que permite "medir" las defensas de los enfermos con SIDA (conteo de células del sistema inmunitario). Este examen es la base de la evaluación de la evolución de la enfermedad, y es a partir del mismo que se establece la medicación. Las autoridades dicen que no es por falta de dinero, sino porque la empresa que fabrica este equipo no envía el repuesto. Pero el personal no parece pensar lo mismo y denuncia que aún cuando el equipo funcionaba faltaban reactivos para realizar los estudios. Según el mismo entrevistado, "*en lugar de tratar de curar a los pacientes tenemos que contener a los familiares de los enfermos que están desesperados porque sus seres queridos no pueden realizar los controles necesarios para continuar el tratamiento*".

Obviamente, si nos ponemos a escuchar a los pacientes o a sus familiares, podremos escuchar las cuestiones inherentes a la posición particular, la posición de cada uno, del uno por uno, ante la muerte, el sexo, etc. Pero antes de poder escuchar esto está la cuestión de que el citómetro no funciona. Y que en ello hay una responsabilidad política. Y que nuestra respuesta, ante esa situación, sea la que sea la que adoptemos, también es política. Responder, ante una situación como esa, con la cuestión del deseo, antes que una respuesta "psicoanalítica", es una respuesta "política"!

En el hospital (pero también en todos los demás ámbitos) tenemos responsabilidades que en muchos casos deben asumirse como "profesionales" antes que como analistas. Los problemas éticos que enfrentan los médicos son problemas que también nos toca enfrentar. Y nuestra respuesta no puede consistir en ocultarnos detrás de la supuesta neutralidad de la "escucha del deseo".

Hay muchas situaciones conflictivas que se presentan en el ámbito hospitalario. Por ejemplo, la más común, lamentablemente, es que al reclamo planteado de la "*cuota de beneficios*", se responda con una mera negativa. No creo que sea necesario explayarse mucho sobre el derrumbe sistemático que están sufriendo los sistemas hospitalarios y los sistemas de salud, en general, en casi todos los países. En todo caso, esa palabra "derrumbe" es la que utilizaron, en estos primeros días de marzo del 98 para titular, en el diario Clarín (de Argentina), la situación del centenario hospital provincial de Rosario (la segunda ciudad más importante de Argentina). La situación hospitalaria (por lo menos de los hospitales públicos) es, antes que nada, una situación de penuria económica, una situación de negación casi sistemática de los derechos de la población a la salud y/o a la atención médica y sanitaria, una situación de expropiación de la susodicha "*cuota de beneficios*". Olvidar esto, amén de ser políticamente reaccionario, solo puede conducir, psicoanalíticamente, hacia lo peor. Recuerdo casos de supervisión de residentes en un servicio de atención de mujeres golpeadas y/o violadas, donde este "imperialismo del psicoanálisis" conducía a pensar que todo consistía en responder con una inversión de la demanda en términos de "*que tiene Ud. que ver con lo que le ocurre*", cuando en muchos casos se trata de personas que no han podido siquiera encontrar un abogado o cualquier otro recurso que pueda poner un límite a su situación, condición cuasi indispensable, en tantos casos, para que el "hablar" sea posible.

Quienes olvidan que el hospital funciona, en muchos aspectos, como una sistemática negación de los derechos sanitarios de la población, es decir, como una sistemática negación de la demanda de "*la cuota de beneficios*", suponen, de un modo u otro, y aunque más no sea por la aplicación del dicho popular de que "el que calla otorga", que esa demanda, en ese punto, ha sido respondida positivamente. Y eso equivale a confundir ciencia y capitalismo. Una cosa es que la ciencia sea capaz de manipulaciones extremas sobre el cuerpo de "cualquiera" y esté en condiciones de generar los "agentes terapéuticos"

necesarios para "cualquiera", y otra cosa es suponer que esos "agentes terapéuticos" ofrecidos por la ciencia estén disponibles para "todos". Implica olvidar que la producción de los "agentes terapéuticos" no está regida solo por la autoextensión y desarrollo de la ciencia sino, básicamente, por la ley del lucro. Es decir, se produce aquello que se puede vender. Y no lo que la mayoría puede necesitar.

Se presenta así esa contradicción entre la extensión del conocimiento científico, que permitiría, técnicamente, la producción de los "agentes terapéuticos" requeridos por la mayoría, y el hecho de que los "agentes terapéuticos" realmente producidos no son esos, sino solo aquellos cuya comercialización asegure un determinado lucro. Con lo cual, la demanda de la respectiva "cuota de beneficios" en el campo de los "agentes terapéuticos" no dejara de confrontarnos con esta contradicción de que lo "teóricamente" disponible para "todos", "prácticamente" lo está solo para "algunos". Por lo que, antes de que llegar a la implicación particular de cada sujeto en esta demanda, lo que muchas veces no hay que olvidar de percibir es la contradicción social en juego en ella. Creo que olvidar este tipo de problemas en los hospitales confunde y tergiversa completamente la función y la tarea que un practicante del psicoanálisis puede llegar a desarrollar en esos ámbitos.

**Que en toda demanda esté implicado un deseo, es un rasgo de estructura cuyo aspecto general no nos habilita a reducirla a una pregunta abstracta por el deseo**. Este peligro resulta, en forma lógica, de cualquier tipo de universalización teórica. Y la definición universal del aspecto estructural nos lleva, muy rápida y fácilmente a hacer cosmovisión sin darnos cuenta. Por eso terminaré con algunos consejos de Freud sobre este tema.

En el final de la 35° lección de psicoanálisis, dedicada al tema de la cosmovisión, Freud dice:

> *"Opino que **el psicoanálisis es incapaz de crear una cosmovisión particular**. No le hace falta; él forma parte de la ciencia y **puede** adherir a la cosmovisión científica. Pero esta apenas merece ese grandilocuente nombre pues no lo contempla todo, es demasiado incompleta, no pretende absolutismo ninguno ni formar parte de un sistema. El pensamiento científico es todavía muy joven entre los hombres, elevado es el número de los grandes problemas que no puede dominar todavía. Una cosmovisión edificada sobre la ciencia tiene, salvo insistencia en el mundo exterior real, esencialmente **rasgos negativos**, como los de atenerse a la verdad, desautorizar las ilusiones. Aquel de nuestros prójimos insatisfecho con este estado de cosas, aquel que pida más para su inmediato apaciguamiento, que se lo procure donde lo halle. No se lo echaremos en cara, no podemos ayudarlo, pero tampoco pensar de otro modo por causa de él*" (S. Freud, "nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", Ed. Amorrotu, Tomo 23, pag. 168) (subrayado mío).

Subrayo en particular que la cosmovisión de la ciencia no es indicada por Freud como siendo forzosamente la del psicoanálisis sino que este "***puede***" eventualmente tomar ese modelo. Ya en "*Inhibición, síntoma y angustia*" Freud había señalado:

> "*Yo no soy en modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones. Dejémoslas para los filósofos, quienes, según propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin un Baedeker* (11) *así, que dé razón de todo. Aceptemos humildemente el desprecio que ellos, desde sus empinados afanes, arrojarán sobre nosotros. Pero como tampoco podemos desmentir nuestro orgullo narcisista, busquemos consuelo en la reflexión de que todas esas 'guías de la vida' envejecen con rapidez y es justamente nuestro pequeño trabajo, limitado en su miopía, el que hace necesarias sus reediciones; y que, además, aún los más modernos de esos Baedeker son intentos de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y tan perfecto. Bien sabemos cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo; pero todo el barullo de los filósofos no modificará un ápice ese estado de cosas; sólo la paciente prosecución del trabajo que todo lo subordina a una sola exigencia, la certeza, puede producir poco a poco un cambio. Cuando el caminante canta en la oscuridad, desmiente su estado de angustia, mas no por ello ve más claro*" (S. Freud, "nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", Ed. Amorrotu, Tomo 20, pag. 91-2)

En 1918, Freud también decía:

> "*Nuestro venerado amigo J. Putnam, a quien hemos de estar reconocidos por su defensa del psicoanálisis en el ambiente norteamericano tan hostil a él,* ***habrá de perdonarnos que tampoco aceptemos su demanda de colocar el psicoanálisis al servicio de una determinada concepción filosófica del universo e imponer ésta a los pacientes para su mayor ennoblecimiento espiritual. También esto constituiría una violencia, aunque encubierta por la más noble intención***" (S. Freud, "Los caminos de la terapia psicoanalítica" [1918] Obras Completas en CD-ROM "Freud Total") (subrayado mío).

En síntesis, el sujeto sobre el que opera el psicoanálisis es el sujeto de la ciencia, pero no todos los retornos que de la misma resultan, ni todas las demandas que genera el modo de producción capitalista y sus formas jurídicas, son objeto de psicoanálisis.

Si así fuera, el psicoanálisis sería una cosmovisión. Sería una lógica del "todos".

Lo que el ámbito hospitalario nos enseña es a aprender a escuchar demandas. Y este aprendizaje consiste, básicamente, en aprender que la estructura de la misma implica que las mismas tienen muchas dimensiones y niveles. Y que no ser dúctil a los mismos es equivalente a no saber "escuchar". Es confundir la topología del deseo y la demanda con la última versión de... un nuevo Baedeker !!

**Notas**

(1) J. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", en "Intervenciones y Textos", Ed. Manantial, páginas 90/1

(2) ídem, página 97

(3) Este párrafo presenta dos problemas de traducción.

En primer lugar, Lacan dice "*le sujet sur* ***quoi*** (lo que) *nous operons*" y no "*sur* ***lequel***" (el que), que sería lo que correspondería si el texto de la traducción de los Escritos al castellano fuera correcto. Evidentemente, no es lo mismo. Sobre todo si tenemos en cuenta lo que este equívoco podría arrastrar sobre lo que sigue, cuando subraya que es allí donde debe precisarse el corte, "*a falta del cual todo se mezcla y empieza una deshonestidad que en otro sitios llaman objetiva : pero es falta de audacia y falta de haber detectado el objeto que se raja* (ver a continuación)*. De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables*". Al sustituir "lo que" por "el que" se pierde la íntima relación del sujeto con la dimensión objetal, ese objeto "*qui foire*", y que da cuenta de esa posición de la que somos responsables.

En segundo lugar, cabría preguntarse si "*el objeto que se raja*" es la mejor traducción de "*l'objet qui foire*". Las definiciones del "Petit Robert" del verbo "foirer" son: "evacuación de excrementos en estado líquido (uso vulgar y antiguo)", "mal funcionamiento (uso figurado)", "que gira sin morder o enganchar", "pólvora mojada ("*qui fait long feu*")", "fracasar ("*echouer*") en forma lamentable".
No se me ocurre otra palabra mejor. Pero es evidente que "se raja" no tiene exactamente los mismos sentidos.

Esta es la reseña de la edición en CD-ROM del "Petit Robert":

**foirer** [**fwaYe**] **v. intr.** (Conjug. : 1)
• 1576; *foirier* XII$^{e}$; de 2. *foire*
**1**¨ Vulg. et vieilli Évacuer des excréments à l'état liquide.
**2**¨ Fig. Mal fonctionner. *Écrou, vis qui foire,* qui tourne sans mordre. *Fusée, obus qui foire,* qui fait long feu.
**3**¨ Fam. Échouer lamentablement. **Þ rater; fam. merder.** *Un coup qui foire. — Un coup foiré.*

(4) Galileo, uno de los puntos fundamentales en el nacimiento de la ciencia moderna, decía que el libro de naturaleza estaba escrito en lenguaje matemático.

(5) Laplace, en el prefacio de su "***Théorie analytique des probabilités***" : "*Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter esos datos al análisis matemático, podría*

*expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada*".

(6) No sé si esa era la disposición que realmente había en vida de Freud en su consultorio, pero montando la galería de fotos en el web de Freud, me he percatado que el cuadro que está colgado actualmente en dicho consultorio, en el museo de Viena, detrás del que era su diván, era ese cuadro que todos conocemos de Charcot "presentando" a sus histéricas.

(7) Ver, por ejemplo, el seminario XIV, donde el concepto de alienación es completamente reformulado respecto de cómo estaba planteado en el seminario XI: el primer paso ya no pasa por la alienación significante y la correspondiente "falta en ser" sino por la posición del "no pienso", es decir, la posición de un ser acéfalo.

(8) Legendario primer rey del Lacio, al que se rendía culto como dios. Saturno, acogido por él en una ocasión en que el dios fue arrojado del cielo, le dotó en premio con la facultad de conocer el pasado y el porvenir; por esta circunstancia, era representado con dos caras opuestas. Su templo en Roma se cerraba en tiempo de paz

(9) Esta dimensión del mercado en el campo del saber, incluso, es la que permite pensar, por ejemplo, las variaciones históricas que se han producido en la "cotización" de las diferentes "profesiones" y las variaciones en los flujos de inversión en su "producción".

(10) **mouler** [**mule**] **v. tr.** (Conjug. : 1)

• XV$^{e}$; *moler* 1080; de 1. *moule*
¨ Donner une forme, fabriquer, reproduire à l'aide d'un moule.
**1**¨ Obtenir (un objet) en versant dans un moule creux une substance qui en conserve la forme après solidification. *Mouler des briques, des caractères d'imprimerie. Camembert moulé à la louche.* Absolt *Mouler en cire, en plâtre.* (REM. On dit *couler, fondre* pour les métaux.)
**2**¨ Reproduire (un objet, un modèle plein) en y appliquant une substance plastique qui en prend les contours. — Prendre copie au moyen d'un moule en plâtre pris sur l'original. *Mouler un bas-relief, un buste.* — *Mouler le visage d'une personne célèbre.*
**3**¨ Fig. *Mouler dans :* faire entrer dans une forme fixe. *« L'agent supérieur, qui moule son action dans ces lois »* (Renan). — *Mouler sur :* faire, former sur un modèle; ajuster à. **Þ calquer.** *« Mouler les lois sur les mœurs générales »* (Balzac).
**4**¨ Épouser étroitement les contours de. **Þ** s'**ajuster,** s'**appliquer, épouser.** *Vêtement très ajusté qui moule les formes. « Sa robe de soie collante moule exactement sa taille longue »* (Baudelaire). **Þ serrer.**
**5**¨ *Mouler une lettre, un mot,* l'écrire d'une écriture soignée, parfaitement formée.

(11) Nombre de una serie de guías turísticas publicadas por primera vez en Alemania por Karl Baedeker

# Acerca de. . . Isabel Von R.

## Liliana Polaco

En este trabajo propongo construir algunas conjeturas, como efecto de mi lectura del historial freudiano, Isabel de R.

Abordaré:

- Algunas consideraciones generales
- la fantasma tica edípica y su relación con el estadio del espejo
- los síntomas en su despliegue discursivo y
- como correlato de la articulación de los puntos mencionados formularé algunos interrogantes acerca de lo femenino.

**Algunas consideraciones generales.**

Isabel se quejaba de *dolores en las piernas, dificultad de estar en pie, dificultad de andar, fatiga y cansancio doloroso.*

Uno de los mecanismos de formación del síntoma histérico concierne a que en los síntomas corporales hablan las representaciones reprimidas, deformadas por los mecanismos de condensación y desplazamiento o sea el afecto se muda a una sensación de dolor, se trata de que dolor que no pudo devenir dolor anímico.

Otra de las características de los síntomas en la histeria es la presentación plástica y figurativa (darstellung) del goce sexual, de fantasmas actualizados y figurados según el modo de la pantomima.

Desde las primeras entrevistas Freud pensó en la histeria ya que Isabel sobrellevaba con espíritu alegre su padecer, se destacaba la belle indifférence en su relato y al estimular *la zona dolorosa: su rostro enrojecía, lanzaba chillidos, echaba la cabeza hacia atrás, su tronco se arqueaba, cerraba los ojos, más voluptuosidad que dolor.*

Se trata del goce en la histeria.

> *"Cuando se la contemplaba se podría rememorar las palabras del poeta: la máscara presagia su sentido oculto."*
>
> *"Su atención parecía demorada en pensamientos y sensaciones que se entramaban con los dolores." 1*

Pensamientos, algunos reconocidos fácilmente, otros, los pensamientos inconscientes, parecen insignificantes sin embargo, tienen que ver con lo más" íntimo y secreto" de un sujeto, pensamientos que portan algo de lo no reconocido y que no tienen existencia previa al análisis. Pensamientos que escuchados en análisis dan cuenta de las fantasías.

Fantasías inconscientes que hacen de soporte a sus síntomas y que son el resultado de las identificaciones edípicas.

**Fantasmática edípica y su relación con el estadio del espejo.**

Isabel era la menor de tres hijas, tenía un gran apego a sus padres. Manifestaba especial aprecio por su padre, el prestigio y la posición social de su familia.

Su madre *enferma,* presentaba problemas nerviosos y una dolencia en los ojos, con las implicancias de encierro narcisista que supone las distintas enfermedades que padecía. Una madre muy ocupada en sus padecimientos supone una dificultad en mirar a Isabel.

Su padre también *enfermo* decía que ella sustituía a *un hijo varón y a un amigo*. *"La llamaba impertinente y respondona. Isabel descontenta de su condición de mujer se indignaba ante la idea de sacrificar en un matrimonio sus inclinaciones musicales y la libertad de juicio". 2*

Se trata de un padre que le demanda compartir el falo o sea que Isabel represente un sujeto provisto de los elementos necesarios para ubicarse como varón o amigo del padre. También, la creencia en poder sustituir a un hijo varón o ser amigo del padre supone una simetría generacional entre Isabel y su padre, supuesta simetría generacional que el análisis en el mejor de los casos, marcará como imposible. Cuando su padre enfermó Isabel dormía en la habitación de él, se despertaba a su llamado, se esforzaba en parecer alegre, quedaba al cuidado de su padre enfermo siendo para él su enfermera, su apoyo.

> "*Según Freud, en muchos casos la aparición de síntomas histéricos está vinculada con la experiencia, en si misma tan dura de entregarse devotamente al servicio de un enfermo, y desempeñar el papel de "enfermera".(...) más todavía la importancia que adquiere esta función, cuando la asume un sujeto con respecto a alguien cercano(...)...Entonces todos los vínculos del afecto, incluso de la pasión, atan al sujeto a aquel a quien cuidan.(...).el sujeto se encuentra en posición de tener que satisfacer más que en ninguna otra oportunidad, lo que se puede designar cómo la demanda*." 3

Se trata de la sumisión a la demanda. La sumisión a la supuesta demanda es reconocida como una de las condiciones esenciales de la situación histérica.

Las "enfermeras histéricas" se ubican en su fantasía ante la Demanda del Otro como objeto supuesto de esa demanda. Se fantasean requeridas como objeto supuestos y justifican sus renuncias pulsionales con relación a un conflicto moral. Isabel se ofrece cómo objeto de esa supuesta demanda. Así, la paciente quedaba capturada entre el exceso de demanda paterna y la falta de demanda materna. Este exceso de demanda paterna o déficit de demanda materna implican dificultades en la función paterna que se anudan con las dificultades de la paciente en relación a "lo femenino"

Quiero subrayar un momento de su análisis de aparente mejoría donde solía decir con mirada astuta y maliciosa: "estoy cada vez peor, tengo los mismos dolores que antes." 4

Es posible escuchar en este desafío de Isabel en transferencia con Freud, un relato diferente ahora sin indiferencia. Será este nuevo relato, desafiante, y distinto al comienzo donde Freud destaca la belle indifférence*. Nuevo relato* de cuya lectura se puede inferir una manera de insistir en su padecimiento, presentándose sin fe, pero pudiendo apelar a Otro.

La demanda al analista da cuenta de una "insuficiencia" o falta de estructura que los une y auspicia un camino transferencial en relación con" lo femenino".

Muerto el padre, su madre había enfermado de la vista. Isabel había cuidado y participado con dedicación a la atención de su familia. El vacío que la muerte del padre dejó, movió en ella "el ardiente anhelo de encontrar para los suyos un sustituto de la supuesta dicha perdida."

Dos años después de la muerte del padre, Isabel enfermó, al año su hermana se casa alejándose de la familia.

> "*Isabel rechaza este matrimonio, no podía perdonar a su hermana casada su docilidad de esposa luchaba contra su cuñado pues fue el primero que se atrevió a descuidar a su madre*." 5

Para ella era un doloroso desengaño que la reconstrucción de la antigua dicha familiar se perturbara. (...).por su cuñado. Dolor, desengaño por la pérdida de los supuestos paraísos infantiles. Me refiero a la importancia que tiene en un análisis, dar lugar en la transferencia al desengaño, o pérdida de los

supuestos paraísos infantiles, ya que esta pérdida es inherente a la constitución de un sujeto deseante. Isabel se siente impotente 6 en sus intentos de ofrecer a su madre un sustituto de la perdida. Dicha pérdida quizás por la muerte del padre, el alejamiento de su hermana, el paso del tiempo. Entiendo que aquí la impotencia es una fantasmática encubridora de que es imposible restituir la supuesta dicha perdida de la madre

¿Cuál es la dicha perdida de su madre, es acaso la muerte del padre? se trata del alejamiento de su hermana? habrá sido dichosa su madre?

La impotencia que siente Isabel tendrá alguna relación con un padre enfermo, impotente que demanda un hijo varón. Ya que pareciera que el padre amó a su hija en tanto que portadora del falo, Isabel le muestra con sus síntomas que puede amarlo aunque sea impotente

En su padecer conversivo se manifiesta la dificultad de simbolizar los hechos mencionada (muerte del padre, enfermedad de su madre, alejamiento de su hermana, el paso del tiempo) simbolización fallida que Freud escucha en su astasia-abasia (dificultad de mantenerse en pie, dificultad de andar).

Sus síntomas son expresión del cuerpo fragmentado, el sujeto responde con síntomas en sus puntos de mayor fragilidad, el cuerpo se fragmenta organizando una anatomía fantasiosa, simbolización del fallido espejo materno donde se sintió arrojada.

Si bien la fragmentación es un momento de la estructura, ya que no hay unidad que no sea un efecto imaginario, un espejo necesario de la formación de un sujeto. En este historial el espejo materno es fallido de entrada. Isabel queda arrojada de la mirada materna, queda caída del espejo materno, en esa fragmentación se organiza una anatomía fantasiosa donde es posible escuchar el despliegue significante que posteriormente detallaré.

La esperanza de unión familiar se renueva con el casamiento de su otra hermana pues su cuñado y su nueva familia no se alejaron de su madre.

> *"El matrimonio dichoso de su hermana le causa impresión, ¡cómo cuidaba su cuñado de ella! ¡Cómo se entendían con solo mirarse!". 7*

Esta hermana a quien Isabel admira tiene el lugar que la "Sra. K" para Dora o sea es una figura que posibilita la interrogación sobre lo femenino y se expresa según palabras de Isabel como "el ardiente deseo de ser tan feliz como su hermana".

En el segundo embarazo de su hermana una dolencia cardíaca provoca su muerte. Isabel siente un nuevo desengaño en el intento de restaurar el brillo de su casa, no sufrió solo por la pérdida de esta hermana sino por los pensamientos que esta muerte le provocó, “mi cuñado está libre, ahora puedo ser su mujer."Esta frase puede ser leída como anhelo y/o también como amenaza. Ya que la muerte de su hermana la deja a Isabel sin una referencia femenina, sin la posibilidad de estar entre su hermana y su cuñado, para preguntarse sobre ¿que es una mujer?

La importancia de la relación de Isabel con los maridos de sus hermanas, uno muy criticado, otro admirado, permite delimitar preguntas sobre sus hermanas. Las otras, sus hermanas, aparecen unificadas con el deseo del hombre.

¿Que cree ver Isabel en las distintas escenas entre su hermana y su cuñado?

Es posible inferir la creencia en una plenitud que se juega en el campo escópico. Esta supuesta plenitud en la mirada al matrimonio de su hermana queda enlazada con alguna fragmentación de su cuerpo dolido y despedazado. La posibilidad de un corte en esa mirada, corte producido por un análisis, instaurará un límite a ese dolor de no poder caminar, no poder estar en pie.

Isabel se desespera al no poder controlar a sus hermanas. Se casan, se embarazan, se mueren, tienen el movimiento que ella anhela tener, movimiento a construir en un trabajo de duelo por ese lugar fálico que Isabel intenta sostener y también del que intenta salir.

**Los síntomas y su despliegue discursivo.**

"*Con el avance del análisis las piernas dolorosas empezaron a responder (*mitsprechen*) intervenir en la conversación. Los dolores tienen una cadencia, se acentúan en la sesión, según el recuerdo revelado, forman parte del discurso del sujeto*." Freud localiza el comienzo de sus dolores en ocasión de dejar solo a su padre enfermo para salir con un joven de su agrado. "*Un atardecer volvieron a salir. (...) se sintió muy cerca. (....) en otra ocasión este joven la acompañó a su casa después de una reunión social. Al volver, su padre se había agravado, prometió no volver a salir* " 8

La dicha que encontró en esa salida es inconciliable con la caída de la supuesta potencia fálica del padre. Suple entonces, con su presencia dolorosa la caída del padre, como si fuera" la elegida" para cubrir con el papel de "enfermera", cubriendo la supuesta demanda del Otro. En la situación amorosa mencionada los participantes, la joven Isabel y su padre, quizás participaban de la identificación al falo paterno ya que el joven en cuestión era huérfano y sentía una gran devoción por el padre de la paciente. Hasta ese momento no existía en relato la Otra mujer, capaz de despertar el deseo de un hombre. Tal vez, dejar solo a su padre-estar sola con un joven implica, construir en al análisis un espacio que bordee y delimite el imposible de responder a la demanda paterna.

Junto al dolor la martirizaba una sensación de frío relacionado con el saltar de la cama con los pies desnudos acudiendo a los llamados del padre. Sensación de frío que está anudada al intento de la paciente de no responder a la demanda paterna o sea a enfriar los llamados del padre.

Para Isabel la cardiopatía era la herencia paterna, poder escuchar en ese decir a un corazón que necesariamente enferma en una supuesta unión tan especial de un padre y una hija.

En otro período Isabel sabía el por qué de los dolores en el muslo derecho, lugar donde apoyaba la pierna enferma de su padre. La paciente ha ofrecido su pierna como intento de sustituir metafóricamente la pierna inflamada del padre. En lugar de reconocer un *padre carente enfermo,* que demanda apoyo, la paciente ofrece el cansancio y la fatiga de sus piernas.

Los pasos no dados por el padre en su función, se sustituyen por los pasos no dados por Isabel. Las piernas cansadas, las "dificultades en la marcha" al entrar en el discurso analítico posibilitan la construcción de una diferencia en la metáfora sintomática. Freud enlaza distintas escenas conectadas con impresiones dolorosas relacionadas con: estar sentada, estar de pie, estar parada, andar, yacer.

En distintos momentos del historial se puede hacer un recorte de por lo menos tres escenas que se repiten y se enlazan a los siguientes significantes:

Estar de pie:

- *estaba de pie cuando trajeron a su padre enfermo, en su terror quedó de pie.*
- *En su terror quedó de pie frente al lecho de su hermana muerta.*

Estar parada

- *Quedó parada como presa de un hechizo, frente al lecho de su hermana muerta.*

*(stehen)*

- *En otra ocasión estando parada, ante el lecho de su hermana, piensa: ahora mi cuñado está libre, puedo ser su mujer.*

Caminar:

- *Caminata con un grupo y su cuñado en temporada veraniega en una casa de salud, sintiéndose desvalida.*
- *(gehen)*
- *Durante una caminata conversó de intimidades con su cuñado, anheló estar con un hombre que se le pareciese.*
- *Mientras caminaba compara la suerte de su hermana en contraste con su soledad* (alleinstehen) (allein-solo.stehen-parada)-

Estar sentada*:*

- *Salió a caminar, dirigió sus pasos hacia una colina que frecuentaba con su cuñado, se sentó y pensó en su soledad y el destino de su familia.*
- *Salió a caminar, se sentó y pensó en el deseo de ser tan feliz como su hermana.*

*(setzen-sich)*

- *Se sentó en una piedra y pensó en el anhelo de estar con un hombre que la cautivara como su cuñado.*

Yacer:

- *Los dolores al caminar y estar de pie se calmaban cuando yacía*
- *(liegen).*
- *En un viaje en ferrocarril yacía insomne en un vagón preocupada por la suerte de su hermana, el yacer se transformó en doloroso*

"*Estas escenas eran contadas a veces como si leyese un libro, en otras ocasiones aparecían obstáculos detenimientos, decía que no se le ocurría nada. Concluía el relato de las escenas con la queja repetida de haber experimentado dolorosamente su soledad (alleinstehen) el anhelo de estar con un hombre como su cuñado, el sentimiento de desvalimiento (hillflosikheit) y la sensación de no avanzar un paso*". 9

Esta queja repetida será el punto tope de sus asociaciones, el límite de lo decible, el punto donde se enlaza con lo desconocido, como el ombligo del sueño en un sueño. Estar de pie, andar, estar parada, yacer, son posiciones del cuerpo, donde se anudan distintas operaciones que están en conexión con sus piernas doloridas. Freud pudo operar con los significantes anudados a la parte de su cuerpo dolorido, me refiero al trabajo de las distintas escenas relacionadas con .estar de pie, andar, caminar, estar parada y yacer.

En cada nuevo relato de las distintas escenas se lee un *nuevo decir*, entendido este como un *nuevo paso*, una nueva negativa a la ilusión de complementariedad en la supuesta Demanda del Otro. El despliegue discursivo del síntoma, anota en lo inconsciente con cada nueva escena relatada lo imposible de la ilusión de complementariedad: ser varón, amigo del padre y así suponer que se puede reconstruir la supuesta dicha perdida de su madre. La lectura del bordeamiento de los significantes anudados a su cuerpo dolido, posibilitaron que este cuerpo entre en el discurso analítico.

Cuerpo que empieza a tener otras marcas que hacen límite con lo que no se puede marcar y cuya lectura posibilitan una nueva historización. Esta nueva historización lleva puesta el registro de lo imposible de la demanda de complementariedad .Si esta lectura se inscribe en lo inconsciente como marcas de imposibilidad, es posible que se reordene el decir de Isabel sobre su impotencia.

**Interrogantes acerca de lo femenino.**

Anteriormente me referí a algunos puntos en su discurso que pueden haber sido tope de sus asociaciones. La referencia a uno de esos puntos: el anhelo de estar con un hombre como su cuñado nos permite hacer algunas conjeturas. Isabel se interesa en su cuñado desde el punto de vista de su hermana y en su hermana desde el punto de vista de su cuñado.

La posibilidad de fantasear poder estar entre su hermana y su cuñado, para así mirar a la Otra mujer, Otra a la que supone capaz de despertar el deseo de un hombre. Isabel se identifica a su hermana por delegación, y también con su cuñado, en quien ve una completud imaginaria en la mirada que le dirige a su mujer, un hombre envolviendo a una mujer con la investidura libidinal con que la madre no la envolvió. El estar entre se transforma en una necesidad lógica, en un pasaje que posibilita si es escuchado en análisis, puede hacer el paciente alguna diferencia de ese supuesto destino neurótico, varón y amigo del Padre. Creer poder ser varón, amigo del padre supone una simetría con el Otro, un llenado que obtura la falta del Otro, supone creer saber que se es en el Otro.

La posibilidad en el espacio analítico de construir el entre los padres, el entre su hermana y su cuñado delimita una fantasmática que intenta articular la falta de simetría entre el sujeto y el Otro. Esta falta de simetría, supone el recorrido y la repetición en transferencia de los Imposibles representables: es imposible saber cuál es la dicha pérdida de la madre, reconstruir los brillos familiares, reemplazar un hijo varón y ser amigo del padre.

El recorrido de los imposibles representables va a posibilitar articular la imposibilidad de articulación entre el sujeto y el Otro, la desarmonía estructural entre los sexos. En el camino de ida de un análisis de una histeria, la seducción del otro en su recorrido transferencial posibilita construir el pasaje el entre, esa diferencia de la insuficiencia a la anticipación ahí donde el espejo fracasa y la neurosis se muestra. En las vueltas del análisis ese pasaje de la insuficiencia a la anticipación y de la anticipación a la insuficiencia inscribiendo la insuficiencia como insuficiencia, como falta de estructura, falta que soporta la tensión entre lo hallado y lo esperado en relación al Otro. El recorrido analítico permitirá subjetivar esa falta. Falta o deseo inconsciente que supone que no hay representación de lo que un sujeto es en el Otro y posibilita que Isabel se sustraiga del entre sus padres, entre su hermana y su cuñado. Esta posible sustracción tendrá que ver con el final del historial donde nos encontramos con Isabel bailando en una nueva escena.

La escucha en transferencia del intento de acudir al llamado del padre posibilita ir cercando su posición femenina y así inscribir" eso" temido de la relación a la Otra, "eso femenino" sin representación. Esto que puede ser recorrido en un análisis a través de la repetición en transferencia del duelo por lo imposible de recibir del padre. La inscripción de este imposible hace de muro de contención ante la amenaza y terror de esa relación con una Otra también cautivante.

Isabel, en ese amor al padre al que hay que sostener en sus piernas, al ofrecer su propia pierna para ser escuchada como dolor, pudo metaforizar lo insatisfactorio del deseo en ese querer sostener y no poder. Si esto es así, se marca la imposibilidad de ser sostén y posibilita que Isabel pueda expresar la añoranza del amor de un hombre.

Este recorrido supone un estar de pie (stehen), símbolo fálico que pueda hacer diferencia con un estar en pie suficientemente sola de falo, sólo así podrá dar un paso y anhelar el amor de un hombre, soportando la caída del padre, la imposibilidad de su reemplazo.

Sentirse desvalida, no tener apoyo, no avanzar un paso, son las maneras que tenía su padecimiento de expresar el permiso para avanzar, al generarse el vaciamiento de una fantasía de completud renunciando a sustituir lo faltante de un padre caído.

El desamparo, el desvalimiento, el desengaño ante el intento de reconstruir la supuesta dicha perdida, la supuesta plenitud, el paraíso infantil, al ser escuchados, quizás haya dejado la impronta del desencuentro entre el sujeto y el Otro.

**Notas**

1 S. Freud. Señorita Elizabeth Von N. E.A.TII:Pág.152

2 S. Freud - Señorita Elizabeth Von N. E.A. Pág. 155

3 J. Lacan: El Seminario. Libro 5: Las formaciones del inconciente. Capítulo XVIII, Las máscaras del síntoma Pág.333

4 S. Freud. Señorita Elizabeth Von N. E.A.TII, pág.160

5 S. Freud. Señorita Elizabeth Von N. E.A.TII, pág. 157

6 Entiendo por impotencia un sentimiento que expresa a nivel imaginario la obstinación del fantasma en su intento de cubrir "la falta en el Otro" o sea la castración, haciendo existir al padre. Lacan dice: se trata de atravesar esta función del fantasma para ir más allá. O sea anotar en lo inconsciente de cada sujeto que hay "falta en el Otro". Tal anotación supone que en la dirección de cada cura elaboremos el pasaje de la impotencia (registro imaginario) a la imposibilidad que tendría que ver con el registro de lo real.

7 S. Freud. Señorita Elizabeth von N.E.A.TII, Pág.169

8 S. Freud. señorita Elizabeth von N.E.A.TII. Pág.161

9 S. Freud: .Señorita Elizabeth von N. E.A.TII, Pág.167

**Bibliografía**

Basch C: El desvío de la letra. "Una lectura de El seminario sobre la carta robada" de Jacques Lacan.

Freud S. Señorita Elizabeth von R A. E., T. II.

Freud S. Sobre la psicoterapia de la histeria. A. E., T. II

Lacan J. Seminario V: Las formaciones del inconsciente. Ediciones Paidós.

Lacan. J. Seminario XI. Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis.

Lacan J. Seminario XX. Aún. Ediciones Paidós.

Lacan J. Escritos1. El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica.

Ménard. M. Identificación e histeria. Editorial Nueva Visión

# Lucy R.: entre oler y saber

**Karla M. Roman**

*"es una muchacha más*
*que madura, necesitada*
*de amor, cuya inclinación*
*despertó demasiado rápido*
*por un malentendido"*

Sigmund Freud

A finales de 1892, una joven inglesa visita el consultorio de Sigmund Freud. Ésta fue referida por un otorrinolaringólogo colega de Wilhelm Fliess, el amigo y confidente de Freud en ese tiempo. Esta joven llega a dicho consultorio con la esperanza de encontrar una respuesta, al igual que un alivio a su síntoma. Cuando concluyó el tratamiento, más allá de que se lograra la curación de una aflicción médica, se descubrió todo un campo completamente nuevo en el cual se intersecan los límites entre el organismo y el psiquismo.

## I. Síntesis del Historial Clínico y Tratamiento

Lucy tiene un diagnóstico médico de rinitis infecciosa crónica, lo que significa que su nariz está severamente irritada y congestionada, por lo que no puede oler nada excepto "pastelillos quemados". Freud se percata inmediatamente que el síntoma de Lucy no es uno del orden de la fisiología exclusivamente. Cuando intenta inducir el trance hipnótico, ésta se resiste a ser hipnotizada. Freud desiste de hipnotizarla y decide iniciar el análisis preguntando por los pastelillos quemados. Lucy entonces explica un incidente en el cual recibe una carta de su madre y las dos niñas que cuida le impiden leerla. Mientras Lucy juega con las niñas, unos pastelillos que se hornean, se queman. A preguntas de Freud, Lucy reconoce que iba a abandonar la casa en donde trabajaba por alegadas intrigas que habían urdido otras empleadas domésticas en contra de ella. Alegan que ella se había "ensoberbecido en su puesto". También admite lo difícil que se le hacía tomar esa decisión por el cariño que sentía hacia las niñas y la promesa que le hizo a la madre de éstas, en su lecho de muerte, de cuidarlas. Freud señala con precisión la función del síntoma de dejar fuera de la conciencia las representaciones que no concilian aquellas representaciones del Yo de la paciente. El síntoma permanece como un resto de los sentimientos de humillación e impotencia que experimenta Lucy. Hay otros significados atados al síntoma que discutiré posteriormente.

Freud interpreta que hay algo más en el malestar de Lucy, que en realidad está enamorada de su patrón. Lucy reconoce lo que siente por él y que este amor no tiene posibilidades de ser correspondido porque "ella es pobre y él es rico". En otras palabras, es un "objeto degradado de amor" 1.

Aún así, el síntoma persiste e insiste en otra modalidad; la de un olor de un cigarro que la atormenta. En esta ocasión, Freud utiliza la técnica de presión, bajo la cual Lucy relata un recuerdo de un contable invitado por el padre de las hijas, el cual después de cenar trata de besar a las niñas y su padre lo reprende con severidad. Este contable había fumado un cigarro, por tanto el olor del cigarro del recuerdo es el vínculo con el síntoma. La reacción temerosa de Lucy ante el incidente le revela a Freud que hay algo más. Lucy finalmente confiesa la escena traumática que había ocurrido un mes antes. Una dama invitada a la casa, había besado a las niñas en la boca y el patrón reprende severamente a Lucy. Cuando sucede el incidente, Lucy todavía tenía esperanzas de que el señor de la casa le correspondiera su amor. Dos días después, la paciente regresa al consultorio con un ánimo completamente diferente. La cura se evidencia cuando Lucy dice (p. 137): "Lo amo, pero ya no me importa nada. Una puede pensar y sentir entre sí lo que una quiera".

## II. Discusión

Este caso, aunque no es tan conocido como otros casos de histeria (Elizabeth von R, Dora) tiene gran valor y pertinencia, por entre otras razones, la particularidad del síntoma y la manera novel en la cual Freud aborda el tratamiento de la paciente.

Se pueden identificar tres giros en el tratamiento de Lucy R:

1. Del discurso **médico/ psicológico** al discurso **analítico.**
2. Del **organismo** al **cuerpo.**
3. Del **síntoma** que habla a través del cuerpo al **saber** que éste encubre.

**1. Del discurso médico al analítico**

Freud inicia sus reflexiones teóricas al descubrir que los síntomas que presentaban las pacientes que lo visitaban no cumplían con las normas de la fisiología. En el caso de Lucy R., el hecho de que pudiera evocar ciertos olores con precisión le indica a Freud que hay algo en juego mucho más allá que una rinitis infecciosa crónica y que ella no necesariamente era anósmica. El discurso médico de ese entonces ofrecía unas opciones limitadas para tratar a estas pacientes, las cuales radican en medicar u operar el área del cuerpo afectada, sobre todo cuando el malestar es más del orden psíquico que fisiológico. Posteriormente, Freud dará cuenta que el psiquismo siempre está implicado en el malestar físico.

En la correspondencia que Freud escribe a Fliess entre el 1892 y 1893 (Mason, 1985), se nota un especial interés por estudiar la nariz y el sentido del olfato; en especial Fliess con sus estudios sobre la neurosis de reflejo nasal, cuyo tratamiento era operar la nariz.

Sin embargo, es con el tratamiento de Lucy R cuando Freud empieza a darse cuenta que no es necesario intervenir literalmente sobre el organismo para tener efectos terapéuticos.

A su vez, Strachey comenta las discrepancias entre Freud con Joseph Breuer, coautor con éste de los *Estudios sobre la histeria* en cuanto a su interrogación de la efectividad de técnicas existentes como la hipnosis y la presión aunque ésta última posibilitó la cura en Lucy R. Otras discrepancias entre Freud y Breuer son: la reafirmación de Freud de la importancia de los orígenes sexuales en la histeria, como también de no explicar el trauma en términos estrictamente psicológicos, excluyendo así el cuerpo en el cual se manifiesta el síntoma histérico.

Por lo tanto, Freud ve preciso proponer una nueva modalidad de tratamiento que no quede meramente en trastear el organismo como hacen los médicos o reorganizar los pensamientos o las conductas como proponen los psicólogos. Para tratar a las histéricas no se debe tratar una parte de la condición humana, mientras se excluye la otra.

El giro discursivo demarcado al principio necesariamente implica otro giro en la mirada que Freud propone pasar del **organismo** al **cuerpo**. En ese esfuerzo por dar cuenta de las bases materiales del psiquismo, surge el *Proyecto de Psicología* para tratar de dar cuenta de los procesos psíquicos a través de la teoría neurológica formulada hasta ese momento. Freud se percata que hay una fuerza más allá de los impulsos eléctricos de los nervios, el cual llama el "apremio de vida". Esta es la energía que insiste en la preservación de la vida. También se distingue por trastocar el orden fisiológico del funcionamiento del organismo, por lo tanto esta energía no necesariamente trabaja en armonía con el orden de la naturaleza operando en el organismo. Freud nota también de que en la transmisión de los impulsos entre las neuronas hay un exceso de energía que no se tramita entre éstas. Este desequilibrio es una de las bases del displacer y la vivencia del dolor, la cual está contrapuesta a la vivencia de satisfacción, definida como la recuperación temporera del equilibrio de esa energía. El desequilibrio y el exceso en la energía le interesan mucho a Freud al punto de dedicar el resto de su vida a tratar de dar cuenta de dicho exceso.

En cuanto a la percepción, Freud identifica unas neuronas destinadas específicamente para la percepción. A su vez habla de la importancia de la investidura en las neuronas perceptivas de los afectos experimentados con el estímulo sensorial. A lo que Freud quiere llegar es que hay toda una red neuronal y que los procesos de percepción, memoria y respuesta trabajan de manera interactiva; por tanto, no pueden separarse. Es meritorio reconocer cuán cercano estuvo Freud en sus hipótesis del funcionamiento de las conexiones neuronales y la cercana interdependencia entre las funciones cognitivas (percepción, afecto y memoria) aún a finales del Siglo XIX. El *Proyecto de Psicología* es la forma en que Freud trata de explicar a partir de su formación como médico-neurólogo los fenómenos corporales que escapan al tratamiento médico conocido hasta ese entonces. El proyecto es elocuente al mostrar que no se pueden deslindar los

fenómenos fisiológicos de los psíquicos y viceversa. Aunque hay unas células a cargo de recoger la información del mundo que provee los sentidos, dicha información no llega al organismo de manera fortuita. El organismo humano está en clara búsqueda de reducir el displacer y mantener el bienestar. Dicha búsqueda es impulsada por el apremio de vida y el desequilibrio de energías dentro del organismo.

Ya en *Estudios sobre la Histeria*, Freud identifica que (p. 31): " la causa eficiente de la enfermedad no es la ínfima lesión corporal; lo es en cambio, el afecto del horror, el *trauma psíquico*". El trauma se puede definir como una huella mnémica atada a un proceso ocasionador con un afecto particular que se le acompaña. Freud identifica:

**Incidente**

- La reacción - Si ésta es sofocada, el afecto muda en angustia.
- La reminiscencia - la cual implica un regreso o una repetición de los afectos displacenteros o dolorosos. La estrategia entonces para apartar dichos afectos es el síntoma. Aún así es evidente en el caso de Lucy R que la angustia persiste.

Freud indica que la abreacción es importante porque al liberar el afecto a través de la verbalización hay una liberación de exceso de energía fuente de displacer.

Ahora bien, detrás del entramado del síntoma se encuentra la *proton pseudos*. Gómez (2006) 2: "la proton pseudos es la manera de dar un cierto giro para no enfrentar la verdad de lo que ocurrió". En otras palabras, es una manera de explicar unas vivencias que ha experimentado sin que pongan a prueba el aparato psíquico del sujeto. Es la clínica el espacio que posibilita trabajar con el síntoma interrogando la proton pseudos en vez de paliar el síntoma con medicamentos. En el caso de Lucy, cuando Freud interpreta acertadamente que detrás del amor a las niñas, está su amor a su patrón, abre con su cuestionamiento el camino a la cura.

Esta discusión sobre la proton pseudos sirve como preámbulo para el tercer giro: del **síntoma** al **saber**.

El síntoma sirve muchos propósitos. El primero es como una solución a una contradicción que el sujeto enfrenta hacia su propio deseo. Lucy desea vehementemente ser amada por su patrón como también ocupar el lugar de madre de las niñas que están a su cargo. Sin embargo, las diferencias de clase social, la aparente indiferencia del patrón, la reprimenda amenazante ponen en entredicho la manera en que Lucy se consideraba a sí misma como posible sustituta de la madre de las niñas. Su deseo era a su vez, uno que la ubicaba por encima de lo que podía aspirar (ensoberbecido en su puesto) Además de eludir las contradicciones entre sus deseos y los límites impuestos por los convencionalismos sociales, el síntoma le permite eludir también el hecho de que Lucy "no tiene un lugar" en el cual es deseada por otro, por tanto no tiene que escoger entre permanecer en la casa (donde no puede aspirar al lugar que desea) o regresar a casa de su madre (en donde ya hay alguien que ocupa su lugar como cuidadora de la madre). El cuerpo de Lucy es el teatro en donde se escenifican los conflictos entre su deseo y las normas impuestas por la cultura. También el síntoma permite la representación metafórica de una verdad dolorosa para el sujeto. En el caso de Lucy R, se puede interpretar que no desea oler para no querer saber (como dice Lacan al inicio de su Seminario XX) de que está enamorada del director de la casa, sobre todo cuando Freud la cita diciendo (p. 134) "Es que yo no lo sabía o mejor no que ría saberlo;..." Lucy tampoco quiere saber que sólo ella es responsable de su infortunio y no el director que no la desea o el personal de servicio que alegadamente le desea mal. El olor que persiste e insiste a pesar de su anosmia es un recordatorio del dolor de no ser correspondida. Ambos olores que se destacan en el síntoma de Lucy tienen la peculiar característica de ser objetos que se queman como producto de un descuido. El primer olor que evoca Lucy, los pastelillos quemados evidencian su descuido por no sacarlos del horno. Mientras que el segundo olor, del cigarro que se quema también representa el descuido de Lucy por no impedir que el contable intentara besar a las niñas y que su patrón tuviera que impedírselo. No obstante, es la severa reprimenda del patrón el reproche que sirve como enlace lógico para armar el síntoma de Lucy. En el tratamiento con Freud, se nota cómo ella reconstruye los recuerdos en un orden contrario a las incidencias; es decir cuenta desde lo más reciente hasta lo más antiguo. Esto muestra que hay un tiempo lógico en el análisis que no sigue las órdenes de la cronología, sino se ordenan siguiendo otras consideraciones como posiblemente evitar al máximo las contradicciones que ponen a prueba el aparato psíquico del sujeto.

Los "Estudios sobre la Histeria" muestran los inicios de la extraordinaria labor de Freud tanto teórica como clínica y subrayan el hecho de que no puede haber una sin la otra; en otras palabras no puede haber clínica sin elaboración teórica y viceversa. Además estos estudios están estrechamente relacionados a las elaboraciones hechas por los Manuscritos y el Proyecto de Psicología. Estos estudios contienen a su vez reflexiones que sirvieron como las bases para otros conceptos fundamentales para el psicoanálisis como la pulsión, el fantasma y la responsabilidad subjetiva sólo por mencionar algunos. En otras palabras, se sentaron los cimientos para el edificio de la teoría psicoanalítica. El caso específico de Lucy R, marca los inicios del establecimiento de una técnica psicoanalítica más similar a la que conocemos hoy cuando Freud deja de una vez la hipnosis y la técnica de presión como resultado de un cambio de mirar el cuerpo humano como un organismo que sigue ciegamente la lógica del orden natural. Freud abre el camino para un campo que estaba vedado tanto al discurso como a la práctica de la medicina replanteando así sus posibilidades. El cuerpo humano trasciende su base material orgánica porque tiene una historia que le precede la cual lo afecta **en todos los sentidos**. A su vez el humano es capaz de crear obras que viven más allá de su existencia cronológica. Las obras completas de Freud es el mejor ejemplo de ello.

**Notas**

1 De "Degradaciones de la vida amorosa"

2 Notas sobre el Seminario *Los terrenos del goce* del 28 de abril del 2006

**Referencias**

Freud S. ([1895] 1976). Proyecto de Psicología. (pp. 323-407) *en Obras Completas*. Buenos Aires. Ammorrortu.

_____([1893-95]). Estudios sobre la histeria.

_____([1910]). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa.(pp.176-177).

Gómez M. A. (2006, 28 de abril). Los terrenos del goce. *Notas de Seminario inédito*.

Mason J.M. (Editor) ([1892-93] 1985). The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess: 1887-1904. Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge. Massachusetts. pp.32-33, 45-52, 64.

# De espejos y fragmentos...
## La trizadura del espejo y los cortes en el cuerpo de la histérica

**Macarena García Moggia**

ABSTRACT: En el presente escrito realizo un recorrido por diferentes tópicos a través de los cuales podemos aproximarnos a la estructuración histérica. El eje central en torno al cual van elaborándose los conceptos es el cuerpo de la histérica, utilizando el corte en el cuerpo como metáfora de la palabra que emerge silenciosa en él. Comienzo por exponer la teoría de la Seducción propuesta por Freud; continúo presentando la teoría del Fantasma a partir de las ideas del mismo autor; luego, el tema se sitúa en el contexto del complejo de Edipo y en la economía del deseo que, bajo la influencia de la función fálica, inscribe a la histérica de una modo particular en el terreno de la sexualidad. El texto se cierra con una elaboración en torno a la pregunta por la feminidad y al modo en que esta incertidumbre va a inscribirse en el cuerpo de la histeria, tanto mediante el síntoma como a través del semblante.

PALABRAS CLAVE: Histeria, Síntoma de Conversión, Cuerpo Erógeno, Trauma, Fantasma, Etapa Fálica, Falo, Castración, Complejo de Edipo, Estadio del Espejo, Yo ideal, Otro, Goce Fálico.

> *Llega una mujer a la consulta a presentarnos su enigma, una mujer en pugna con su propio cuerpo, que viene tomada, como la casa de Cortázar, y se resiste a ser expulsada. Es esta la urgencia que dio la nota inicial a estas palabras, que me invitó a reconstruir el mapa de una mujer que no ha cesado de existir en la historia de occidente, y que no ha cesado a su vez de no escribirse en ella. Sobre su cuerpo y los caminos del espejo, sobre el cuerpo del Otro y el espejo trizado.*

### 1. INTRODUCCIÓN

Para acercarnos al concepto de histeria podríamos viajar muy atrás en el tiempo. Ya los griegos se preguntaron por el enigma de una mujer cuyo cuerpo se regía de acuerdo a leyes que escapaban a todo intento de aprehensión racional.

Siglos pasaron en los que la mujer histérica 1 fue comprendida de acuerdo a un estatuto cercano a la animalidad o bien, al de la brujería. Su entrada en el ámbito de las ciencias se ha fechado apenas en el siglo XIX; entonces, ha dicho Charcot mientras exponía el ataque histérico ante una audiencia desconcertada: *"La histeria y las enfermedades vecinas se ofrecen a nosotros como tantas Esfinges que desafían la anatomía más penetrante" 2.*

La histeria, desde el momento en el que fue llevada al ámbito de la clínica para salir definitivamente del lugar de la magia 3, se presentó a los neurólogos como paradojal; ella vino a cuestionar la inteligibilidad médica, en tanto mal que no se inscribe en el cuerpo anatómico sino como un recorrido, no ocupando una localización sino múltiples y de manera contradictoria.

Fue este extrañamiento frente al comportamiento del cuerpo de la mujer histérica lo que determinó el punto de inicio para el Psicoanálisis. Llegó pues un día una mujer a la consulta de Freud en busca de respuestas que nadie le había podido brindar, llegó ella con un cuerpo que gritaba y es entonces cuando el psicoanálisis nació, para escuchar ese cuerpo que antes que nada necesitaba ser escuchado.

*"La histeria es para el psicoanalista la primera neurosis escuchada, la primera neurosis que haya sido escuchada, luego la primera que permitió a quien la escuchaba introducir o crear el discurso psicoanalítico". 4*

Es por esto último que estimo que atravesar por la reflexión en torno a la histeria y al poder que, según lo que ella nos demuestra, tiene el psiquismo en el cuerpo, es un paso fundamental para quienes comenzamos a adentrarnos como aprendices en la disciplina psicoanalítica. Inicio entonces un recorrido siguiendo las huellas que la histérica ha recortado en su cuerpo.

## 2. EL CORTE COMO HUELLA

*"...volver a la memoria del cuerpo,*
*he de volver a mis huesos en duelo,*
*he de comprender lo que dice mi voz".*
Alejandra Pizarnik.

Freud, a lo largo de su trabajo, desarrolla el tema de la histeria y del síntoma de conversión de manera continua. Nos es posible elucidar, de todos modos, tres momentos en su teorización: en un primer momento, la teoría de la Seducción; luego, la teoría del Fantasma; finalmente, el desarrollo de la histeria en tanto modalidad de ordenamiento pulsional a partir del Complejo de Edipo. Comienzo con la exposición del primer momento.

A partir de 1888, junto a Charcot, Freud comienza a desarrollar una primera teoría sobre la histeria basada en el trauma que habría provocado un episodio de seducción ocurrido en el pasado. Con la idea de seducción, Freud se refería a un episodio de abuso sexual real de un adulto hacia un niño. Un recuerdo tal sería tan doloroso que todo individuo preferiría olvidarlo, y de esa necesidad de olvido surge la idea de "Represión". Se trataría pues de un hecho tan traumático que habría sido reprimido por la persona, quedando relegado a una "conciencia segunda", clausurándose la entrada de tal recuerdo en la conciencia "normal".

Lo determinante para que un fenómeno tal deviniera un trauma era que dicho episodio se habría caracterizado por una ausencia de reacción por parte del infante. Ello provocaría que el afecto que debió exteriorizarse durante el episodio, quede atrapado junto a la representación, es decir, que "el recuerdo del hecho conserve en principio su tinte afectivo" 5. A este punto, Freud introduce el concepto de "Abreacción", para referirse a la posibilidad de descarga emocional por medio de la cual un individuo puede liberarse del afecto ligado al recuerdo de un episodio traumático, afecto que no mengua con el tiempo y cuya aparición es causante de los conflictos.

A la base de los fenómenos histéricos, entonces, Freud sitúa un proceso de Represión junto a la imposibilidad de haber reaccionado en el momento de la vejación. Ahora bien, lo determinante es que esta represión y esta ausencia de abreacción van a prescribir, en el caso de la histeria de conversión, una manera particular de recortar el cuerpo.

El cuerpo en la histérica aparece como la última de las barreras que impiden el acceso de una representación traumática a la conciencia. Antes de que el afecto, cuya representación ha sido expulsada de la conciencia, irrumpa intempestivamente en ella, irá a varar en el cuerpo. Ahora, la pregunta es en qué cuerpo.

Freud nos dice:

> *"Afirmo, junto a Janet, que es la concepción trivial, popular, de los órganos y del cuerpo en general la que está en juego en las parálisis histéricas, así como en las anestesias, etc. Esta concepción no se funda en un conocimiento ahondado de la anatomía nerviosa, sino en nuestras percepciones táctiles y, sobre todo, visuales" 6.*

Es así como la lesión histérica es atribuida a una alteración de la representación (concepción) de la idea de una parte del cuerpo, lo que ocurre porque esa parte del cuerpo ha sido envuelta en una asociación de gran valor afectivo.

Se trata de un cuerpo que se recorta en la medida en que un afecto ligado a una representación que ha sido reprimida, va a posarse en la parte del cuerpo que se ha ligado a tal representación. Si durante el episodio traumático estuvo involucrada una determinada parte del cuerpo, sea de la víctima o del victimario, el afecto irá a ocupar ese mismo lugar del cuerpo que quedó plasmado en la huella psíquica. Por ejemplo, ocurre un episodio en el que una madre descubre a su marido tocando impúdicamente a su hija, y ella entonces grita; podrá suceder que el día de mañana la representación intolerable de tal episodio para la conciencia de la niña se convierta en afonías temporales, es decir, que el afecto no abreaccionado

ligado al recuerdo/representación traumática vaya a posarse justamente en aquella parte del cuerpo que quedó asociada a tal recuerdo/representación. De tal forma, una parte del cuerpo se recortará, quedando disociada del resto y excluida del funcionamiento orgánico normal.

## 3. EL CORTE COMO FANTASMA

*"Y la madre, cerrando el libro de deberes,*
*se iba satisfecha y muy orgullosa, sin ver,*
*en los ojos azules y bajo la frente llena de eminencias,*
*el alma de su hijo entregada a las repugnancias".*
A. Rimbaud.

A partir de 1900, con "La Interpretación de los sueños", Freud comienza a replantearse su teoría de la Seducción. Que las histéricas mienten, dirá, atravesando por cierto el arduo análisis de Dora y su cuerpo multiforme, su pantomima.

Freud descubre que la histeria responde a un fantasma inconsciente y no a una huella psíquica resultante de un episodio traumático ocurrido realmente durante la infancia; de acuerdo a esto, la sobre investidura del cuerpo será leída como la metáfora de una representación fantasmática y como expresión de su sobrecarga afectiva.

Ya no es necesario emprender la búsqueda de un episodio traumático ocurrido con anterioridad, sino que va a comprenderse, a partir de la elaboración que se emprende en "Tres ensayos para una teoría sexual"7, a la sexualidad en sí misma como un fenómeno traumático dada la emergencia de una tensión excesiva llamada Deseo.

Se trata ahora de un nuevo cuerpo, un cuerpo conformado por las huellas del deseo y no por las huellas del dolor. Freud nos dice que las zonas erógenas despertadas durante la infancia, se han vuelto traumáticas al haber sido invadidas tempranamente por una excesiva tensión originada por la emergencia del deseo, un deseo desmesurado en relación con los recursos que entonces posee el infante. A respecto, cito a Nasio (1990):

*"La sexualidad infantil es siempre un foco inconsciente de sufrimiento, pues es siempre desmesurada en relación con los limitados recursos físicos y psíquicos del niño". 8*

La explosión de la sexualidad no genital determina que dichas zonas que han sido erotizadas se vuelvan asilo para representaciones fantasmáticas. La producción fantasmática representa justamente aquella instancia en la que el deseo de satisfacción no genital, que no puede satisfacerse en la realidad por las normas que se imponen, se satisface; sin embargo, se trata de una satisfacción desprovista de objeto, de una satisfacción narcisista que se da en llamar goce. El mismo autor agrega:

> *"Es tan intenso el surgimiento de este exceso de sexualidad llamado deseo, con la eventualidad de su cumplimiento, llamado goce, que, para atemperarse, necesita la creación inconsciente de fabulaciones, escenas y fantasmas protectores". 9*

Goce y deseo se inscriben como angustia en el registro del fantasma. Se trata a fin de cuentas de un fantasma que, tal como la representación de la teoría del trauma, se encuentra sobreinvestido, excesivamente cargado de afecto y profundamente arraigado en el psiquismo.

Sobre los síntomas de conversión en la histeria, Freud nos dice que la función de un órgano se deteriora cuando aumenta su erogeneidad, su significación sexual, lo que responde a la necesidad de omitir acciones a nivel consciente porque dejarlas pasar sería como "ejecutar la acción sexual prohibida". En el síntoma de la histérica lo que erotiza el órgano es un fantasma reprimido de satisfacción "perversa" que porta un monto de angustia tal que su acceso a la conciencia ha sido completamente denegado y que por tanto se abre paso en el cuerpo.

Lo característico de la histeria, es que su sexualidad se ha quedado fijada en una etapa infantil, no estableciéndose la preeminencia de la genitalidad en su quehacer sexual; su sexualidad es considerada una sexualidad infantil, y en ese marco, los síntomas se inscriben en equivalencia a satisfacciones masturbatorias infantiles. De acuerdo a ello, el síntoma somático puede equipararse a un orgasmo, en tanto se produce como satisfacción de fantasías inconscientes.

> *"Los síntomas histéricos no son otra cosa que las fantasías inconscientes figuradas mediante conversión, y en la medida en que son síntomas somáticos, con harta frecuencia están tomados del círculo de las mismas sensaciones sexuales e inervaciones motrices que originariamente acompañaron a la fantasía" 10.*

El cuerpo de la histérica va a recortarse siguiendo las líneas trazadas por los fantasmas de satisfacción auto erótica no genital, los que dada la represión que han sufrido y dada la primacía que siguen cobrando más allá del momento en que debió instaurarse una sexualidad preeminentemente genital, se posan como punzones en el cuerpo. Ocurre pues un desplazamiento de la investidura de la zona genital hacia el cuerpo. La histérica goza sobre invistiendo su cuerpo y rechazando llanamente la sexualidad genital. Al respecto Freud aduce:

> *"Yo llamaría histérica, sin vacilar, a toda persona, sea o no capaz de producir síntomas somáticos, en quien una ocasión de excitación sexual provoca predominantemente o exclusivamente sentimientos de displacer" 11.*

Podemos decir, finalmente, que la histérica recorta su cuerpo invistiendo algunas de sus partes, con el fin de evitar la sexualidad genital. Surge entonces la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que la ha llevado a optar por ese camino, porqué ha hecho del síntoma su actividad sexual?

## 4. EL CORTE COMO ESPERANZA.

*"La mujer se Dora para ser adorada"*
Baudelaire.

Hasta ahora, he realizado una aproximación al síntoma de conversión histérico desde su empleo en la histeria como defensa que procura evitar la arremetida en la conciencia de representaciones (recuerdo o fantasmáticas) cargadas de afectos dolorosos. Breve ha sido el trayecto recorrido antes de que surgiera la pregunta por lo determinante a nivel estructural en la elección de tal defensa. Qué ha hecho que la histérica haya elegido fijar su sexualidad en etapas infantiles, es la pregunta que nos obliga a adentrarnos en el Complejo de Edipo en tanto hito central en el proceso de estructuración del psiquismo.

En el "Sepultamiento del Complejo de Edipo" (1924) Freud realiza una breve descripción del modo mediante el cual la niña sale del complejo de Edipo producido por la atracción que siente hacia el progenitor del sexo opuesto. Allí se plantea lo siguiente:

> *"el clítoris de la niñita, al comienzo, se comporta en un todo como un pene, pero ella, por la comparación con un compañerito de juegos, percibe que es 'demasiado corto', y siente este hecho como un perjuicio y un signo de inferioridad. Durante un tiempo se consuela con la esperanza de que después, cuando crezca, ella tendrá un apéndice tan grande como el del muchacho. Es en este punto donde se bifurca el complejo de masculinidad de la mujer. (...) Así se produce esta diferencia esencial: la niñita acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el varoncito tiene miedo a la posibilidad de consumación". 12*

En palabras de Freud, es en esta esperanza de la niñita, de que vaya a crecerle un pene, en donde se fija el complejo de masculinidad, el cual abre al paso al desarrollo de la perversión femenina. Sin embargo, destaco esta frase puesto puede iniciarse a partir de allí un desarrollo del tema de la fijación en la etapa fálica de la histeria (sabemos, de todos modos, que las fantasías histéricas son muchas veces similares a las de la perversión, con la sola diferencia de que las primeras no llegan a cumplirse jamás, puesto que la represión ha sido mucho más efectiva).

Freud, en su texto "Sobre la Sexualidad Femenina" (1934), plantea que la salida del Edipo en la mujer está determinada por dos circunstancias; a saber: el traspaso del objeto hacia la figura del padre y la posterior sublimación, y la identificación con la madre bajo la primacía de la pasividad, con el consecuente desplazamiento de la zona erógena.

En el momento en que la niña debe realizar el cambio de objeto de la madre hacia el padre y de la actividad a la pasividad, lo que ocurre con la niña histérica es que se produce una regresión a una etapa anterior 13, en la que las figuras del amor se establecen mediante un proceso de identificación. De acuerdo a esto, la pequeña niña histérica va a identificarse con el objeto deseado, es decir, con el padre, sin que llegue a establecerse la primacía de una sexualidad pasiva.

Al hablar de la identificación con el padre, se nos viene a la mente el caso Dora. Freud descubre que ella se ha identificado con su padre, y he allí los trazos que dibujaba en su cuerpo: repetía la misma tos que lo aquejaba a él. Ahora bien, lo que Freud nos presenta en el análisis del caso es que la identificación con su padre habría devenido una identificación con su objeto de amor: la señora K. Dora habría experimentado un sentimiento de amor homosexual hacia esta señora, amante de su padre, agregándose a la sintomatología histérica una producción fantasmática netamente homosexual.

Si nos remitimos a una texto de 1909 en donde Freud trabaja el ataque histérico y sus causas específicas, podemos ver que allí se plantea la idea de que en la histeria subyacen dos impulsos de manera conjunta, uno masculino y otro femenino, y que es el choque entre ellos lo que va a desencadenar la sintomatología histérica.

> *"El ataque histérico – nos dice Freud - como la histeria en general, reintroduce en la mujer un fragmento del quehacer sexual que existió en la infancia y al cual en esa época se le podía discernir un carácter masculino por excelencia" 14.*

Tenemos entonces, por un lado, una fijación al objeto amoroso izado durante el Complejo de Edipo: el padre. Esta fijación cobraría la forma de una identificación, tal como el caso Dora nos lo presenta. Sin embargo, la identificación podría darse también con el objeto de amor del padre, en el caso, la señora K. Esta identificación dice de una elección de objeto homosexual, a lo que sumamos una producción de fantasías sexuales masculinas característica de la histeria.

De acuerdo a lo anterior me es posible plantear la siguiente conclusión: en la histeria se da una primacía de la etapa fálica, etapa en la que hombres y mujeres se sintieron poseedores de pene. Esa primacía fálica va a determinar una fijación excesiva al padre durante el período Edípico, manteniéndose la esperanza de que el padre le dé a la niña aquello que el resto tiene y que ella no. De esa esperanza, a todos los avatares que hemos nombrado habría sólo pasos estrechos.

Se inició esta indagación haciendo mención al corte en el cuerpo de la histérica como esperanza: en su cuerpo van a trazarse las líneas siguiendo las huellas de un cuerpo masculino, de un cuerpo al que a sus ojos, nada le falta.

## 5. EL CORTE COMO SILENCIO.

*"Tu eliges el lugar de la herida*
*en donde hablamos nuestro silencio"*
Alejandra Pisarnik.

Inicio a continuación un desarrollo en torno la especificidad del perfil que caracteriza la economía del deseo en la histeria bajo la concepción, tomada de Joel Dor 15, de que la economía del deseo, bajo la influencia de la función fálica, induce estructuras diferentes.

El fantasma de la histérica, de acuerdo a las conclusiones a las que llega Freud luego de teorizar largamente en torno a la sexualidad infantil, se estructura a partir de la imposibilidad de dominar el complejo de Edipo y asumir la falta a la que se ve sometida.

Para la histérica, es el universo fálico aquel que rige todas sus asociaciones, es la ley del Tener o no Tener la que limita la trinchera en la que se debate. En los neuróticos normales, el deseo va a estructurarse a partir de la incorporación de la ausencia de falo, condición *sine qua non* para la articulación del deseo hacia la vida; no ocurre lo mismo en la histérica, en cuyo caso la ausencia en el Otro no logra ser introyectada, es decir, la castración materna se torna imposible.

La histérica entrará en el Edipo, tal como nos dice J. Dor (2000) 16, con el único fin de impugnar al padre el falo del que injustamente ha sido despojada la madre con la llegada de la ley. Hablamos entonces de un afán reivindicativo siempre inscrito en la lógica del tener o no tener el falo.

La pregunta que surge es la siguiente: ¿qué es lo que determina la fijación de la histérica en la imposibilidad de aceptar la falta en el Otro?

En el registro fantasmático de la histérica, la castración es siempre la del Otro, sólo que de un Otro que es fiel imagen de sí misma, una imagen narcisista de completud. La histérica necesita del Otro porque él le devuelve su imagen de perfección, porque en su mirada ella se constituye como objeto ideal. Melman 17 nos sugiere respecto a esta dominancia de la mirada del Otro en la histérica, que esa prevalencia puede fecharse en la Fase del Espejo, cuando la histérica abdica y deja al otro la representación dominante. Y es que sucede en la histérica que no logra producirse la renuncia al yo ideal determinado por el punto de vista elegido en el Otro 18, ella continúa pues, alienada en el deseo de la madre, puesto que está expresamente identificada con su falo.

De alienación subjetiva en el deseo del Otro, hablamos usualmente para referirnos a la dinámica del deseo en la histeria. Esta alienación va a cifrarse en una necesidad constante de satisfacer el goce del Otro, un goce fálico que se inscribe sí en el campo de lo simbólico, quedando atrapada en esa dinámica. Ahora, ese goce del Otro está dado por su completud, ante lo cual ella sirve haciendo del objeto que falta.

Desde el momento en que emerge el tener o no tener como la encrucijada fálica que la atrapó, la histérica puede llegar a privilegiar tarde o temprano una identificación con el ser 19. Ella no asumió la premisa "tu no tienes el Falo", así como tampoco va a aceptar que "ella no es el Falo". "Tú tienes el Falo" y "Yo soy tu Falo" son los ejes estructuradores de la dinámica deseante en la histérica, aquello que la excluye del encuentro real con otro y aquello que va a inscribir su sexualidad en el registro de lo imposible. Me extenderé en esto aún algunas líneas más.

La histérica va a posicionarse como deseante de aquel que imaginariamente tenga el falo. Aquel será su amo, en tanto el tenerlo le asegura una sabiduría respecto de cómo desear. Ella cubre al otro de un velo fálico para evitar encontrarse con su propia falta, esperando en el fondo que ese pequeño otro, en función del gran Otro, venga a cubrir la falta ¿cómo? Haciendo de ella justamente el objeto deseado.

En esto último radica la utilización que hace la histérica de todos los pequeños otros que vienen a instaurarse en la posición de amos: ella encuentra a alguien que a sus ojos lo tiene y que sabe de su verdad, para llegar pronto a posicionarse como el objeto fálico que falta. Entra en juego entonces la dialéctica del ser: ella toma el lugar del falo que completa al otro, siguiendo la lógica instaurada con el gran Otro, en la que la pequeña histérica ha completado la imagen especular quedando fijada en su función de prótesis con respecto a la madre.

Se ha anunciado este apartado con la idea del corte en el cuerpo como silencio. El silencio que corta el cuerpo de la histérica es el silencio de la pregunta por la feminidad. Ella no ha entrado en el campo del deseo en tanto mujer, asumiendo su condición femenina, en la medida en que ha quedado fijada en la dinámica del tener o no tener. Ella entrará en el deseo, pues, a través del deseo del Otro, ella va a entrar siguiendo las huellas trazadas por el objeto ideal del Otro y no por la identificación femenina que habría devenido de haberse aceptado la castración.

Lacan, en el seminario XI, realiza una bellísima exposición del caso Dora presentado por Freud en 1905. Allí, él nos dice que lo que encegueció a Freud durante ese análisis, fue que él seguía pensando en la cuestión del objeto. Lo que Lacan destaca es que la primacía no estaba allí, en la pregunta por el objeto del deseo y si este responde a fantasmas sexuales propiamente femeninos o masculinos, sino que en la

pregunta por quién desea, quién es aquel que desea en Dora. En aquella muchacha, era el padre quien deseaba, puesto que era él quien se había constituido como su punto externo de identificación imaginaria.

> *"¿Qué nos dice Dora de su neurosis? – se pregunta Lacan - ¿Qué nos dice la mujer histérica? Su pregunta es la siguiente: ¿Qué es ser una mujer?" 20.*

Es esa la pregunta que se esconde allí, en el centro de la herida silenciosa de la histérica. Ella no sabe de su feminidad, no sabe de la diferencia entre los sexos puesto que todo se juega en la presencia o ausencia de falo. Su falta la ha asumido como la falta de un falo y se ha asumido a sí misma como el falo que falta en el Otro. Alienada en el deseo del Otro, ella no aprendió a desear, sino tan solo a desearse aquello que falta, y es de esta forma como emerge su cuerpo no como un cuerpo femenino, sino como un cuerpo de sacrificio: ella brinda el cuerpo al Otro como objeto para que el Otro haga de él lo que desea.

La histérica busca transformarse en el objeto ideal del otro (ese que la histérica supone no haber sido jamás) apelando a la perfección del cuerpo y al darse para ver a sus ojos, pero también, ser el objeto ideal del Otro sin mediación del otro: es así como encontramos la entrega sacrificial al Otro con mayúscula en el síntoma.

## 6. EL CORTE COMO SACRIFICIO.

*"...una mano arrastra la cabellera de una ahogada*
*que no cesa de pasar por el espejo"*
Alejandra Pizarnik.

Lacan, en el Seminario XI, nos plantea que el síntoma de conversión histérica responde a una somatización funcional a un goce fálico, del deseo del Otro en el orden de lo simbólico. Ello, a diferencia de los síntomas de somatización que pertenecen al campo de lo que Lacan denomina el goce del Otro, del cuerpo del Otro, de ese gran Otro definido como el tesoro de significantes. En la histeria, es posible hacer pasar el síntoma por el lenguaje, en la medida en que este se inscribe expresamente en el registro de lo imaginario, mientras que en los fenómenos de somatización, el cuerpo se halla en una encrucijada real.

He hecho mención ya a la preponderancia de la fase del Espejo en la histeria. La abdicación que allí realiza la histérica para dejar la prevalencia de la representación dominante al Otro, induce una significativa consecuencia en el registro de lo imaginario; Melman nos dice:

> *"Primero, una incertidumbre de la forma del propio cuerpo, destinado al malestar y sensible al riesgo de una dislocación: para quien está expuesto a ella es necesario operar sin cesar una reunificación, una reconstitución de su propia imagen, y el medio más fácil es el de hacerse reconocer por el otro" 21.*

Hacerse reconocer por el otro entonces, en tanto objeto ideal, es lo que mantendría unificado el cuerpo imaginario de la histérica. Esto nos remite a un aspecto fundamental: la identificación con el objeto ideal del deseo del Otro y por tanto sus esfuerzos puestos al servicio de la identificación fálica.

En "El estadio del espejo" 22, Lacan nos dice que esta fase determina el paso de una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma (ortopédica) de su totalidad, y que es allí donde va a situarse la represión histérica (en declarado acuerdo con Anna Freud, quien había ya observado los retornos de la histérica a un estadio anterior al de la neurosis obsesiva). Es así como el autor afirma:

> *"Este cuerpo fragmentado (...) se muestra tangible en el plano orgánico mismo, en las líneas de fragilización que definen la anatomía fantasmática, manifiesta en los síntomas de escisión esquizoide o de espasmo, de la histeria" 23.*

El cuerpo de la histérica se habría hecho desde entonces susceptible a una fragmentación, en tanto deje de ser imaginariamente sostenido por el otro en cuya mirada busca apoyo y en cuanto entregue su cuerpo a las fantasías sexuales que la arropan.

Nasio, en su libro "El Dolor de la Histeria", nos habla de un fenómeno de: "falicización del cuerpo no genital y, simultáneamente, desafección del cuerpo genital" 24 propio de la histeria. Con esto, el autor hace referencia al paso del falo fantasmático imaginario a su arraigo en el cuerpo, todo el cuerpo imaginario de la histérica invadido por el fenómeno del falicización. En este contexto, nos es posible comprender dos cosas. Por un lado, la evitación a la sexualidad genital que, como ya hemos dicho, procura incansablemente la histérica mediante un desplazamiento de su sexualidad genital no fálica a un cuerpo sexual que sí es susceptible de devenir falo; y he allí el segundo elemento: el cuerpo de la histérica, por medio del síntoma, logra devenir falo, ese falo que al Otro al que se encuentra completamente alienada, no puede faltarle.

La falicización del cuerpo hace de él cuna para todos los sufrimientos pero, a la vez, lugar de veneración narcisista, que le permitirá a la histérica mantener erguida la imagen ideal de su cuerpo mediante el reconocimiento de este a los ojos del otro. La histérica hace de su cuerpo un objeto de entrega, un don; sin embargo no se trata de un don que se inscriba en la ley del intercambio, sino de un don en tanto acto sacrificial25. Joel Dor nos habla de una dimensión imaginaria del don en la histérica y de la *posición sacrificial* a la que induce 26. Ella entrega, nos dice el autor, da su cuerpo al otro, con la intención de ocupar en él, el lugar de la falta.

Ahora, el sacrificio real de la histérica, si bien cobra la forma de pequeños otros, va a estar dirigid o siempre, finalmente, al gran Otro que habita en su fantasma. Ella acabará por sacrificar su sexualidad, en pos de mantenerse fiel a la imagen ideal dada por él, y entregará su cuerpo, en tanto objeto para el Goce Fálico del Otro. Todo, por ser reconocida, por procurar que permanezca su espejo en frente.

El síntoma hace su aparición en el cuerpo, en el momento en el que la imagen especular que alimenta la histérica se triza. La trizadura imaginaria va a desplazarse hacia el cuerpo con forma de corte, un corte que cercará parte del cuerpo para, vuelto un falo, entregarlo al Otro en sacrificio, como síntoma. Puede comprenderse en ese contexto cómo para la histérica tener el falo es, en realidad, serlo.

> *"De golpe se encontró al encargado de vestuario, o sea al fabricante de ropa, para descubrir la topografía de esos síntomas (...) y se ha tenido toda la razón al tomar al sastre, porque el sastre es aquel que arregla, que corta y que recorta" 27.*

El síntoma histérico se figura como un recorte que afecta a las funciones sensoriales y a las funciones motrices, anestesias y parálisis que afectan al lugar del cuerpo tan designado como para ser recortado. Esa designación la significó el Otro, que cobró prevalencia en la representación imaginaria del cuerpo. Ese recorte es un realce, un realce fálico en honor al deseo del Otro.

## 7. EL CORTE COMO SEÑUELO.

*"La mujer y la prenda, una totalidad indivisible".*
Baudelaire.

Quisiera elaborar, por último, una breve reflexión en torno a otra de las modalidades de corte que nos es posible hallar en el cuerpo de la histérica.

El maquillaje es el trazo de un corte sobre el cuerpo. Sin querer adentrarme en la costumbre moderna de todas las mujeres en general de producir estéticamente un realce fálico de ciertas líneas en el cuerpo, es interesante destacar como el maquillaje y las joyas tienen la función de cercar (muy vinculado por tanto con el fetichismo).

Ese tipo de cortes en el cuerpo tiene relación con lo que percibimos comúnmente como estéticamente bello. Sin embargo, en la histérica esta noción de belleza parece haberse trastocado (o tocado por detrás): aparece en ella una exigencia de perfección que va a movilizarla sin descanso, una exigencia basada en la colusión de lo bello y lo femenino.

La histérica recorta su cuerpo por medio del maquillaje, las joyas y el ropaje, con la finalidad de brindar a su cuerpo un brillo fálico que haga de ella un objeto deseable. Ahora bien, se trata de un volverse deseable

no con la esperanza de un posible encuentro sexual, sino con la esperanza tan sólo de ser confirmada en su ser objeto deseable, en su ser de falo. Ella busca ser confirmada en su perfección, lo que por supuesto jamás logrará ya que la medida está dada por su imaginario de totalidad, inalcanzable (menos mal) por cualquiera sea el tipo de elogio (restaría sólo hacer el elogio a la histeria...).

Lucien Israël 28 desarrolla el tema del afán de perfección en la histérica situándose desde su necesidad de cubrir un vacío. "La mujer y la prenda, una totalidad indivisible", dice Baudelaire, lo que evoca el mito de Diana, por ejemplo, quien no se deja 'develar'. Hay algo que la histérica oculta, algo que nos parece oculto inclusive ante sus propios ojos.

La mujer histérica traza en su cuerpo las líneas de una belleza fálica, de un brillo fálico, puesto que ello lo que haría finalmente, tras falicizarlo, es cubrir el cuerpo muerto que porta bajo sus faldas. Para ella, el cuerpo es pura exterioridad 29, el cuerpo vivo es la piel, en tanto sólo le es posible alcanzar la perfección/completud imaginaria utilizando los señuelos con que puede vestirlo.

Esta perfección mediante el recorte exterior del cuerpo puede parangonarse con la falicización del cuerpo median te el síntoma: presentar un cuerpo fragmentado es presentar un cuerpo vivo, es una manera de cubrir el cuerpo muerto, ese cuerpo que no ha podido nacer por completo en el significante.

## 8. CONCLUSIÓN

El cuerpo de la histérica no ha logrado inscribirse como un cuerpo femenino y he allí su ser de pregunta, ante lo cual cifrará su identidad en identificaciones especulares que puedan inscribirla, o bien, en la escritura a cuchillo sobre su cuerpo.

La histérica, cuando llega a la consulta, viene en búsqueda de su Eros, viene literalmente hecha pedazos en espera de un camino que la lleve a la unificación. Aquello que el analista depara para ella es la unificación por medio de la palabra, de una palabra plena de sentido capaz de restituir el trozo significante que ha quedado extraviado.

> *"El síntoma histérico es una palabra que falta, un significante que falta y que por el agujero que resulta de esa cadena hablada, por el agujero que resulta de ese corte en la cadena significante, aparece algo, y ese algo es la especificidad de la histérica (...) lo que aparece en el corte de la cadena significante es el cuerpo bajo todas sus formas". 30*

Hacer emerger el cuerpo bajo todas sus formas por medio del significante equivale a iniciar un recorrido en el que vaya inscribiéndose el deseo de la histérica, ese deseo que ha permanecido como enigma. Se trata de hacer que el enigma respecto del deseo, que insiste en el síntoma, exista en la palabra.

El analista ha de vislumbrar ese deseo que emerge en el corte significante para traerlo al lenguaje y así incorporar en la subjetividad aquella verdad que trae la paciente y de la que ella nada quiere saber. Para ello, es necesaria la adopción de una posición centrada en hacer pasar lo más posible por la palabra, en tanto es la palabra la única vía que nos permite una entrada subjetiva en la vida psíquica 31.

Liberar la palabra contenida en el lenguaje del síntoma implica restituir la cadena de cuyo corte la histérica se queja con tanto dolor. Liberar esa palabra significa reunificar su cuerpo... y ante sus propios ojos.

### Notas

1 Cfr. E. Roudinesco, M. Plon: "Diccionario de Psicoanálisis". Pág. 463.

2 L. M. Charcot, Obras Completas 1886 – 1893. Tomado de "Trayecto del Psicoanálisis de Freud a Lacan", de G. Hidalgo y M. Thibaut (2004), Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

3 Cfr. M. Foucault: "Historia de la Locura", Tomo I.

4 Lucien Israël: "El goce de la Histeria", pág. 69.

5 Breuer y Freud (1993): "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar". O.C.A. Pág. 34.

6 S. Freud: "Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas" (1893).

7 Ver S. Freud: "Tres ensayos para una teoría sexual" (1905). O.C.A.

8 D. Nasio (1990): "El dolor de la Histeria", Pág. 41.

9 Ibíd. Pág. 42.

10 S. Freud (1908): "Las Fantasías Histéricas y su relación con la Bisexualidad". O.C.A. Pág.: 143.

11 S. Freud (1905): "Fragmento de un caso de análisis de Histeria". O.C.A. Pág. 27.

12 S. Freud (1924): "El Sepultamiento del Complejo de Edipo". O.C.A.

13 Ver S. Freud (1921): "La Identificación". O.C.A. Tomo XVIII.

14 S. Freud (1909): "Apreciaciones generales sobre el ataque histérico". O.C.A. Pág.: 211

15 Ver J. Dor (2000): "Estructuras clínicas y psicoanálisis". Cap. 2

16 Ver J. Dor (2000): "Estructuras clínicas y psicoanálisis". Tercera parte. Cap. 10

17 Ver C. Melman (1984): "Nuevos estudios sobre la Histeria". Cap. XVIII.

18 Ver J. Dor (2003): "Introducción a la lectura de Lacan. II. La estructura del Sujeto". Cap. I

19 Ver J. Dor (2000): "Estructuras clínicas y psicoanálisis". Cap. 10 – 11.

20 J. Lacan (1981): "Seminario. Libro III. La Psicosis". Pág. 197.

21 C. Melman (1984): "Nuevos estudios sobre la Histeria". Cap. XVIII. Pág.: 227.

22 Ver J. Lacan (1971): "Lectura Estructuralista de Freud". Parte Uno. "El estadio del espejo como formador de la función de yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica".

23 Ibíd. Pág. 15.

24 Ver D. Nasio: "El Dolor de la Histeria", Pág. 61.

25 Podría pensarse en la lectura que G. Bataille hace del " Ensayo sobre el Don", de M. Mauss.

26 Ver J. Dor (2000): "Estructuras clínicas y psicoanálisis". Cap. 11. Pág.: 109.

27 L. Israël (1979): "El goce de la Histérica". Pág.: 80.

28 Ver L. Israël (1979): "El goce de la Histérica". Pág.: 85.

29 Interesante sería contrastar esa exterioridad que nos presenta el cuerpo de la histérica con la tesis que Jean Luc Nancy elabora en su ensayo sobre el cuerpo. Allí él plantea justamente que el cuerpo es pura exterioridad y que si podemos hablar de la existencia de un alma, solo podemos hacerlo desde la idea de que tal alma se encuentra fuera.

30 Ibíd. Pág.: 73.

31 Ver J. Lacan (1971): "Lectura Estructuralista de Freud". Parte Tres. "Función y campo de la Palabra". Cap. I. "Palabra vacía y palabra llena en la realización psicoanalítica del sujeto".

BIBLIOGRAFÍA

Aulagnier-Spairani, Piera y otros: "El deseo y la Perversión". Ed. Sudamericana: Buenos Aires.

Dor, Joël (2000): "Estructuras clínicas y psicoanálisis". Ed. Amorrortu: Buenos Aires.

Dor, Joël (2003): "Introducción a la Lectura de Lacan II. La estructura del sujeto". Ed. Gedisa: Barcelona, España.

Freud, Sigmund ( ): "Obras Completas Amorrortu".

- "Sepultamiento del complejo de Edipo" (1924).
- "Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas" (1893).
- "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad" (1908).
- "Fragmento de una caso de Análisis de Histeria" (1905).
- "La Identificación" (1921).
- "Apreciaciones generales sobre el ataque histérico" (1909).
- "Tres ensayos sobre una teoría sexual" (1905).
- "Comunicación preliminar" (1893).
- "Sobre la Sexualidad Femenina" (1931).

Israël, Lucien (1979): "El Goce de la Histérica". Ed. Argonauta: Buenos Aires.

Lacan, Jacques (1971): "Lectura estructuralista de Freud". Ed. Siglo XXI: México.

Lacan, Jacques (2003): "Seminario. Libro III. La Psicosis". Ed. Paidós: Buenos Aires.

Melman, Charles (1984): "Nuevos Estudios sobre la Histeria". Ed. Nueva Visión: Buenos Aires.

Miller, Jacques–Alain: "Dos Dimensiones clínicas: Síntoma y Fantasma". Ed. Manantial: Buenos Aires.

Nasio, David (1990): "El dolor de la Histeria". Ed. Paidós: Buenos Aires.

Thibaut, Michel; Hidalgo, Gonzalo (2004): "Trayecto del psicoanálisis de Freud a Lacan". Ed. Universidad Diego Portales: Santiago de Chile.

Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel (1998): "Diccionario de Psicoanálisis". Ed. Paidós: Buenos Aires.

# Extenxiones

# Presentación sección "Extensiones"

## *Consejo de Redacción de Acheronta*

En **El cuerpo y el imperativo de salud corporal en occidente**, ***Eleazar Correa González*** analiza algunas de las consecuencias que surgen del desarrollo científico e imperio del modo de producción capitalista. Para el autor, "*el mundo moderno, es un efecto del discurso de la ciencia, la cual es elevada en el imaginario colectivo al nivel de solución para todos los problemas y cuna del Progreso*". La salud es modelada por el discurso médico y científico: "*El moderno complejo médico-industrial trata a la salud como "algo bueno", en el sentido mercantil y económico del término. Es algo negociable, vendible, permutable, sometido a leyes de mercado, con oferta y demanda*". Resultado: "*un hombre agotado por el evitamiento de sus pasiones, donde no le queda más que obedecer al Ideal de cuerpo y salud que se le propone*"

***Eleazar Correa González*** es Psicoanalista. Doctorado en Investigaciones en Psicoanálisis. Licenciatura en Psicología BUAP (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla). Maestría en Educación Especial UAT (Universidad Autónoma de Tamaulipas). Maestría en Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis Universidad Paris VII. Doctorado en Psicoanálisis Universidad Paris VII. Director del Departamento de Psicología UIA (Universidad IberoAmericana)
Email: eleazarcorrea@yahoo.com
(México)

En **Georges Bataille y la violencia del erotismo**, ***Edwin Francisco Sanchez Ausucua*** nos ofrece una lectura de dos libros de Georges Bataille - "*El erotismo*" y "*La parte maldita*" - textos donde Bataille "*mantiene coincidencias efímeras con los postulados del psicoanálisis, al mismo tiempo que afirma una disparidad esencial con el freudismo*". A diferencia de Sade, Bataille se cuida de no entrar en una confrontación con la ley y los valores morales e "*imprime un nuevo giro a su apuesta transgresora al hacer compatibles lo sagrado y el erotismo tratando de desvanecer toda diferenciación*". El concepto mismo del mal es transformado hasta diluirlo y darle continuidad con su contrario. Sanche Ausucua va recorriendo entonces varios temas: el erotismo, la violencia, la economía, el gasto, el lujo, el consumo, el potlach, el don de nada.

***Edwin Francisco Sanchez Ausucua*** es Psicoanalista. Catedrático. Miembro de la Clinica Psicoanalìtica Yotán
Email: sanausucua@hotmail.com
(México)

En **Miradas y manos creadoras de formas y colores**, ***Susana Patricia Arenas Giraldo*** aborda el tema del cuerpo en relación con el arte y el vivir creador y artístico a partir de algunas ideas de Paul Valery presentes en dos de sus textos: " *Escritos sobre Leonardo da Vinci"* y *"El Señor Teste",* y desde el tamiz de algunas nociones Nietzcheanas sobre el cuerpo y el arte, y conceptos de Mircea Eliade con referencia a la creación.

***Susana Patricia Arenas Giraldo*** es Psicóloga, Universidad de San Buenaventura, Medellín. Colombia; y Estudiante de filosofía de la misma Universidad
Email: cazima_2000@yahoo.es
(Colombia)

En **Subjetividade e modernidade**, ***Cleomar Azevedo*** e ***Marcia Siqueira de Andrade*** desenvuelven uma reflexão sobre as conseqüências da modernidade na subjetividade humana, destacando o papel da teoria das representações e da ciência moderna na construção da humanidade neste início de século.

***Cleomar Azevedo*** e Pós-doutoranda do NESCCi da PUC/SP, Doutora em Psicologia Social /PUC/SP, Professora Pesquisadora do UNIFIEO
Email: azevedo@ig.com.br
(Brasil)

***Marcia Siqueira de Andrade*** e Doutora em Psicologia da Educação pela PUC-SP, Professora Pesquisadora do UNIFIEO
Email: mandrade@unifieo.br
(Brasil)

En **Liberdade dos corpos e processos de subjetivação**, ***Marcia Siqueira de Andrade*** aborda as relações que se estabelecem entre liberdade dos corpos e processo de subjetivação em adolescentes que estão privados de liberdade, por terem cometido atos infracionais contra terceiros.

***Marcia Siqueira de Andrade*** e Doutora em Psicologia da Educação pela PUC-SP, Professora Pesquisadora do UNIFIEO
Email: mandrade@unifieo.br
(Brasil)

# El cuerpo y el imperativo de salud corporal en occidente

**Eleazar Correa González**

Cinco siglos de investigación científica en anatomía, fisiología, biología y tecnociencias han separado progresivamente el cuerpo de su carácter trascendente. Cinco siglos para que la carne humana sea inscrita bajo el sello de la tecnología y para que emerja progresivamente un cuerpo "nuevo", un "cuerpo-producto científico" en riesgo de convertirse en una máquina viviente. Cinco siglos han pasado para tener hoy un cuerpo, -tecnológica y genéticamente- modificado y reproductible.

Del cuerpo muerto del Renacimiento, expuesto al desmembramiento médico y al diagnóstico natural, llegamos hoy al cuerpo viviente, observado en directo por técnicas de escaneo, identificación genética y del genoma humano, etc.

En efecto, hoy vemos que el cuerpo es no sólo expresión de la naturaleza, sino ha devenido campo de acción de la tecnología médica. Constatamos que en torno al cuerpo, se elaboran hipótesis que resultan de combinar la naturaleza y la tecnología (1), es decir, hipótesis antropotecnológicas. Estas hipótesis pretenden realizar una planificación explícita de las características corporales, no sólo por el pasaje del "fatalismo del nacimiento" al "nacimiento opcional", y a la selección prenatal, sino también a partir del ofrecimiento de todas las posibilidades protéticas para el cuerpo, incluida ahí la técnica aplicada a la cirugía estética.

Ya Max Weber en 1920 señalaba que la tecnología se presenta como un instrumento privilegiado en el proceso de "racionalización". Proceso por el cual queda alterado de manera radical, no sólo el vínculo entre los sujetos y su mundo, o entre la cultura -en su sentido más amplio- y la experiencia subjetiva, sino también la relación que tiene el sujeto con su cuerpo, así como el cuerpo mismo. Sobre la modificación del cuerpo detendremos nuestra reflexión.

La tecnología modifica hoy el cuerpo y lo hace bajo la lógica de la "racionalidad instrumental" es decir, una lógica que es la del mero cálculo de una relación de eficacia entre los medios y los fines. Esta lógica de la "racionalidad instrumental" sólo pudo aparecer en el marco de la modernidad capitalista-, pues no se podía permitir una tecnología que no fuera ni eficaz ni eficiente. Hoy el cuerpo y su funcionamiento son sometidos al cálculo, a una planificación y administración, quedó atrás la concepción del cuerpo como " casa del alma", "templo de dios", "cuerpo sagrado" etc. En nuestro presente se constata que la racionalidad instrumental somete progresivamente a la racionalidad sustancial –esta última era una racionalidad diferente, basada en valores y principios éticos.

Cada sociedad construye ciertas representaciones sociales del cuerpo humano, sin embargo, nunca como hoy, la mayoría de las sociedades contemporáneas disponen también de representaciones sociales sobre la posibilidad de modificar, transformar y metamorfosear el cuerpo. No hablamos de las transformaciones que obedecen a las lógicas funcionales de los imperativos del ecosistema, ni mucho menos de las metamorfosis del cuerpo generadas por una inscripción del *Logos* en el cuerpo, pues estas modificaciones del cuerpo pasan fundamentalmente por rituales sociales y no por el cálculo instrumental, por ejemplo la circuncisión, los tatuajes y marcas en la piel, los signos y las insignias, así como las decoraciones. Nos referimos -por el contrario- a las modificaciones del cuerpo determinadas por un cálculo y una "racionalidad instrumental", es decir a las prácticas que instrumentalizan al cuerpo. Dicho de otra manera, se ha considerado al cuerpo como un instrumento con vistas a obtener un resultado, un fin determinado.

En efecto, actualmente la plasticidad del cuerpo deviene un objetivo común. La anatomía no es más un destino sino un accesorio de la persona, una materia originaria a redefinir. La industria del diseño corporal está en pleno auge. Los cosméticos, las prótesis, los órganos o tejidos "de repuesto" están por todos lados.

El cuerpo puede ser hoy modificado en todos sus estados, por la intervención de una tecnología médico-científica. Su naturaleza puede ser cambiada a partir de los elementos (ADN, Genes...) que constituyen la identidad humana y la singularidad de la ontogénesis individual.

¿Que le ha sucedido al hombre contemporáneo, para quien su cuerpo, ha devenido "la parte defectuosa de la condición humana" es decir, un lugar que es necesario rectificar o corregir? Podemos constatar que este "cuerpo perecedero, con fallas, defectuoso, es atrapado por la ciencia y que desde ahora podemos llamar "cuerpo-objeto de la ciencia", este cuerpo es un cuerpo "reparable", transformable, manipulable, programable, cuerpo que da forma precisamente al sueño arcaico de la fabricación del hombre perfecto.

La idea de que el cuerpo es algo a "reparar" toma fuerza con las maniobras que se pueden realizar a partir del descubrimiento del ADN y los avances sobre el estudio del genoma humano así como la posibilidad de actuar sobre el patrimonio genético y modificarlo. Se penetra el espacio último del cuerpo para conocer sus "secretos", conocimiento que no es para otra fin racional e instrumental, que para manipularlo, re-crearlo, y reproducirlo.

El gene aparece así a los ojos de la ciencia como "el último secreto arrancado al cuerpo", como la promesa de un conocimiento finalmente completo del humano y como el elemento que relanza el sentimiento ilusorio que desde ahí, -el gene- todo puede ser controlado en el ser humano. En efecto, el estudio del gene, implica para la pretensión cientificista "el adiós a la subjetividad" el despido a la "inmortalidad del alma" (2).

En la modernidad la subjetividad le es arrebatada al hombre. Con la modernidad el hombre es separado de su subjetividad y con ella desaparece también la inmortalidad de su alma, es decir, el hombre pasa a ser sólo un ser incapaz de inmortalizarse, sólo es efímero, fugaz, pasajero. Es sólo un "objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia"(3).

El ADN, elemento inmortal no sólo aniquila los últimos restos de creencias dirigidas a la existencia del alma, sino también desplaza al cuerpo, este último, elemento imperfecto y perecedero. Con el ADN se podrá revestir a millones de formas manteniendo una eternidad biológica. Se trata ahora de la fetichización del ADN, en donde el hombre y su cuerpo, identificado como "carne imperfecta" no encuentra su salud más que en los genes, el cuerpo no es más que el campo de maniobra y acción. Así el cuerpo se ve desechado en favor de su "capital genético".

Pretensiones cientificistas, apoyadas en un punto de vista biológico, consideran al individuo, como el reducto de un conjunto de moléculas, provocando así una disociación con respecto a su propio cuerpo, convirtiendo a este último en eso que encierra a un elemento material pero inmortal, el ADN. En este último, así como en el gene, los neurotransmisores y las hormonas, se busca ahora encontrar la Identidad del Individuo. Y lo que parece más grave, es la tendencia cientificista de reducir al hombre a una máquina, el pensamiento a una neurona y el deseo a una secreción bioquímica.

El individuo cada vez es más disociado de su propio cuerpo. Y esto es delicado, pues el cuerpo es soporte de la vida psíquica (consciente e inconsciente) y de las relaciones a los otros y al mundo. En el tiene lugar el funcionamiento de los mecanismos y las determinaciones inconscientes, fisiológicas y culturales. El cuerpo es soporte para la construcción de la identidad, la cual supone un proceso previo de individualización biológica.

En efecto, la "Individualización" es un proceso necesario que permite no sólo tener una Identidad sino también devenir Sujeto, y el Sujeto es ante todo cuerpo, él se constituye a partir del descubrimiento de la imagen del cuerpo. Esto no significa que el destino del Sujeto esté limitado a su ser biológico, sino lo contrario, él debe encontrar en la palabra -y no en el cuerpo ni en los genes- la evidencia no sólo de su identidad, sino también de su deseo así como de su libertad.

La "Individualización" era un proceso que la tradición favorecía, hoy de manera contraria, la tecnología genética favorece la "dividualización", la división del hombre. Pierre Legendre escribe que *en el fondo el nuevo orden industrial tiende a gobernar pedazos, un humano fragmentado, es decir, desubjetivado*.

En efecto, las biotecnologías ofrecen los instrumentos que permiten remplazar las "piezas" defectuosas o insatisfacientes del cuerpo, por pequeños pedazos.

Ofrecen también prótesis para la sobrevivencia del cuerpo, -particularmente con la perspectiva de la clonación y de las manipulaciones genéticas realizadas a partir de ‘células embrión’- haciendo desde

entonces brillar la promesa de poder "cambiar de piel" a placer, de revestir cuerpos con "préstamos", cuerpos a medida o "listos a usar".

En 1996 el controvertido y polémico filósofo alemán Peter Sloterdijk nos alertaba sobre los riesgos de estos actos en su texto polémico "Regeln für den Menschenpark" (Reglas para el parque humano) quien por cierto, insiste en la necesidad de inventar un nuevo vocabulario para estudiar nuestra época, una época dominada por las tecnociencias. El señala que nuestra época es presa de una transformación radical y que no está lejos de verse secuestrada por sus propias tecnologías.

**EL IMPERATIVO DE LA SALUD CORPORAL.**

El mundo moderno, es un efecto del discurso de la ciencia, la cual es elevada en el imaginario colectivo al nivel de solución para todos los problemas y cuna del Progreso. Un mundo se organiza con base en el saber y la razón, y se sustenta en el dogma del progreso. Este último se define como la evolución hacia estados de cada vez mayor dominio sobre la naturaleza, armonía entre los hombres y salud, situaciones que pueden alcanzarse por medio del saber.

En efecto el saber médico ha tenido sorprendentes progresos, a los que muchas personas han recurrido para mejorar el funcionamiento del propio cuerpo y para salvar su vida. El desarrollo de la ciencia y sus consecuencias técnicas ofrecen al sujeto sobreponerse a los límites del cuerpo y la existencia. Dichos límites a los que se ve enfrentado el ser humano, es en otras palabras, la presencia de lo "Real", concepto que en la teoría de Lacan, dicho "Real" es ese imposible, resto inherente debido a que el ser humano sólo existe por el Lenguaje. De este modo, para todo aquello que puede significar la presencia de "lo Real" y de la muerte, la ciencia parece tener la receta exacta para eliminar sus efectos y asegurar un armónico estado de salud.

El pensamiento científico se impone frente a la medicina llamada no científica, particularmente en aquello que para Aristóteles ES el fin (*télos*) de la medicina, a saber, la salud. Hoy la salud es modelada por el discurso médico y científico. Se enfrenta al riesgo de no existir más como una *construcción individual y ritual colectivo.*

El moderno complejo médico-industrial trata a la salud como "algo bueno", en el sentido mercantil y económico del término. Es algo negociable, vendible, permutable, sometido a leyes de mercado, con oferta y demanda.

Tal vez, en la terminología de Heidegger, podríamos hablar de la salud como *Bestände*, stocks, reservas, fondos, algo susceptible de explotación y consumo, "existencias" en la significación comercial de la palabra. La salud convertida en artículo de consumo nos lleva a preguntarnos por el contexto histórico en que eso pudo ocurrir. En fin, dentro de nuestra época la salud se ha convertido en mercancía (*commodity)*.

Nuestra sociedad adherida a una ideología medicamentosa busca suprimir "lo real" y todo lo que signifique la muerte, de esta manera, no se tolera el síntoma, ni el dolor, pues busca "curarlo" con medicamentos. Tampoco nuestra sociedad tolera "lo real" bajo la forma de fallas del cuerpo, *hándicaps*, envejecimiento, órganos colapsados o inertes, etc.

Bajo el argumento de mejorar la calidad de vida, (pensemos simplemente en los lentes como paliativo de la deficiencia de la vista o aun en el marcapasos, estimulador que regula los latidos cardiacos) o de salvarla, los desarrollos de las biotecnologías, de la genética y de la robótica, buscan a todo precio mejorar las capacidades (*performances*) del cuerpo, prolongar la vida pretendiendo eliminar la muerte y así, "reparar" nuestra condición de mortales. Resultado: un hombre agotado por el evitamiento de sus pasiones, donde no le queda más que obedecer al Ideal de cuerpo y salud que se le propone.

Propuestas que se le hacen al hombre moderno, pero que desde la perspectiva del filósofo francés Michel Foucault, se trata de la gestión y del control del cuerpo por el "biopoder", poder sobre la vida. Término al que se agregan dos más: las "tecnologías del poder" y la "biopolítica" y que designan las operaciones que dominan la vida colectiva e individual, así como el control de la mentes y los cuerpos. Tal control no necesariamente es consciente.

La vida en su conjunto es invadida y controlada por la lógica de la racionalidad instrumental, o lo que es lo mismo, por el capital. Después de haber sujetado a los humanos con el trabajo físico, ha captado el trabajo intelectual y después la mente humana y subjetividad en su conjunto. Las ideas, las imágenes, los afectos, las opiniones sirven hoy a la valorización del capital. Se explica así como la biopolítica o política somete la vida. Control que se ejerce en tres ámbitos:

Sobre los cuerpos humanos: las investigaciones sobre la clonación, la carta del genoma, la mercantilización de órganos y tejidos, la utilización de mujeres a fin de despertar el deseo en la publicidad, el forzamiento del cuerpo del deportista, la cirugía estética (aparatos dentales, implantaciones de cabello, colorantes, etc.) la vigilancia y readaptación de niños, etc. Sobre la mente: la producción de identidades psíquicas y sociales y la modulación de esas identidades, y finalmente sobre el medio ambiente: las manipulaciones genéticas, organismos genéticamente modificados, la transformación del orden de la naturaleza y sus efectos nocivos irreversibles...

La vida en su conjunto es invadida y controlada por la lógica de la racionalidad instrumental, de la que el hombre moderno no puede escapar y las más de las veces no le queda más que obedecer al Ideal de cuerpo y salud que se le propone.

En efecto, investigaciones inobjetables de la medicina se le "ofrecen" a todo mundo cómo imperativos para recuperar la salud, una vida sana y natural; "para el envejecimiento, la medicina ofrece el *lifting*; para la obesidad, la liposucción; para el órgano colapsado, el transplante; para el temor a la muerte, el logro de una longevidad inédita aunque fuese por medio del recurso de conectar el cuerpo inerte a un conjunto de aparatos; para fantasmas como el de Schreber de ser una mujer en el momento del coito, las operaciones de cambio de sexo; para la menopausia, la esterilidad, el celibato, el matrimonio homosexual: los bancos genéticos, los embriones congelados, la inseminación artificial, la fecundación "in vitro"; para lo irremediable de la muerte, los proyectos de clonación cuya realización quizá ya sea ingobernable; para la angustia ante las posibles imperfecciones de la descendencia, la ingeniería genética, la dilucidación del genoma humano y su manipulación intrusiva, la eugenesia; a la muerte siempre incontrolable, la eutanasia" (4).

La lista podría hacerse más extensiva, pero lo que interesa es destacar el rasgo común de todas estas proposiciones: la idea básica de que todo malestar puede eliminarse, de que toda presencia de "lo real" y la muerte pueden evitarse y así la vida puede transcurrir sin la menor tensión. Pareciera ser que la modernidad, con sus avances científicos y técnicos, se ha propuesto como meta curar a la humanidad de su malestar, curarla de los límites del cuerpo y la existencia.

Aubrey de Grey evocaba la posibilidad, con las nanotecnologías, de "fabricar robots microscópicos que penetrarán en los cuerpos para corregir todos los defectos perjudiciales del envejecimiento". Y sin exagerar, hablaba también de la urgencia de "curar" el envejecimiento y combatir este "enemigo", esta "anomalía" que es la muerte.

Por tal razón no dudamos en decir que la ciencia tiene una ética y que se ha propuesto como meta enfrentar la muerte curando las fallas del cuerpo, aunque para lograrlo haya que alterar o modificar los programas de vida natural. Todo ocurre como si el mundo contemporáneo organizado por las tecnociencias pretendiera llevar hasta las últimas consecuencias, aquello que para Freud era el fundamento de la humanidad: rechazar la falta, ceder sobre el deseo, buscar la plena satisfacción.

Ya Freud escribía en 1929 que cuando algo parece inaccesible o inalcanzable al hombre, este crea la Cultura (5), pero también construye ideales y dioses que realizan lo que él mismo no puede. Así el hombre siempre se ha formado ideales de omnipotencia y omnisciencia, él ha querido saber y dominar su mundo, ha construido ideales y dioses pero también ha realizado lo que se suele llamar "conquistas de la cultura".

En efecto, se han producido herramientas y "bienes útiles" (el lenguaje, la escritura,.... etc.) con los cuales el hombre mismo se trasforma. El hombre ha perfeccionado sus órganos, -tanto los motores como los sensoriales-o incluso utiliza instrumentos en su cuerpo para facilitar su accionar e incluso "ha destituido a los dioses".

Así, -continua Freud- el hombre que "esta tierra vio aparecer por vez primera como un débil animal y a la que cada nuevo individuo de su especie vuelve a ingresar -oh inch of nature!- como lactante inerme" "ha llegado a ser por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos".

Prótesis, artefactos, cirugía estética, etc. Intentos que buscan combatir lo perecedero del cuerpo. En efecto, hoy se rechaza al cuerpo, el cual, reducido al envejecimiento y a lo ineluctable de la muerte, ha sido todo el tiempo considerado como desfalleciente. El rechazo de la falta, de un cuerpo 'defectuoso' y perecedero por parte de la ciencia médica moderna y por nuestra sociedad, no es otra cosa que el rechazo de "lo real", de la muerte. Sin embargo, es impensable la verdad del Sujeto sin considerar su finitud, su incompletud, así como el ideal que tiene de ser inmortal.

El estudio de las manifestaciones de la verdad del Sujeto en su exterioridad, en sus excesos, con sus prótesis y artefactos, nos lleva a denunciar los propósitos de la medicina científica, una práctica dominada por la fascinación absoluta de la omnipotencia tecnológica que se propone postergar la muerte de los hombres, frente a la cual, no hay poder alguno que la evada.

Desde luego, no se trata de oponerse o de recusar ciegamente todo avance científico o tecnológico, pero sí de advertir su potencialidad siniestra –propia a la lógica subyacente del "progreso"- que busca una gigantesca instrumentalización del cuerpo y que tiende a borrar al sujeto en su especificidad singular. A esto se agrega el peligro de la ausencia de límites y tabúes, situación en la cual se borrarían las diferencias entre lo prohibido y la trasgresión, entre lo imaginario y lo real...

Frente a una ética que instrumentaliza al cuerpo, se eleva otra ética radicalmente opuesta, es la de la poesía, donde el sujeto se vuelve contra cualquier intento de aplastamiento. Ética otra que el psicoanálisis no hace más que retomar. Leamos al poeta: « Je n'ai jamais été que la trace et le simulacre de moi-même. ( ..) Je ne désire rien d'autre de la vie que la sentir se perdre ». Él nos permite deducir que la muerte no es el final de la vida y que por tanto se puede eliminar, pero el es contundente al mostrar que la muerte es la insistencia de la destrucción, y que esa, no hay más que aceptarla, ¿como? Sentir como la vida se va perdiendo.

**Bibliografía:**

(1) «La relación entre la antropología y la tecnología aparece como tanatología», Bernard Stiegler, *La technique et le temp*s, tome 1, Galilée, 1994, p. 136. (Traducción hecha por el autor).

(2) Vattimo, Gianni. El fin de la modernidad. Edit. Planeta-De Agostino. Barcelona 1994. P. 41.

(3) Foucault, M. Las palabras y las cosas. Edit. S. XXI., México 1982. P. 305.

(4) Gerber Daniel. Artículo. El psicoanálisis y la razón moderna. En Rev. electrónica « Acheronta ».

(5) Freud, S. El malestar en la cultura. Edit. Amorrortu. Para Freud "«cultura» designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí"

# George Bataille y la violencia del erotismo

## Edwin Francisco Sanchez Ausucua

### Presentación

La obra de Bataille subvierte, inquieta, interroga. Pensaba que el exceso radical que une los extremos conducía a una forma de liberación única y temporal. En dos de sus libros *El erotismo* 1 *y La parte maldita* 2*, su* originalidad mantiene coincidencias efímeras con los postulados del psicoanálisis, al mismo tiempo que afirma una disparidad esencial con el freudismo. Sostiene con Freud una distancia constante y antagónica con respecto a la condición del sujeto ante la intensidad de la pulsión erótica. Donde el psicoanálisis encuentra la castración y el límite consustancial al sujeto, como condición del amor y su condescendencia al deseo, Bataille encontrará una posibilidad liberadora radical más allá de todos los límites, mediante una voluntad transgresora radical.

Para el autor de "*La historia del ojo*", el erotismo, constituye una actividad cuya dinámica y componentes esenciales nos remiten a escenarios antropológicos y religiosos. El erotismo y su intensa actividad forman parte de los rituales sagrados que en el sacrificio, afirma la vida en su radicalidad extrema engarzada a la muerte. En todo esto no se niega la existencia del inconsciente, pero tampoco se le atribuye poder alguno sobre la voluntad de goce cuya apuesta se dirige al atravesamiento de todos los límites para entrar en la zona donde no rigen las leyes de la percepción racional de la existencia. Se trata entonces del encuentro con aquello que liberaría al sujeto de su discontinuidad subjetiva aunque fuese solamente de una manera momentánea, en contacto con lo imposible.

Bataille se cuida de no entrar en la reiteración de Sade contra la Ley y los valores morales del catolicismo. Imprime un nuevo giro a su apuesta transgresora al hacer compatibles lo sagrado y el erotismo tratando de desvanecer toda diferenciación. Cuando el individuo atraviesa el umbral de la razón ordinaria, deja de ser lo que era e ingresa en una zona donde se diluyen las oposiciones entre el mal y el exceso. A diferencia de Sade no hay apuesta por disfrutar en el mal puesto que el concepto mismo del mal es transformado hasta diluirlo y darle continuidad con su contrario.

### EL EROTISMO

En *El erotismo* el autor despliega su propia interpretación antropológica. Establece las relaciones entre la interdicción, la violencia y dos eventos mayores y fundamentales para los primeros hombres: la muerte y el sexo. Una de las tesis centrales de la interpretación afirma que el hombre contemporáneo no se sentiría aterrorizado ante las distintas formas de transgresión que el erotismo y la muerte de otros le revela, si no tuviese conciencia, de que podría verse llevado, él mismo, a participar de esas formas de violencia ante las que retrocede horrorizado.

La especulación descrita supone hombres del paleolítico medio al iniciar sus primeros rituales de interdicción a partir de la prohibición del incesto que garantizaba el reparto y el intercambio de las mujeres. Así el grupo mantendría una cohesión ordenada sobre el trabajo y otras actividades jerarquizadas y organizadas, evitando la rivalidad y las confrontaciones violentas. Supone que no sólo el intercambio, sino la actividad sexual debió ser objeto de interdicción para evitar el colapso de los sistemas de organización y trabajo organizado.

Además de la prohibición del incesto, la muerte es otra forma de interdicción asociada a referentes simbólicos que organizan el conjunto de creencias e interpretaciones que la antropología ha clasificado mediante el concepto de Tabú. Ambas, muerte y sexualidad, son procesos vitales que tienden a la violencia transgresiva, cuya potencia genera el horror que acompaña su naturaleza sagrada, evidenciada en los rituales religiosos.

El erotismo, como fenómeno psicológico que acompaña la relación de los cuerpos, no se opone a la exuberancia ni al curso normal de la vida, sino que forma parte de ella, incluso en el dispendio de la energía vital, el caos y la destrucción.

Dicha interpretación pretende ser reforzada mediante la argumentación biológica. Señala que desde el punto de vista de la vida celular, para que exista la reproducción sexual, se hace necesaria la muerte de los miembros de la especie. Sin la muerte no existiría la vida ni la reproducción; por tanto, ni la muerte ni lo que conduce a ella son contrarias a las leyes de la naturaleza que rigen la vida; antes bien, forman parte de su dinámica y de sus condiciones de existencia. Estos argumentos contradicen la interpretación de que la violencia es una desviación de la esencia positiva e integradora que se le atribuye idealmente a los hombres.

## LA VIOLENCIA, EL EROTISMO Y EL MAL

La actividad sexual es independiente al fin "natural" de la reproducción de la especie. Dicha forma sexuada de reproducción conduce a la discontinuidad de los seres individuales, separados unos de otros y destinados a cumplir su ciclo de vida y muerte. El planteamiento señala que el individuo existe en una discontinuidad radical con respecto a los otros, sin posibilidad de superar el aislamiento expuesto a la finitud y la muerte. Sin embargo tal realidad no impide el acceso al erotismo por el cual se logra la disolución relativa de tal estado de discontinuidad. Cuando el erotismo conduce la pasión desordenada del placer hasta conducir al punto de disolución compartida, posibilita la ruptura de la discontinuidad individual. El autor nos conduce al escenario incandescente donde es posible la realización de una continuidad subjetiva "furiosamente breve". Se reconoce no obstante que la continuidad que unifica de manera estable es imposible de alcanzar aunque se vislumbre engañosamente dicha posibilidad.

Bataille propone que, mediante lo sagrado, los seres humanos pretenden romper la discontinuidad individual para establecer una continuidad con lo divino que cada cultura establece en sus mitos y rituales. Tal planteamiento articula a la antropología con el tema religioso y el misticismo, y con una economía política de los intercambios donde "el campo del erotismo es el campo de la violencia". 3

Las comunidades arcaicas llegan a establecer la relación entre lo sagrado y la sexualidad mediante rituales que inducen el exceso para alcanzar "la continuidad con Dios". Ese es el objetivo que persiguen los miembros de la comunidad que participan en las actividades orgiásticas y es así como vinculan lo sagrado y un bien comunitario en donde no existe la noción de maldad o pecado. Tampoco existe una concepción de lo destructivo o lo violento como actividades contrarias a los intereses profundos de los ciclos de la vida individual o comunitaria. Es el cristianismo el que establece la relación entre erotismo y sacralidad como la fuente del mal para condenar el goce del cuerpo y sus manifestaciones de opulenta exuberancia y liberación intermitente. Se instituye entonces el mal, asociado a aquello que arbitrariamente se define como violento y transgresivo mediante el instrumento de la Ley divina impuesta al mundo occidental. Ese mal que Bataille requiere como límite para poner en acto su trasgresión liberadora.

Desde esta perspectiva la voluntad de inclinarse hacia el mal actúa contra la moral cristiana que opera en función de sus nuevas leyes: las que establecen lo ilícito y lo permitido, es decir, los límites que sustentan la organización social de la moral burguesa. Nuevamente sin dichos límites no existiría el goce de su trasgresión.

## EL MARQUES DE SADE

Bataille recurre a Sade en la medida en que sus textos le permiten corroborar que erotismo y muerte –llevados a su punto máximo de realización subjetiva– diluyen todo vínculo social, al mismo tiempo que permiten al individuo superar su condición de discontinuidad.

Según dicho argumento el objetivo de Sade desafía toda forma de normatividad y de Ley, incluyendo la moralidad que promueve el catolicismo, para ir más allá de los límites de toda convención y de todo contrato posible, llevando el exceso hasta la locura. En esa dinámica es posible identificar una necesidad constante de mancillar lo sagrado, de rebasar las fronteras de aquello que la religión católica estableció como lo elevado y lo permitido y que permea toda nuestra normalidad moral en decadencia.

La reflexión de Bataille en torno a Sade encuentra cierta "impotencia" para lograr sus propósitos de trasgresión definitiva que nunca logra plenamente, pues permanece en el campo de la determinación de lo prohibido afirmando su voluntad de violentar lo interdicto en un ciclo en el que iniciar la dinámica de una forma innecesariamente reiterativa. Bataille no se detiene a considerar que es la ley y el límite que

establece, lo que determina la posibilidad de su trasgresión. No obstante, encuentra que Sade vincula de forma única erotismo y muerte, confirmando el argumento desplegado: el erotismo llevado hasta sus límites diluye o tiende a la disolución, no sólo de la discontinuidad subjetiva de los individuos aislados, sino de toda forma de relación con el mundo.

En *La parte maldita* el autor señala que la obra de Sade, no es una mera apología del mal pues, visto así, no perturbaría la "buena conciencia moral", que encontraría en el aristócrata francés a un trastornado o a un ser aberrante y monstruoso. Su exclusión sería suficiente para mantenerse a salvo de la inquietud que provoca y que retorna a su manera con Bataille. A pesar del horror comprensible que suscita, Sade articula los extremos de lo violento, lo sagrado y lo divino que son parte de la economía oculta de los placeres de la vida comunitaria de nuestras sociedades contemporáneas.

La ceremonia y el ritual son los vehículos que nos relacionan directamente con lo desconocido y el exceso, con el temor y la reverencia, con lo violento representado en la divinidad. Esa violencia nos habita y es susceptible de contagiarse y expandirse en la dinámica de las festividades en las que prevalece la lógica del dispendio y la exuberancia en una alegría compartida hasta los excesos de la droga y el alcohol. Esta conducta extrema tan frecuente confirma la tendencia que habita a los sujetos y ocupa un lugar esencial en los intereses de las sociedades y comunidades humanas. Sin embargo son explicadas de manera superficial y su vinculación con la dinámica de la vida ordenada y productiva se justifica hipócritamente. Observamos claramente que, a pesar de la negación de estas tendencias, existe una fascinación por los espectáculos violentos que presentan la degradación de la vida, la muerte y la catástrofe como principales fuentes de entretenimiento mediático. Se confirma entonces la explicación de las tendencias que caracterizan a los hombres, aquello que los arroja al exceso y los inclina a la destrucción y a la dilapidación incesante de los recursos de la vida.

El lenguaje académico de la civilización occidental moderna, con sus costumbres y normas, evita al máximo la "significación de lo violento" y no acepta su intrusión sino como desviación o patología de los procesos " normales". Adicionalmente, cuando las referencias a la violencia son ya ineludibles, se les hace acompañar de argumentos que culpabilizan. Esta indiferencia a temas esenciales no puede sino despertar interrogantes y desconfianza como ocurre con respecto a la guerra y la recreación justificada con que se nos presenta. Ciertamente en el tratamiento de estos temas aparece siempre una negación de la naturaleza violenta de lo social que pretende colocar a personajes como Sade en el campo de la irracionalidad, mientras la vida social cotidiana transcurre en medio de numerosas formas de exceso, dilapidación y gusto por la violencia y el sufrimiento.

En contraste, la inclinación de Sade se manifiesta como una voluntad consciente y racional, que opta por una justificación filosófica que elogia esa destrucción que desea expresarse de la manera más provocativa y escandalosa, tal y como lo hace Bataille con su propio estilo.

## ECONOMIA Y GASTO

Al interior de este marco referencial de las actividades humanas, existe una lógica del gasto definido por Bataille mediante el concepto de economía política. Afirma que se trata de un gasto de la energía, tanto individual como social, expresado en la utilización dispendiosa de la riqueza y la vitalidad. El excedente de riqueza acumulada se manifiesta en lo social y en lo individual, manteniendo una efervescencia articulada a la vitalidad del erotismo, al sacrificio ritual y a la fiesta que expresa un lujo opulento en las manifestaciones de la realidad social y del poder.

Desde tal contexto el autor define el gasto como productivo e improductivo. Lo productivo involucra y abarca todas las actividades económicas concebidas por el sistema financiero que lo regula. El objetivo de dicho sistema es mantener una coherencia con la lógica del trabajo, el ahorro, la adquisición ordenada y la acumulación de riqueza. El gasto improductivo, en cambio, obedece a una lógica contraria al cálculo común y a la "indolencia" de los conceptos más difundidos y aceptados. Se está hablando de una dialéctica del gasto dispendioso cuya lógica es antagónica a la economía de la acumulación y la producción capitalista, que no obstante forma parte de ella, con sus propias formas de dilapidación caótica.

Bataille plantea que no existe una disciplina de la economía política que considere esta realidad del gasto improductivo, pues trastocaría la moral y la concepción social del mundo. Sin embargo, esta parte excluida

de la realidad humana existe –como parte maldita– y se manifiesta cotidianamente dentro de nuestro comportamiento social y político.

La interpretación racional y consciente sitúa la utilidad material y el gasto productivo con la dinámica del placer. De esta manera la actividad social supone un principio en el cual toda actividad y todo esfuerzo deben ser acordes a las necesidades de la producción y de la reproducción de vidas humanas y bienes materiales. Sin embargo las incoherencias fundamentales en estos valores y principios lógicos nos muestran una sociedad que busca el derroche y la dilapidación de los recursos y la riqueza como demostraciones de plenitud, poder y realización. Estas tendencias sociales e individuales son escasamente consideradas en las concepciones sociales dominantes de la economía política, la sociología o la psicología de la conciencia. Son disciplinas que excluyen el gasto improductivo, así como su lógica, sus mecanismos, su dinámica y el desorden que propaga. Sin embargo, el hecho de que se desconozca la dinámica del gasto improductivo no significa que no exista y que no se presente de una manera diversificada y extendida en actividades caracterizadas por el exceso y la exuberancia.

Frente a la concepción dominante de la economía y el dinero, se plantea una inversión del verdadero mecanismo de la producción y la adquisición. Se trata de formas subordinadas al gasto improductivo que subyacen a las actividades del progreso destinadas al consumo y el dispendio de una élite y que son negadas al común de la población que no obstante genera sus propios mecanismos de gasto dispendioso.

## LUJO Y CONSUMO NO PRODUCTIVO

El autor de *La parte maldita* recurre una vez más a ejemplos biológicos para ilustrar su planteamiento del lujo y el consumo no productivo, tal como lo encontramos en la vida y la reproducción de los organismos sexuados. La depredación de unos organismos sobre otros es un ejemplo de ello. Las especies depredadoras consumen, al final de una cadena alimenticia, la energía que ha requerido de un proceso complejo de tiempo y reproducción. La cadena culmina en la vida exuberante de las especies carnívoras y predadoras cuya conducta alimenticia supone la muerte violenta de los individuos de otra especie. La vida vegetal, por el contrario, es un ejemplo de austeridad, pues su consumo de energía es mucho menor que en las especies superiores,

En cuanto a los seres humanos la vida se "dona" a los otros, siguiendo los principios de la reproducción que en las especies superiores exigen la mayor cantidad de consumo de energía y vitalidad. Esto se debe a que en los seres humanos la reproducción ya no cumple el objetivo de garantizar la subsistencia de la especie. Se trata, por el contrario, de una dilapidación de vitalidad y energía que rebasa ampliamente dicho objetivo y suele acompañarse de "todas las formas imaginables de ruina, e implica hecatombes de bienes, tanto espirituales como corporales, y acaba por llegar al lujo y al exceso de la muerte." 4

La explicación propone la existencia de una relación entre la reproducción de la humanidad y las condiciones materiales que garantizan el desarrollo de una sociedad. Se nos sugiere al respecto que el lujo, es decir el consumo ostentoso de la riqueza y la energía excedente, son indicadores de la declinación de la tasa reproductiva poblacional. A mayor bienestar menor tasa de reproducción. Visto así, las guerras mundiales son ejemplos de "las más grandes orgías de riqueza que conoce la historia" 5, ya que estos movimientos coincidieron con un aumento en el nivel de vida general de la población. El autor describe la sociedad europea conocida hasta antes de esas guerras, y señala la propagación de los beneficios en los servicios improductivos y el consumo de bienes cada vez más extendido. En esa época el salario se incrementó, el trabajo se redujo y el crecimiento económico, parecía ser la pauta predominante que orientaba los ideales del desarrollo.

La verdad paradójica de las manifestaciones violentas, consiste, según Bataille, en que el discurso ordinario nos presenta la realidad, como si esta parte del comportamiento fuese extraña o una desviación de las auténticas inclinaciones verdaderamente humanas. Contra toda lógica se niega la reiterada inclinación a la violencia hallada de manera latente o abierta en los individuos, y las sociedades. En realidad el crecimiento de la riqueza no destinada al su consumo lujoso, dilapidador y a la vida exuberante, es una actividad contra la vida misma, por lo que el autor critica la acumulación "inmoral" de grandes fortunas que se justifican y validan legalmente en nombre de una justicia excluyente. No obstante, el temor a que se desencadene el movimiento dilapidador existe de manera latente, pues conocemos las tendencias que nos habitan y que se expresan en las actividades de la vida social en su conjunto.

## LA ANTIGUA SOCIEDAD MEXICANA

En *La parte maldita* el autor propone que el excedente económico, producto del trabajo de una sociedad, puede seguir dos destinos fundamentales: la pérdida pura o bien la acumulación para la inversión en el desarrollo. Bataille recurre al ejemplo de la antigua sociedad azteca para ilustrar el primer caso, en el que la pérdida pura es también la "violencia pura. Encuentra en dicha sociedad una economía del gasto que nada conserva y cuya organización del trabajo se consagra a construir templos sin utilidad práctica, destinados a la economía del sacrificio ritual. La lógica de esta economía se relaciona íntimamente con la teocracia guerrera de los aztecas que se oponía a la utilidad operacional de una sociedad verdaderamente militar, en la cual la guerra tiene el sentido de una empresa que no busca otra cosa que el desarrollo y expansión del poder imperial, tanto político como económico. Por el contrario, la enorme dilapidación de la riqueza y el "progreso" del imperio, azteca representada en la hecatombe de los sacrificados, nos muestran el trato plenamente humano de las víctimas y no su utilización con fines políticos o su mera eliminación práctica. Existía una comunicación con los sacrificados que se opone al utilitarismo que encontramos en las sociedades esclavistas donde se puede comprar y vender a los seres humanos como si fueran objetos. En ese caso, amo y esclavo están separados por un interés práctico y por un valor de uso que degrada al esclavo. En contraste, el ritual de sacrificio de los aztecas busca el reencuentro con la libertad perdida en esa comunión entre el sacrificante y la víctima en cuya dinámica se trata de trascender la discontinuidad.

De esta manera, la violencia destructiva de los sacrificios humanos que tanto horrorizaba a los españoles, buscaba la realización de una "intimidad perdida" que consume sin beneficios y libera la violencia hacia el mundo interior de los que participan en la comunión de los rituales. La economía de esta violencia supone entonces una presencia interior, tan presente como la que tiene lugar en el exterior. Se trata de una violencia realizada en íntima libertad, a decir de Bataille, sin planeación del futuro y sin atención al mundo real, de la misma manera que la desmesura se opone a la mesura, la locura a la razón y la embriaguez a la lucidez. Los sacrificios humanos consumen sin medida y su interés es alcanzar la comunión y la continuidad de los seres separados. Bataille reencuentra en este funcionamiento sacrificial de los mexicas el medio para suspender la discontinuidad y el aislamiento de los individuos. La víctima sacrificada, afirma, "es un excedente tomado de la masa útil. Por ello es tomada para ser consumida sin provecho, destruida para siempre. Desde el momento en que es elegida la víctima, se convierte en la parte maldita, destinada a la consumición violenta. “6

El escenario de lo que pudieron haber sido los rituales forma parte de esta actividad frenética y sagrada de consumición donde participaban los dioses. El puñal sobre el pecho del sacrificado, la extracción del corazón que palpitante aún es elevado hacia el cielo, el desmembramiento de la víctima; la colocación de la piel humana ensangrentada encima del sacrificante; la ingestión de su sangre y su carne en la comida ritual, todo este exceso violento se dirige al contacto con la divinidad.

La pasión que hacía correr la sangre por las pirámides constituía una expresión ritual en donde participaban los poderosos con el intercambio de dones y riqueza. Danzas rituales antes y después de los sacrificios formaban parte de este evento radicalmente improductivo que dilapidaba la vida en su máxima expresión.

## EL POTLATCH

La exposición sobre el gasto improductivo lleva al autor a considerar las sociedades no occidentales, no democráticas, no capitalistas que poseen el mecanismo del *potlatch*. Este mecanismo permite ilustrar y recrear la tesis del gasto no destinado a la acumulación, sino al gasto improductivo ajeno al funcionamiento industrial y mercantil.

Uno de los estudiosos que marcó el antes y después de las interpretaciones sobre el *potlatch* fue Marcel Mauss, quien descifra formas esenciales de intercambio entre un donatario y un donador. Mauss observa que el proceso de intercambio genera o contrae obligaciones recíprocas dentro de un marco de referencias en el cual no existe una equivalencia que permita el equilibrio pero si una utilidad práctica de la riqueza acumulada en su función de mediación. El *potlatch* es un sistema que canaliza las desigualdades jerárquicas y les imprime una dinámica en donde la deuda y el gasto movilizan las relaciones de la comunidad. Se refiere entonces a los "mercaderes" mexicanos como practicantes del intercambio de dones, a la manera singular y característica de esta sociedad. El mercader que describe Bataille, más allá

de que corresponda realmente a la cultura mexica, participaba en las grandes ceremonias e invita a los señores y altos mandatarios a grandes comidas y festejos, en los cuales ofrece onerosos regalos. Según los testimonios de Sahagún, estos mercaderes en ocasiones sacrificaban algunos de sus esclavos en honor de los soberanos. "El mismo soberano asistía a la solemnidad del sacrificio al que seguía el consumo acostumbrado de la carne en la casa del mercader." 7 A su vez, el mercader recibía por parte de los soberanos "plumas de vistosos colores y de variadas formas, piedras talladas de todas clases, conchas, abanicos, paletas de concha para remover el cacao, pieles de animales salvajes preparadas y adornadas con dibujos." 8

En suma, el prestigio y el lugar ocupado por los ricos mercaderes en su sociedad se debía a la manera en que participaban en la donación de riquezas, mientras que el negociar y acumular era algo que envilecía a sus participantes. Para un mercader, morir en posesión de su riqueza sin haber ofrecido un festín suntuoso y espléndido a otros mercaderes y grandes señores, era una bajeza insoportable. Mantener la gloria y prestigio de su persona era parte de una actividad en la que estaban incluidos los dioses, pues en las grandes fiestas se les agradecían los favores recibidos.

Como en el comercio, los objetos o las vidas humanas entraban en juego en esta dinámica de dones, y formaban parte de la circulación de la riqueza. Sin embargo el cálculo y el regateo estaban excluidos.

Frecuentemente, en distintos grupos y sociedades, la donación solemne de riquezas está destinada a un jefe para que humille o desafíe a su rival frente a los otros integrantes de la comunidad que atestiguan o participan de esta celebración. El donatario está obligado a recibir el don y a aceptar el desafío. Su respuesta no puede ser, pasado cierto tiempo, sino un nuevo *potlatch*, mayor que el primero si se lo permite su posición, devolviendo el don con usura.

El don no es la única forma del *potlatch*. Un rival puede recibir un desafío, cuando su opositor lleva a cabo una destrucción ritual de riquezas dirigido a sus antepasados (a los del donatario).

También se documenta cómo todavía en el siglo XIX un jefe *tlingit* se presentaba ante un rival y degollaba ante él esclavos de su propiedad. Una vez vencido el plazo, el jefe desafiado debía asesinar un número igual o mayor de sus propios esclavos.

Existen informes de que los *tchoukchki* del nordeste siberiano degüellan cuelleras de perros de gran valor para apaciguar y sofocar al grupo rival. "Los indios de la costa noroeste incendiaban aldeas o destrozaban canoas. Tienen lingotes de cobre blasonados de valor convencional, según su celebridad o su antigüedad. A veces estos lingotes valen una fortuna. Pues los tiran al mar o los destrozan. “9

La institución del *potlatch*, sin ser una forma de violencia, constituye un mecanismo que permite canalizar y mediatizar la destrucción, la pérdida y el excedente. Bajo este esquema el individuo que dona termina por apropiarse del excedente y la pérdida que supone la donación; y las acciones de donar, perder y destruir otorgan al donante prestigio y poder. Curiosamente, renunciando al poder lo adquiere de una forma singular, pues la acumulación, tan relacionada en Occidente con el progreso, la inversión y la acumulación de riqueza, es impedida y limitada bajo el régimen del *potlatch*.

En síntesis, el donador adquiere el poder que su donación le ha conferido.

Por su parte, el donatario enfrenta la situación de devolver el don para eliminar ese poder. Buscará además devolverlo con usura, superando el don inicialmente recibido, como si se buscara en la devolución, un *potlatch* que ya no pueda ser devuelto. Pero el prestigio adquirido mediante la donación no se confunde con el poder, que en todo caso, es un poder ligado a la capacidad de perder. En el *potlatch* ni la fuerza ni el derecho son la base de las diferenciaciones entre los individuos de una sociedad; antes bien, están subordinados siempre a la aptitud para el don, como una forma deliberada de gasto de recursos vitales.

Nuestra posición como occidentales frente a comunidades que no utilizan el excedente de riqueza para el crecimiento de las fuerzas productivas genera asombro o incomprensión pues la dilapidación de la que son capaces los individuos o grupos es la que determina su "rango" y cierta superioridad circunstancial. A mayor derroche mayor prestigio al que dona entre los integrantes de una comunidad que participa obligadamente en el *potlatch*.

Quienes participan en las distintas modalidades del *potlatch*, valoran el prestigio y "la verdad de la vida" negando el empleo servil y utilitario de los bienes. "El individuo que participa en el *potlatch* "intenta asir lo que quiso inasible, utilizar aquello de lo que rehusó su utilidad." 10

Cabe preguntarnos sobre la naturaleza del *potlatch* con respecto a la violencia, pues la dilapidación deliberada de riqueza y destrucción de los excedentes vitales de una comunidad es vista como violentación dentro de las concepciones legales o sociológicas de nuestra modernidad occidental, democrática y capitalista, empecinada en el desarrollo y el "crecimiento" económico que tantas consecuencias perjudiciales y destructivas ocasiona.

Para las comunidades aborígenes la destrucción de las riquezas no es la regla. Por lo general, constituye una manera de representar y poner en acción la pérdida para quien dona y no para el donatario, pues la regla es que el donatario se convierta, a su vez, en donador. De cualquier manera, vemos cumplirse en el *potlatch* una modalidad de función que mediatiza, canaliza y normativiza las rivalidades y las luchas de poder, cuya expresión directa sería destructiva para las comunidades. Esto no implica que los grupos que practican el *potlatch* también tengan sus formas de guerra y de violencia directa contra otras comunidades exteriores a la suya.

En la sociedad occidental existe una relación entre la riqueza y la usura, la especulación y el engaño, que convierte la inversión de unos pocos en la en pobreza de muchos. El lujo de la exuberancia ya se ha perdido en el acumulador de riqueza que la utiliza de una manera egoísta conforme a las reglas del poder y el consumo. En realidad participa en el proceso de violencia cuando se propone la acumulación ilimitada en aras de mantener el poder, la acumulación y evitar toda pérdida.

## EL DON DE NADA

Siguiendo a Bataille, el antropólogo francés Douvignaud, se ocupa del don desde la perspectiva *aestructural.* Critica la interpretación de Mauss pues encuentra que sigue existiendo el elemento de la reciprocidad que no permite la pérdida absoluta que si se presenta en ciertas comunidades. En su interpretación nos da a entender la existencia de un objeto de la estructura que conforma la posibilidad del don. Sin embargo se trata de una nada. De manera muy distinta a Derrida al afirmar la imposibilidad lógica del don, 11 Douvignaud afirma que la naturaleza de la donación, centra toda su dinámica en esta nada, este vacío. Se trata de un elemento de la estructura escapa a la estructura misma.

El autor utiliza el concepto para hablar de la "inutilidad radical", de ese algo que existe y se mantiene fuera del campo de la simbolización sin posibilidad de ser incorporado al desarrollo de las actividades humanas, sin oportunidad de hacer de él "progreso". Solamente se le puede tratar como "nada", sin alternativa de ser utilizado ya que no genera obligación, ni contrato de reciprocidad con respecto a él. Reciprocidad y obligatoriedad sobre el intercambio son precisamente los elementos que Mauss utiliza para definir el mecanismo funcional del Don. Douvignaud se distancia de Mauss y aporta su interpretación propia. Se vale del concepto *don de nada* para hablar de una actividad circunscrita y organizada que interroga el sentido de los procesos normativos y las actividades humanas.

Cuando se aborda este objeto paradójico entramos en un escenario donde desaparece todo referente simbólico y sin embargo no existe disolución de la colectividad ni de los individuos que la conforman. Este acceso a lo *aestructural*, suspende toda reciprocidad y de vínculo social. El autor hace notar los mecanismos del progreso y la acumulación del valor que el Estado impone en una suerte de imperativo represivo. Sin embargo esta lógica del objeto en tanto nada, genera, el acceso a una "existencia momentáneamente libre de la presión social" que solamente algunas comunidades que no funcionan bajo las reglas de la acumulación pueden lograr. 12

Douvignaud describe una singular actividad humana que tiene lugar en Playa del Futuro en Brasil. Dicha actividad posee semejanzas sugerentes con los mecanismos de derroche y dilapidación de la fiesta de otra comunidad, la de Sidi Sotan en Túnez. En ambas aparece una laboriosa actividad organizada en aparente desorden y espontaneidad. En Playa del Futuro el consumo de energía muscular del baile y las danzas, el movimiento rítmico de los cuerpos, el gasto económico donde todos participan, genera una actividad de derroche que culmina en una "disolución momentánea de la vida social organizada." Esta gran actividad no reconstruye pasado alguno dice Douvignaud, ni fortalece la memoria colectiva, no refuerza la cohesión

social, ni la identidad o la tradición. Por el contrario, lo ponen en entredicho suspendiendo toda forma de normatividad, de registro y de generación de sentido. La sociedad brasileña nutre este escenario con sus raíces africanas que mezcladas con el catolicismo portugués constituye una realidad sociohistórica específica de occidente. En su interior se genera este fenómeno que suspende temporalmente la continuidad ordenada y los imperativos de lo institucional, del sentido, de los lazos familiares, el trabajo y la subordinación asalariada que la productividad mercantil impone. Suspende también, toda la conformación del *yo* de la realidad psíquica y de los vínculos de este *yo* con su realidad estructurada.

Aunque el autor no despliega teóricamente el concepto *a-estructural*, lo hace trabajar en relación a estructuras psicológicas, económicas, sociales, y antropológicas. La puesta en suspenso de toda identidad, la colectiva y la del *yo*, accede a esta zona donde "no pasa estrictamente nada", pues es una zona no accesible al lenguaje; zona no estructural donde florece un vacío que no deja referentes ni registro de que ha tenido lugar. Esta puesta en suspenso de la memoria y lo simbólico se circunscribe al ritual de la fiesta, motivo por el cual tiene un valor de experiencia incomprensible para nuestras sociedades ávidas de registros y de transmisión para los otros.

Ante los "observadores" del espectáculo el cuerpo constituye un vehículo del ritual compartido hasta ocupar un lugar deshabitado por el ser. La droga, el baile, el ritmo de los tambores, la participación de la comunidad, conducen a la separación de la función normativa que articulan "psiquismo" y racionalidad, entre el cuerpo y su imagen organizada. Suspensión de la incidencia del Estado cuyo poder y su constante presencia activa o potencial nunca cesan.

Desde la perspectiva de tal interpretación esta actividad comunitaria no genera violencia, invirtiendo las fuerzas actuantes de lo violento, desactivando los vínculos por los que el poder mantiene su red institucionalizada de control social.

En la fiesta aparece lo que los occidentales denominamos el derroche, el desorden, la pérdida, la voluptuosidad. Douvignaud considerará que Mauss no logra vislumbrar estas modalidades del intercambio, en la cual no existe, la reciprocidad ni el intercambio, pues no hay nada que dar, "salvo esa nada". Critica la relación entre la racionalidad y la ideología dominante que trata de establecer Marcel Mauss, ya que las formas de intercambio como prácticas del don no hacen sino preparar y anticipar la economía del mercado como destino económico de todas las sociedades conocidas. Douvignaud se opone a esta idea evolucionista, reivindicando el don de "nada", don del derroche, del desorden, de la actividad y del sacrificio sin utilidad. "Somos nosotros, una vez más, gente de la ciudad, los que hablamos de derroche. Para ellos, se trata de un acto distinto de la actividad general. Un acto que quita a una o varias familias la posibilidad de economizar y entrar en el sistema de economía de mercado. Pero eso es precisamente lo que esperan. Su delirio verbal y su manducación se sacia de inutilidad." 13

Douvignaud también describe la fiesta de Sidi Sotan al sur de Túnez, cuyos "participantes juegan a perder" en el escenario de los arenales desérticos, donde no hay intercambio alguno, ni restitución esperada: "el sacrificio es un juego y en él se hace don inútil de nada que se posee."14 Una nada que define el Don que organiza desde su vacío toda la actividad recreada destinada al gasto y al derroche.

En suma, esta nada del Don, supone una experiencia que se confronta con los límites de lo humano para generar una desestructuración delimitada. Como en la fiesta social en la Playa del futuro o también en el "nihilismo mexicano". La dinámica de este Don genera una suspensión del "otro" y en consecuencia de los referentes de la identidad propia para llegar a un punto donde no se es, en ese lugar donde cae la producción simbólica e imaginaria y se entra a una zona indefinida del ser.

La policía, que ha tratado de diluir la fiesta de Sidi Sotan, encuentra en esa actividad una manifestación de desorden social y un atentado a la organización jerarquizada. Desde la perspectiva de la adaptación social y del dogma del progreso, el desarrollo y la producción, se trata, en efecto, de una violentación, una actividad humana que se opone a la lógica monetarista de la acumulación y la organización jerarquizada de las actividades humanas.

**Notas**

1 George Bataille, *El erotismo*, España, Ed. Tusquets, 1992.

2 George Bataille, *La parte maldita*, España, Ed. Icaria, 1987.

3 *Ibíd.*, p. 30.

4 George Bataille, *La parte maldita, op. cit.*, p. 71.

5 *Ibíd.*, p. 72.

6 George Bataille, *La parte maldita, op. cit.*, p. 96.

7 Sahagún, citado por Bataille en *La parte maldita, op. cit.*, p. 102.

8 *Ibíd.*, p. 101.

9 Ejemplos tomados del ensayo sobre *El don*, de Marcell Mauss, citado por Bataille en *La parte maldita, op. cit.*, p. 104.

10 *Ibíd.*, p. 109.

11 Véase Jacques Derrida, Dar el tiempo, México, FCE, 2001.

12 Douvignaud, El sacrificio inútil, FCE, México 19

13 Douvignaud, *op. cit.*, p. 122.

14 *Ibid*, p. 131.

# Miradas y manos creadoras de formas y colores

**Susana Patricia Arenas Giraldo**

*¿Será que el cuerpo creador es un síntoma en sí mismo?*

Al tratar de comprender el cuerpo buscando lo que lo describe, lo que lo libera de limites conceptuales y lo que lo descubre en su vivir, aparecen como posibilidades todas las áreas en que se desenvuelve el ser humano y sus nexos consigo mismo, con su propia vida. Porque ser en el mundo; es ser corporal, el existir del ser humano, es la existencia del cuerpo, por ende es el cuerpo quien habita cada espacio de las construcciones sociales y quien las crea. Por eso elegir una de las actuaciones corporales permite comprender de manera abierta y expansiva al cuerpo en sí mismo. Para este caso se elige el actuar o vivir en el que el cuerpo puede convertirse en un creador en todas sus dimensiones; el arte.

El arte visto desde Nietzsche (1), es la posibilidad de que el ser humano supere el nihilismo, cree valores, despliegue las facultades corporales, se transforme a sí mismo y actúe desde el centro vital que es; el cuerpo.

De modo que, en el presente escrito se tratara el tema del cuerpo en relación con el arte y el vivir; creador y artístico; para lo cual se retoman algunas ideas de Paul Valery presentes en dos de sus textos: " *Escritos sobre Leonardo da Vinci" (2) y "El Señor Teste" (3)*, ambos textos se consideran de valioso aporte debido a que en el primero; Valery intentó comprender y describir la personalidad creadora de Leonardo y en "El señor Teste" trató de dar nociones sobre la forma de vida y de ser de un creador. Además de lo anterior, también se tienen en cuenta algunas nociones Nietzcheanas sobre el cuerpo y el arte y conceptos de Mircea Eliade (4) con referencia a la creación.

La creación es el anhelo de repetir la obra de los dioses, recuperar lo sagrado para el ser humano mismo (5). Dar nacimiento a una multiplicidad de estados corporales que luchan entre sí, se ocultan y desocultan, cambian y se mueven, al tiempo que desean encontrarse para poder nacer. Los estados corporales han sido engendrados por el artista y el mundo, y ya dentro del artista tratan de ser un solo ser que no pierda sus variaciones en el nacimiento, en la unidad de la obra de arte, por tanto la obra se muestra como un solo despliegue que se difumina y amplia al encontrarse con quien la observa.

De ahí que quien observa la obra recibe inicialmente una sensación que es momentánea para luego encontrarse con múltiples variaciones que desean renacer en él, entonces la obra se renueva a sí misma en el observador, reinicia su proceso de creación, la obra se convierte en el mundo que se fecunda a sí misma en el observador para renacer.

Valery se interesa intensamente sobre el observador y de él dice que *"…está atrapado en una esfera que nunca se rompe; dentro de la cual hay diferencias que serán los movimientos y los objetivos y cuya superficie se conserva cerrada, aunque todas sus partes se renueven y desplacen" (7).*

Es así como el observador experimenta la obra con un sentido de continuidad, se entrega al ejercicio de la percepción cambiante que descubre posibles sentidos con cada acercamiento, nuevas creaciones que nacen de la unión de la obra y el espectador. Porque este último se encuentra atrapado en una esfera que nunca se rompe, en el sentido de la entrega a la creación que lo seduce constantemente. Y que es un movimiento en sí misma, ya que se renueva y desplaza.

De manera que como la obra lleva dentro de si su inacabable proceso creativo, al encuentro con el espectador, este es tomado por la fuerza creativa, que nace y muere para renacer transformada en significados abiertos cuyo movimiento de "caos y creación"(8) es la esfera cerrada de la cual solo se saldría si la contemplación fuera pasiva. Sin embargo con el proceso creativo lo pasivo sería activo en su interior, habría una calma que construye, que desdibuja y recrea. De ahí que el observador viva en el proceso creativo y no pueda desprenderse de él.

Cabe decir que Valery intenta hacer una descripción del proceso creativo del observador en forma lineal, pero esto puede ser una forma de dar a comprender dicho proceso más que una descripción pura de la

vivencia de la creación espectadora. Entonces señala que *"...en principio el observador no es más que la condición de este espacio finito donde ningún recuerdo, ningún poder le perturba tanto como para que se iguale con lo que mira" (9).*

Puede observarse entonces la inmediatez de la vivencia creadora. De que forma se instala en el espectador ampliando la yoidad insertándolo en la universalidad en la que existe y tocándolo en la intimidad de sí mismo que se despliega ante la seducción de la obra creadora.

Para Valery "*el cuerpo propio del observador se encuentra entre las formas que lo captan"(10).* El cuerpo cobra entonces su propia fuerza. Se encuentra con su forma de existir que es la transformación tomada como la fuerza creadora constante que destruye y crea, que rescata formas del caos y las vuelve a sumergir en él.

Relacionado con el nacimiento y muerte de las formas, Valery dice: *"…que estas formas cualesquiera se ven lentamente olvidar y apenas se vuelven a ver, mientras que otras llegan a ser percibidas...allí donde siempre habían estado*"(11). También cabe incluir la sensación del señor Teste cuando dice: "*No he retenido ni lo mejor ni lo peor de las cosas: queda lo que ha podido quedar"(12)*. La forma de vida del Señor Teste es creadora y al llevar la creación a un despliegue elevado de sus dimensiones corporales se crea el arte. De modo que al igual que en la vida creativa solo queda lo que puede quedar, al crear la obra y al observarla creativamente se siente lo que se puede sentir y quedan en el creador, en la obra y en el espectador las huellas que el proceso creativo ha dejado tras su paso, huellas artísticas que se recrean a sí mismas cuando se encuentran con quien las mira o las imagina.

Esto nos lleva a pensar que la obra es el caos mismo para el observador y este con su percepción encuentra las formas del creador pero además las deja ir para encontrar otras nuevas. En este sentido la obra es universalidad donde las formas no percibidas se encuentran desde siempre a la espera de su momento naciente en el espectador mismo. Entonces la obra se contiene a sí misma en una multiplicidad de formas que esperan el encuentro con los sentidos del observador como símbolos de su existencia.

Como el señor Teste, para ser artistas, el creador y el espectador debe cada uno ser: *"el ser absorto en su variación, el que se convierte en su propio sistema, el que se abandona por entero a la disciplina temible del espíritu libre y que hace morir sus goces con sus goces, el más débil por el más fuerte, el más suave, el temporal, el del instante y la hora comenzada, por el fundamental, por la esperanza del fundamental*"(13). Entonces las formas e imagines se mueven, cambian, los sonidos mueren para que otros aparezcan tratando de develar o crear en ese instante lo fundamental de la obra, el punto en que la obra y el espectador son uno y al mismo tiempo el universo entero.

Dentro de la obra hay formas que toman mayor fuerza que otras y generan mayor atracción y agrado a partir de las cuales el espectador se eleva al ensueño. Este ensueño en Valery, hace pensar que el estado de unión de la obra y el espectador no es un estado ordinario de consciencia podría ser entonces el momento en que el sueño está llegando un estado más receptivo distinto a la actividad de la consciencia. De modo que al mirar, la conciencia se abra a su estado más receptivo, el sueño, al estado que contempla, y se deshace del control permitiéndose la vivencia de la obra (14).

Sobre el sueño, el Señor Teste dice: "*Yo que adoro la navegación de la noche. Frecuentemente ya no distingo mi pensamiento anterior al sueño. No sé si he dormido. Antes, al adormecerme, pensaba en todos aquellos que me habían dado placer. Figuras, cosas, minutos. Yo los hacía venir para que el pensamiento fuera lo más suave posible, fácil como la cama…Soy viejo*" (15).

En estas palabras el señor Teste describe sus sensaciones de ensueño antes de dormir totalmente, conoce la manera de suavizar su pensamiento de hacerlo fácil antes de entregarse totalmente al sueño. Y si el observar la obra también es como un ensueño en el que entra el espectador, dicho estado podría parecerse al que se induce el señor Teste en su cama, en un estado de quietud, pero de actividad, de placer y recuerdo, se trata tal vez, de recordar la obra en ella misma, sin reconocerla y al mismo tiempo mirarla, de permitir que llegue lo más atractivo de ella con suavidad a nuestros sentidos. Sin embargo ahora que el señor Teste es viejo, no logra saber si durmió o no, siente la unidad del sueño y la vigilia, tal vez siempre está en vigilia, tal vez ya no duerma o ya nunca está en vigilia, y se mantiene como en un

ensueño. O simplemente al cerrar los ojos en la noche no pasa nada hasta que vuelve a abrirlos en la mañana. El sueño ya no existe más que como la huella del tiempo.

> *"Toda la tierra está marcada…Me queda mi cama. Me gusta esta corriente de somnolencia y de lino: este lino que se distingue o se pliega o se arruga, que desciende sobre sí como arena cuando me hago el muerto, que se conforma en torno a mí durante el sueño…Es una mecánica bastante compleja"(16)*.

Puede entonces apreciarse como al señor Teste le gusta más la somnolencia que el sueño en totalidad. Disfruta de los momentos previos, de la suavidad con que se apodera de él y siente como lo más propio este momento y el lugar donde acostumbra presentarse, ahí la conciencia pierde los límites mundanos y se olvida de sí misma para darse al sueño. Tal vez es el instante antes de dormir, el que une la consciencia y la inconsciencia el más placentero para el señor Teste. Lo saca de un mundo sin sumergirlo del todo en el otro. Sale del día pero se mantiene en el umbral de la noche.

También en relación a este estado liminar del creador, el señor Teste tiene algo que decir; "*Hay instantes en que todo parece claro, en que todo es pleno, sin problemas. En estos instantes….la ciencia se ha cumplido. Pero en otras horas nada es evidente, no hay más que lagunas, actos de fe, incertidumbres...como uno se ha percatado más o menos de todo esto, se busca la manera de pasar, con toda certeza, del segundo estado al primero y de transformar a voluntad el espíritu inquieto del momento en el poseedor tranquilo de hace un rato. Pero hay un poco de locura en este deseo" (17)*.

El creador no solo mira, si quiere consolidarse como artista necesita darle cuerpos a sus visiones e imaginaciones, necesita completar sus miradas, transformarlas continuamente, enriquecerlas con otras visiones, lograr que sus manos y el resto de su cuerpo coincidan al momento de darle forma a la obra. En estos momentos es cuando va a perder el rumbo, su imaginación se va a nublar y su cuerpo se dividirá y separará, sus ojos empezarán a reconocer más que a mirar creativamente y no se le podrá transmitir a la obra la creación misma. Entonces al igual que el señor Teste lo dice, se busca claridad, una mirada limpia casi transparente, unidad y voces corporales que permitan crear y dar nacimiento al arte una y otra vez en las obras de las manos.

Dejando del lado lo anterior, la señora Emily (esposa del señor Teste) hace algunas descripciones del señor Teste que pueden ser comparadas con la mirada de un creador artista o espectador creador:

El objeto en que sus ojos se fijan es tal vez el objeto mismo que su mente desea aniquilar (18).

Habría que haberlos visto en estos excesos de ausencia, entonces su fisonomía se altera, se borra. Con un poco más de esa absorción, estoy segura que se volvería invisible. (19)

Pero cuando regresa de la profundidad parece descubrirme como una tierra nueva, le soy desconocida, nueva, necesaria (20).

No solo para construir hay que ser creador, también al mirar, de modo que el señor Teste tiene la mirada de un espectador creador, mira el mundo de forma tan cercana y a la vez tan distante que parece muy dentro de sí mismo, parece no mirar nada y mirarlo todo, como si todo lo pudiera ver y al tiempo lo que mira se hace invisible. Se acerca tanto a las cosas que se aleja de sí mismo y se exterioriza completamente y cuando se mira a sí mismo penetra en territorios tan oscuros que allí ni él mismo parece ya existir.

Luego retorna a sí mismo para arreglar y deshacer a su gusto las sucesivas impresiones. En este proceso el centro es la imaginación, que le permite al espectador unir sus impresiones, inventar de donde vienen, hacia donde se dirigen los objetos, como se relacionan de que forma confluyen unos en otros y se difuminan en el espacio creador con una directriz de totalidad donde sin embargo pueden observarse los objetos en sí mismos y la casualidad que podría unirlos.

Además Valery menciona *el paso que hay desde las formas nacidas del movimiento hacia los movimientos en que las formas llegan a convertirse con ayuda de una simple variación de la duración (21)*.

Conviene decir entonces que los dos momentos que identifica Valery con respecto a las formas a la vez que provienen del movimiento, lo mantienen. Ya que las cosas perseveran en el cambio, se convierten con la influencia del tiempo dejan de ser lo que eran para asumir nuevas formas. Esto lo llama Valery, *"lógica de la continuidad"*(22), que es la que lleva las acciones creadoras al límite de su tendencia, a la imposibilidad de detenerse. Todo se mueve de grado en grado imaginariamente.

Puede verse el poder que Valery concede a la imaginación, cuando expresa que la creación se da desde ella, al posibilitar al espectador la transformación de lo que mira y cuando dice que en la imaginación se da el movimiento de lo que se percibe. Este movimiento imaginario es el que dota de actuación a los objetos. Movimiento imaginario que se rehace a causa de que el observador deja durar el pensamiento de las cosas por sí mismo además del movimiento de los cuerpos, de la circulación de los contornos, la mezcla de los nudos, los caminos, las caídas, los torbellinos, la madeja de las velocidades que a su vez también rehace la imaginación.

Para este movimiento de renovación es necesario recurrir a lo que Valery llama el gran poder del "*olvido ordenado*"(23) que posiblemente sea la capacidad de dejar ir percepciones, imágenes u objetos sin que se pierdan o destruyan totalmente. El olvido se refiere a permitir la movilidad a la vez que se conserva en lo naciente la materia prima que lo precede. Porque la posibilidad de plasmar el movimiento mismo de las cosas en la obra es plasmar la vitalidad, la potencia actual de los objetos.

Además de esto Valery también se interesa en la mirada y la embriaguez de las cosas particulares donde "*al mirarlas durante mucho tiempo, si uno piensa en ellas cambian y si no piensa en ellas se cae en un sopor que se mantiene consistente como un ensueño tranquilo que da paso a la mirada concreta de los objetos"(24)*.

En este punto es importante evocar una de las partes finales del libro; donde el señor Teste da un paseo con su amigo, porque durante este momento es principalmente cuando el señor Teste y su amigo, miran el mundo y al mirarlo lo recrean, lo renuevan, lo transforman, son espectadores creativos cuando miran el *movimiento suave e incomprensible, de la vía pública cargada de sombras de círculos, de fluidas construcciones, de acciones ligeras y que aportan algunas veces algo más puro y exquisito. Un ser, un ojo o una bestia preciosa que hace mil formas doradas y que juega con el suelo* (25).

Y continúan su paseo: *bebemos el transcurso delicioso, Vemos la claridad jaspeada que hace sonreír al azar a todas las personas...Una pálida calle, acantilado de tiernas sombras con balcones aterciopelados se suspende, abrupta allá, sobre un cielo ligeramente recubierto de luz y ante nosotros, ahogados por el puro suelo inmenso de donde se eleva el día (26)*..

La construcción de una ciudad, su organización, sus movimientos, su vigilia, las personas que por allí se encuentran, la luz que cae del cielo, son las creaciones del que mira, posiblemente quien construyó la calle, quien camina por ella, quien vive en ese instante no descubrió la posibilidad artística de sus movimientos, de su actuar, de lo que construyó con sus manos, de lo que se encuentra sobre él, bajo él y a sus lados. De modo que el artista principalmente es un observador, un espectador del mundo, de cada cosa en él y luego su cuerpo recrea unas obras artísticas que serán miradas por otros, otros que como él pueden ser miradores, espectadores creadores o tal vez, el artista le pone a la obra una fuente de creación, le dona su fuerza creadora. Y la obra artística conservando la fuerza a partir de la cual nació empieza a crear en aquellos que la miran nuevas obras.

Hacía el final del Señor Teste se habla sobre la mirada y de ella se dice. "*La mirada ajena sobre las cosas, esta mirada de un hombre que no reconoce, que está fuera de este mundo, ojo frontera entre el ser y el no ser, es la que pertenece al pensador, y es también una mirada de agonizante, de hombre que pierde el reconocimiento"(27)*.

Cuando un creador mira, siempre cambia lo mirado, nada lo ve como ha sido hecho por otro o por la naturaleza (28). Tiene su propia visión, unos ojos que ven y al mismo tiempo olvidan, que están despiertos pero casi cercanos al sueño, unos ojos que juegan con el mundo, lo imaginan, lo destruyen y construyen, lo ven todo en una sola cosa y rápidamente vuelven a verlo todo en su amplitud y particularidad. Combinan las cosas del mundo, las acercan entre ellas y luego las distancian, eliminan unas y añaden otras, algunas se mueven y otras permanecen quietas, se busca y se entrega. En el momento de la mirada creadora todo

parece tan cercano pero tan inalcanzable si se desea atrapar, que nada se reconoce, nada de lo que se mira se reconoce como parte de un mundo antes ya mirado. Las cosas se miran siempre por primera vez para el creador. Por eso todo pierde su orden propio para dejarse reordenar bajo la mirada creadora.

Olvidados del cuerpo y sujetos a funciones corporales como el yo, la conciencia y el pensamiento, se pierde de vista el origen y fin de cada movimiento humano. Se diluyen posibilidades corporales que provienen del propio cuerpo y no como se cree de la mente con su "expresión corporal"(29). Ya no se reconoce la manera creadora que tienen las manos, los ojos, que poseen su propio centro de pensamiento de actuación, es decir; las manos, los ojos y la piel piensan por sí mismos, crean, reaccionan, seducen al mundo y se dejan seducir por él, lo escuchan, le hablan y finalmente crean. El cuerpo tiene su propia manera de ser, sus enfermedades y confusiones no son más que momentos relativos a su caos, a sus muertes, a sus destrucciones y previos a sus creaciones. El síntoma del cuerpo creador es la angustia por transformar, por dar formas, la quietud de su autoengendramiento, la detención del tiempo, cuerpo que se trasciende a sí mismo para encontrar y superar otros cuerpos que finalmente recreará en su obra.

De manera que el cuerpo más allá de ser quien se vive a sí mismo, es el que puede permutarse por instantes en otros cuerpos, detener su percepción y habitar lo que observa, toca o escucha en la eternidad de un instante que lo devuelve a sí mismo con una multiplicidad de imágenes que anhelan su recreación en manos del cuerpo creador, del cuerpo que se reúne y se completa por instantes, dejándole esta experiencia la potencia corporal artística.

El síntoma creador evoca entonces la potencia artística del cuerpo, potencia que es caos y es creación, y que renueva incesantemente al cuerpo y a su obra. No ha de ser fácil vivir el caos, como no ha de ser placentero abandonar la creación; pero uno y otro se cohabitan, uno y otro se permean y ambos son el doble rostro de una imagen vital inevitable e inalienable; el nacimiento y la muerte del cuerpo; que está atravesado a su vez por el engendramiento de él mismo en su creación, de su perpetuación en las obras de arte.

**Notas**


1. HEIDEGGER, Martín. Nietzsche I. Barcelona: Península, 2001. 524 p
2. VALERY, Paul. Escritos sobre Leonardo Da Vinci. Madrid. Ed.: Visor. 1987.
3. VALERY, Paul. Señor Teste, Universidad Nacional Autónoma de México 1972. 105 p.
4. ELIADE, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Ed. Paidós. Barcelona. 1999. 191 p.
5. ELIADE, Mircea. Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso. Taurus Ediciones, S. A. Madrid: 1974.
6. VALERY, Paul. Escritos sobre Leonardo Da Vinci. Madrid. Ed.: Visor. 1987. p 29.
7. ibíd., p 29
8. ELIADE, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Ed. Paidós. Barcelona. 1999. 191 p.
9. VALERY, Paul. Escritos sobre Leonardo Da Vinci. Madrid. Ed.: Visor. 1987. p 29.
10. Ibíd., p 30.
11. Ibíd., p 30.
12. PAUL, Valery. Señor Teste. Universidad Nacional Autónoma de México 1972. P 16.
13. Ibíd., p 21.
14. VALERY, Paul. Escritos sobre Leonardo Da Vinci. Madrid. Ed.: Visor. 1987. p 30.
15. PAUL, Valery. Señor Teste. Universidad Nacional Autónoma de México 1972. p 30.
16. ibíd., p 30.
17. Ibíd., p 82.
18. Ibíd., p 34.
19. Ibíd., p 39.
20. Ibíd., p 39.
21. VALERY, Paul. Escritos sobre Leonardo Da Vinci. Madrid. Ed.: Visor. 1987. p 31.
22. Ibíd., p 31.

23. Ibíd., p 32.
24. Ibíd., p 32.
25. PAUL, Valery. Señor Teste. Universidad Nacional Autónoma de México 1972. p 77.
26. Ibíd., p77.
27. Ibíd., p 102.
28. HEIDEGGER, Martín. Nietzsche I. Barcelona: Península, 2001. 524 p
29. El cuerpo sigue siendo visto en general como forma de expresión de la mente, cuando el cuerpo desde paradigmas artísticos y literarios como los tratados en el presente trabajo, no es medio de expresión, el cuerpo se expresa a sí mismo, su forma de existir es el acto.

**BIBLIOGRAFIA**

VALERY, Paul. Escritos sobre Leonardo Da Vinci. Madrid. Ed.: Visor. 1987.

VALERY, Paul. Señor Teste, Universidad Nacional Autónoma de México 1972. 105 p.

ELIADE, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Ed. Paidós. Barcelona. 1999. 191 p.

ELIADE, Mircea. Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso. Taurus Ediciones, S. A. Madrid: 1974.

HEIDEGGER, Martín. Nietzsche I. Barcelona: Península, 2001. 524 p.

# Subjetividade e Modernidade

## Cleomar Azevedo - Marcia Siqueira de Andrade

**Resumo**

Este artigo pretende trazer para uma reflexão as conseqüências da modernidade na subjetividade humana, destacando o papel da teoria das representações e da ciência moderna na construção da humanidade neste início de século. Como resultado, temos a crise que remonta as suas representações, os seus valores e por que não dizer de conceitos sobre si mesma. É uma crise sobre a identidade do homem e a potencialidade de sua realização na história, ou seja, é uma crise de interpretação, de introjeção e de relacionamento com o real. A reflexão é fundamental para que a busca de um diálogo que envolva as ciências e a filosofia traga uma revalorização do homem.

Palavras chaves: subjetividade, modernidade, reflexividade, homem.

### Considerações Iniciais

Neste começo de século a humanidade diante da globalização vivencia uma profunda transformação, os avanços conseguidos através da cultura construída pela humanidade, ainda não conseguiram fazer com que haja um equilíbrio,ou uma igualdade na população mundial. Temos nos meios de comunicação um grande aliado que nos mostra a todo o momento os fatos ocorridos em todas as partes deste universo,sejam eles bons ou não;e através desta informação é que podemos observar e conviver com uma realidade que nos causa profunda indignação, pois grande parte da população vive sem condições básicas de sobrevivência. Diante dos avanços da tecnologia, da medicina,da era espacial e das novas propostas de encaminhamento dos estudos em busca de alternativas de mudanças,encontramos um mundo em crise.

Ao nos debruçarmos na contemporaneidade sobre temáticas complexas e desafiadoras que nos interpelam,tais como a condição do sujeito,os rumos das discussões epistemológicas e as formas de organização social,deparamo-nos,antes de um suposto rumo certo e determinado pela ciência,com um mosaico de proposições que se entrecruzam e se superpõem .

Um deserto se constitui na medida em que o papel do homem na arquitetura do universo está sendo fortemente questionado. A metafísica clássica e a religião medieval conceberam o universo como uma ordem hierárquica, na qual, entre os seres da criação, o ser humano ocupa o lugar central. Com a nova cosmologia heliocêntrica, a idéia de que o ser humano é o centro do universo perde o seu fundamento. O homem é colocado num espaço infinito e cercado por um universo por um mundo que responde com o silêncio a seu sentimento e as suas indagações mais profundas.

No mundo moderno, a percepção do universo perdeu sua densidade simbólica, a capacidade de apreender o universo como uma realidade desabrochando em múltiplos níveis simultâneos que remetem uns aos outros. O universo é visto apenas como uma extensão incomensurável de espaço, um universo mudo e destituído de sentido (Unger, 2001:22).

Refletir acerca das conseqüências da modernidade na subjetividade humana, destacando o papel da teoria das representações e da ciência moderna na construção da humanidade neste início de século é uma questão complexa, pois como resultado, temos a crise que remonta as suas representações, os seus valores e por que não dizer de conceitos sobre si mesma. É uma crise sobre a identidade do homem e a potencialidade de sua realização na história, ou seja, é uma crise de interpretação, de introjeção e de relacionamento com o real.

No entanto, apesar de toda a massa crítica que vem sendo produzida, acreditamos que este diálogo,ainda exige um nível de reflexão mais profundo. Exige um debate transdisciplinar entre as ciências e a filosofia. Talvez esteja aí sua contribuição para este momento vivenciado pelos seres humanos, pois o niilismo que

se abate sobre a humanidade neste início de século,necessita de contribuições na busca de novas alternativas.

**A Natureza das Idéias e das Coisas**

Na época moderna, Descartes segundo alguns autores, de certa forma, respondeu às questões colocadas acima de uma forma dualista: existem duas substâncias distintas (res cogitans e res extensa), ou seja, corpo e alma (mente). A união entre elas se dá na chamada glândula pineal (DESCARTES, 1979, p. 229).

Segundo Cottinghan (1995, p. 74), para Descartes, apesar de ser evidente que a mente (alma) estivesse unida ao corpo, era necessário reconhecer que existe uma parte do corpo na qual ela exerce suas funções mais particularmente do que nas outras. Em outros termos, segundo algumas interpretações, Descartes fornece um substrato biológico à mente e conseqüentemente à consciência. Surge assim, uma concepção filosófica que divide o mundo em dois, as coisas em dois tipos: material e não material, físico e mental. Resta saber, qual a natureza dessas coisas segundo Descartes.

Segundo muitos autores, o erro de Descartes foi justamente ter concebido o mental como 'coisa', substância [res], ou seja, foi ter julgado que tudo o que existe, existe no 'modo de coisa'. Essa é a idéia que comanda toda a crítica da linguagem privada levada a cabo por Wittgenstein. Entre os autores que fazem essa crítica podemos citar Merleau-Ponty (Fenomenologia da Percepção, 1945), Gilbert Ryle (The Concept of Mind, 1949) e Richard Rorty (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979).

A psicofisiologia clássica, influenciada pelo cartesianismo, rompe com a tradição aristotélica que entende que não existe separação entre corpo e alma. Ainda no século XVII, quando a visão aristotélica de mundo perde grande parte de sua importância frente às novas descobertas da física, em especial da física de Newton, a psicologia se transformasse em uma ciência do 'sentido externo' (psicofísica), principalmente a partir dos trabalhos de Weber e Fechner (ADIB, 1996, p. 107-115).

Do final do século XVII ao início do século XX, com a difusão do ideal positivista (em especial o ideal de objetividade), ocorre uma cisão entre a filosofia (vista pelos psicólogos da época como introspectiva) e a psicologia, que passa a ser definida como 'ciência do comportamento' (CANGUILHELM, 1958, p. 365-381).

Essa nova posição cujo principal defensor foi Watson procura, além de delimitar o campo da filosofia e da psicologia, dar a esta última um status eminentemente científico, eliminando a posição introspectiva característica do pensamento de Wundt e William James, os quais admitiam os 'estados de consciência' como objetos efetivos da psicologia.

Conforme essa perspectiva, a teoria pavloviana do reflexo servirá como fundamento de alguns modelos de análise do comportamento que irão influenciar os estudos psicofisiológicos posteriores. Em síntese, a psicologia 'científica' abandona o introspeccionismo, o qual era, até então, o único método aceito para estudar os estados de consciência e postula que noções tais como representação, mente, subjetividade não fazem parte da agenda científica da psicologia, dado que não podem ser verificadas empiricamente.

Nega-se, assim, a possibilidade de um estudo dos estados subjetivos ou dos estados internos, os quais são vistos a partir de um modelo 'coisa-palavra', ou seja, definidos de forma ostensiva. A esse respeito, escreve Prado Jr., mostrando o problema da concepção dos estados mentais como coisas:

É essa referência circular entre sentido e subjetividade [que existe na Psicanálise] que escapa necessariamente à psicologia clássica e à científica, que tentam situar os fenômenos psíquicos como estados de coisas ou com o estilo lógico-gramatical da terceira pessoa do singular. Objetivismo ou realismo (substancialismo, poderíamos acrescentar), tal é o pecado original da tradição da filosofia, que se desdobra nos pecados complementares da abstração e do formalismo [. . . ] (PRADO JUNIOR; MONZANI; GABBI JUNIOR, 1991, p. 22).

Mas será que a psicologia científica, abstendo-se de estudar os estados mentais, dá conta do comportamento em seu sentido amplo,temos muitas questões,pois ao negar as categorias mentais, como farão posteriormente os partidários do realismo eliminativo;qual será o critério científico para a 'ciência

psicologia'?E com relação à subjetividade podemos encontrar uma justificativa epistemológica na psicologia científica?

## A filosofia e a compreensão da subjetividade

Nos séculos XIX e XX, a Filosofia orientará sua atenção para o estudo da linguagem e da epistemologia, ao passo que a Lógica se aproximará mais da matemática em termos formais, através do logicismo. Nessa perspectiva, um dos problemas centrais tanto da filosofia como da lógica será à busca de um critério geral de significação, a partir do qual poder-se-ia construir uma linguagem objetiva, livre de todos os pressupostos ideológicos e metafísicos. Este critério serviria como estatuto para as ciências.

Juntamente com esse objetivo, e considerando a difusão dos ideais positivistas de cientificidade que desde Comte já influenciaram o pensamento científico (que inclusive fundamentaram os ideais de uma Psicologia Científica), surgem muitos outros problemas, entre os quais o da subjetividade.

Como herança do pensamento aristotélico-tomista, temos como um dos critérios de significação o critério referencial, segundo o qual um termo ou uma proposição somente será verdadeiro quando fizer referência à realidade.

Nessa perspectiva, a função dos termos e das proposições seria apenas rememorativa. Estes, quando pronunciados ou escritos, trariam-nos à mente a imagem (idéia) do objeto referido. As proposições e termos deveriam ser formados, segundo esta visão, a partir da abstração das características essenciais de um objeto, o que se daria a partir da experiência sensível. Os sentidos, desta maneira, seriam os meios através dos quais as imagens se formariam. Essas imagens ou idéias seriam tão mais perfeitas quanto mais se conformassem com a realidade, seriam como figuras armazenadas na mente e que são evocadas conforme a necessidade e a vontade.

Devemos destacar que, para o realismo ingênuo, as coisas existem independentemente da posição da consciência, não distinguindo em absoluto entre a percepção, que é um conteúdo da consciência, e o objeto apercebido. O realismo ingênuo não concebe que as coisas não são dadas em si mesmas, imediatamente,na sua corporeidade, mas somente como conteúdos da percepção.

Identificando-se os conteúdos da percepção com os objetos, atribui-se a estes todas as propriedades incluídas naqueles. As coisas são, segundo esta forma de realismo, exatamente tais como as percebemos.

Aristóteles adotava uma posição um pouco diferente, pois acreditava que as propriedades percebidas pertencem também às coisas, independentemente da consciência cognoscente (HESSEN, 1980, p. 93).

Para ele, o conhecimento se daria a partir do contato com a realidade através dos sentidos e as idéias ou conceitos (representações) seriam formadas a partir deste contato. Os termos, por sua vez, representam aqui idéias e não coisas. Essa posição foi denominada de realismo natural. Se a idéia estiver conforme a realidade, também estará o termo, assim também, se o juízo estiver, também o estará a proposição. Note que entre as palavras e as coisas existe um intermediário: a representação ou a idéia.

Para Santo Agostinho (1966, p. 37-38), esta relação se daria de forma diferente. Segundo ele, uma palavra adquire significado por sua associação com o objeto. A relação aqui se dá diretamente entre palavras e coisas. Isso não quer dizer que as representações são abolidas pelo pensamento agostiniano. Na realidade, Agostinho, apesar de considerar que as 'coisas', os 'fatos' têm uma função muito mais rememorativa, também sublinha o fato de se construir 'imagens mentais' a partir de 'fatos da realidade'. Em outros termos, as idéias também têm referência definida, mesmo que sejam anteriores ao dado empírico.

Mais tarde, nas Investigações Filosóficas, Wittgenstein "proporá uma correção", se é assim que podemos chamar à teoria agostiniana. Conforme o "Wittgenstein das Investigações", a significação está intimamente ligada ao uso que se faz dos termos. Wittgenstein dará aos diversos usos da linguagem o nome de jogos de linguagem. Assim, um termo ou proposição isolado de um contexto ou de seu uso específico nada significa na realidade (WITTGENSTEIN, 1995, p. 21).

Voltando ao realismo, é importante lembrar que alguns pensadores aristotélicos consideravam que a função referencial não era suficiente para determinar a significação de um termo ou proposição, ao contrário dos realistas ingênuos que não acreditavam que todas as propriedades inseridas nos conteúdos da percepção pertenciam às coisas, ou seja, acreditam que todas as propriedades ou qualidades das coisas apreendidas por um só sentido, como as cores, os sons, etc existem unicamente na consciência.

Estas qualidades surgem, segundo estes críticos do realismo ingênuo, quando determinados estímulos externos atuam sobre os nossos órgãos dos sentidos, representando, assim, reações da nossa consciência.

Ora, se considerarmos como verdadeiro o fato de que as imagens ou representações são formadas a partir de um processo de abstração, o qual não ocorre sem a cooperação dos sentidos, teremos um problema teórico grave, se levarmos em conta o argumento de que os nossos sentidos são falhos no intuito de perceber (conhecer) a 'realidade' como um todo. Em outros termos, se considerarmos que nossa capacidade cognoscitiva só consegue, na melhor das hipóteses, perceber recortes da realidade e, na pior, distorções desta, então nossas representações seriam ou parciais ou falhas. Perde-se assim o principal: a referência, o que acarretaria a tese da impossibilidade de se construir representações objetivas da realidade.

Porém, independentemente da crítica fundamentada nos limites dos sentidos, a máxima de que tudo que temos na mente passou sentidos continuará valendo para os realistas, bem como a concepção da independência dos objetos da percepção relativamente às nossas percepções, ou seja, os objetos da percepção continuam a existir, ainda que tenhamos subtraído os nossos sentidos, à sua influência e, conseqüentemente, já não os percebamos (HESSEN, 1980, p. 100). Por sua vez, os seguidores da concepção agostiniana continuarão a defender a idéia de que os sentidos são 'ocasião' para o conhecimento e não fundamento último do mesmo.

Mesmo assim, o problema inicial continua e dá origem a especulações em relação à compreensão dos termos e à perfeição das idéias. Ou seja, percebe-se (já com Aristóteles) que o 'filtro' dos sentidos pode funcionar de forma não muito perfeita e que as imagens ou idéias formadas na mente, por este motivo, podem não ser tão perfeitas assim, de tal forma que os 'termos', considerados como representações de idéias também podem ser por isso mal concebidos.

Retorna-se assim ao velho problema dos limites do conhecimento, da imperfeição das imagens e, conseqüentemente, da compreensão. A questão de como definir um critério para determinar se uma idéia é verdadeira e se um juízo é verdadeiro continua, independentemente da resposta dada pelos realistas e depois mais tarde pelos empiristas, ou seja, a de que uma idéia e/ou juízo só será verdadeiro se corresponder à realidade.

Mas será que esse critério ainda dá conta de descrever a relação entre o objeto representado, a representação mental do mesmo e a linguagem utilizada para comunicar essa idéia?

Se nos utilizarmos da concepção de que a linguagem (termo) corresponde ponto a ponto à idéia e se esta for exatamente igual ao objeto representado (objeto= idéia=termo), ou seja, se "Ser, Idéia e Linguagem" forem as mesmas coisas, não temos problema. Mas o problema justamente se coloca pelo fato dessa correspondência não existir.

É importante entender aqui que a concepção de que as imagens existem na mente independentemente de serem mais ou menos perfeitas, ou independentemente da forma pela qual se constroem ou mesmo dos fundamentos biológicos envolvidos nesta construção tornar-se-á um dos modelos importantes para a Filosofia da Mente e para as Ciências Cognitivas, dado que essa visão necessariamente leva a conceber direta ou indiretamente a relação entre memória e consciência. Por exemplo, conforme uma visão ingênua e reducionista, a consciência funcionaria como um 'programa de computador moderno'. Seu hardware seria o cérebro e as imagens estariam na memória. As imagens neste computador seriam evocadas conforme a necessidade, os fatos ou à vontade.

Conforme essa visão, tenho, em alguns casos, domínio completo sobre a minha consciência, pois posso buscar na memória, ou seja, 'trazer à consciência', os dados necessários. Em outros casos, já não tenho

tanto domínio, pois os arquivos muitas vezes aparecem sem que eu queira (por exemplo, no caso de estar desfrutando de um passeio agradável e lembrar que tenho que entregar um determinado trabalho). Em outros, ainda, a memória é ativada por um fato qualquer, o qual me faz 'lembrar' de coisas que até então estavam 'ocultas' na minha memória. Portanto, uma teoria imagética está intimamente ligada à concepção de consciência e de estados de consciência (objetivos e subjetivos). Mas, e a consciência; como ela funciona; existe uma consciência separada do corpo?

## A Questão da Subjetividade e a Consciência

É inegável o fato de que formamos imagens mentais e que estas são privadas. Essa concepção sugere algumas questões intrigantes, tais como: qual a finalidade de experiências que são completamente privadas, como, por exemplo, a consciência?

Não temos a pretensão de responder a essas questões, porém, como pista para o entendimento das mesmas, apoiar-nos-emos na crítica de Ludwig Wittgenstein em relação aos estados subjetivos e à linguagem privada. Segundo Wittgenstein, a linguagem privada pode ser definida como uma linguagem que um outro não pode entender.

Conforme Smith (1995, p. 340), a linguagem privada possui dois sentidos: um epistemológico e outro ontológico. O primeiro decorrente do fato de que as palavras se referem àquilo que apenas o falante pode conhecer e uma outra pessoa poderia supor; o segundo, decorrente do fato de que ela se refere a sensações imediatas e privadas, isto é, a sensações que pertencem ao falante e não podem ser possuídas por mais ninguém. Porém, de que forma manter distância do psicologismo ao estudar conceitos como 'representar', 'significar' e 'pensar', desde logo salientando seu vínculo com outros conceitos psicológicos? O exemplo escolhido por Wittgenstein para iniciar sua reflexão sobre a linguagem privada e conseqüentemente sobre os estados subjetivos e, que, segundo Gianotti (1995, p. 149), serve de paradigma para a análise dos conceitos psicológicos, é o exemplo da 'dor', por ser esta puramente subje tiva, ou em termos do próprio Wittgenstein (1990, p. 10), ser um estado de consciência.

A diferença entre linguagem privada e linguagem comum decorre do fato de que a linguagem privada não dispõe do comportamento natural do homem para explicar o significado das palavras. Na linguagem privada, o significado da palavra tem como único referencial à sensação. Isso significa que não apresenta um referencial externo, conforme explica Smith (1995, p. 341):

Na linguagem privada, naturalmente não dispomos do comportamento ou da expressão natural da dor para explicar o significado da palavra 'dor', pois nesse caso ela não seria privada no sentido exigido, uma vez que o comportamento é público e acessível a outros homens. O modelo da linguagem privada me permite dispor de somente dois elementos: a sensação e o nome para esta.

Assim, a ligação entre a sensação de dor e a definição de dor dar-se-ia aos moldes da descrição agostiniana. Por exemplo, na linguagem comum, aprendemos o significado da palavra 'dor', associando-a a um comportamento natural de dor, assim como, na descrição de Agostinho, aprendemos as palavras a partir da demonstração dos objetos.

Disso decorre um problema: ao aplicar esse modelo (associação entre palavras e coisas) para o caso das sensações, transformamos as sensações em coisas, de forma a assimilar a lógica da nossa linguagem para objetos físicos à lógica de nossa linguagem para sensações. Ocorre assim, segundo Smith (1995, p. 342), uma coisificação das sensações.

Ora, já tivemos a oportunidade de observar que Descartes concebe que o mental tem propriedades diferentes do físico (dualismo de propriedades) e que, portanto, o mental não é uma res no sentido estrito do termo, ou seja, no sentido de algo possuidor de uma extensão. Assim, a sensação não é um objeto físico que possa ser estudado segundo o modelo da ciência clássica. Ao estudo dos estados mentais, portanto, não caberá uma análise atômica.

Estando a linguagem privada fundamentada no pressuposto de que 'só o indivíduo que tem a sensação [no caso da 'dor'] pode formular uma representação desta, temos o caso claro da aplicação do modelo de

associação entre palavras e coisas, o qual supõe, de certa forma, que idéias [representações mentais] e objetos são da mesma natureza, transgredindo se, assim, a diferenciação de propriedades.

Nesse sentido, Smith (1995, p. 342) admite que "a linguagem privada [. . . ] é uma sofisticação do modelo 'nome objeto' quando aplicado ao caso das sensações".

Partindo da idéia de sensação coisa, Wittgenstein argumentará que esta se tornará desnecessária para o significado da palavra. Se eu não sei o que o outro tem quando fala 'eu tenho dores', se eu sequer sei que ele tem alguma coisa, então o que seja essa coisa ou a sua mesma existência é irrelevante para o significado da palavra. Se eu digo a mim próprio que só sei o que a palavra 'dor' significa pela percepção do meu próprio caso, então não tenho também que o dizer a respeito das outras pessoas. E como é que eu posso, então, generalizar um caso tão irresponsavelmente?

Interpretar a sensação como uma coisa privada para explicar o significado das palavras para a sensação conduz à própria superação dessa interpretação. Observe que Wittgenstein não se dirige contra a existência das sensações, mas à nossa maneira de compreendê-las como coisas mentais. Não se trata de negar as sensações, mas de questionar uma determinada interpretação filosófica do que é sentir, lembrar etc.

Em suma, poderíamos afirmar que todo o problema está em pensar as sensações a partir do modelo 'nome objeto', ou seja, o modelo que nos permite interpretar uma sensação como sendo alguma coisa e, em não sendo alguma coisa, necessariamente teríamos que negar a sua existência.

Porém, ao transformarmos a sensação em coisa, torna-se permitido conhecê-la como se conhece uma coisa. Essa suposição de uma 'percepção interna' análoga à percepção externa torna-se possível graças à transformação da sensação em uma coisa análoga às coisas exteriores. Se o modo de conhecer as coisas interiores é o mesmo modo de conhecer as exteriores, então, teoricamente, o modo de conhecer as sensações (estados mentais, representações. . . ) poderia ser o mesmo modo das ciências naturais, ou seja, o método seria o mesmo e descartaríamos a introspecção.

Para Wittgenstein descrever sensações e coisas (objetos) são atividades diferentes: Sem dúvida que eu não identifico a minha sensação por meio de critérios, mas antes faço uso da mesma expressão. Mas com isso não acaba o jogo de linguagem: com isso começa o jogo de linguagem. Mas não começa com a sensação que eu descrevo?

A palavra 'descrever' pode iludir-nos. Eu digo "Eu desc revo o meu estado de consciência' e 'Eu descrevo o meu quarto'. Não podemos esquecer a diversidade dos jogos de linguagem (WITTGENTEIN, 1995, p. 356)".

Para Wittgenstein (1995, p. 361- 362),a sensação(os estados de consciência) não pode ser concebida como 'coisa', mas também não como um nada. Wittgenstein convida-nos a pensar as sensações com outras categorias que não a dos objetos ou das coisas. Segundo Gianotti:

Não se dá nome a uma sensação do mesmo modo como se nomeia uma coisa, e o seu conceito não poderá ser nota característica dessa coisa. Além do mais, se, se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de 'objeto e designação', o objeto se mostra irrelevante. Não se constituindo como objeto de minha 'percepção interna', desaparece a possibilidade de se eleger um critério meramente subjetivo para que diga com firmeza que somente eu mesmo tenho minha dor. Está inscrita na gramática do 'critério' uma relação intersubjetiva, que nasce do fato do padrão ser regra, impossível, pois, de ser aplicado privadamente. A presença imediata da dor se mostra desprovida de um princípio de individuação. Com isso não se nega a existência dessa dor, mas simplesmente se diz que não é algo, pelo contrário, que somente encontra seu critério de denominação na sua expressão coletivamente compartilhada (GIANOTTI, 1995, p. 149-150).

Em síntese, dado que a linguagem privada só dispõe da palavra para a sensação, pode a mera associação com a sensação outorgar significado ao termo; sem recorrer a corpos físicos, pode o signo adquirir significado a partir de sua associação com a sensação? (SMITH, 1995, p. 359).

Acredita-se que seja possível que o signo adquira significado a partir de sua associação com a sensação ou, em outros termos, como sugere o questionamento, que a mera associação com a sensação pode dar significado ao termo.

Nessa hipótese, poderíamos dizer que entender o significado de uma palavra é ser capaz de dar uma explicação que sirva de definição, de forma tal que, na medida em que uma definição nos dá o significado de uma palavra e na medida em que eu disponho de uma espécie de definição, eu possa atribuir significado a um signo. Assim, considerando que uma proposição tem seu significado, segundo o Tractatus, determinado pela bipolaridade, e considerando ainda que, conforme a hipótese da associação, as palavras e as coisas têm a mesma natureza, então, certamente uma proposição do tipo 'tenho dor' será verdadeira ou falsa. Porém, surge com isso um problema: que critério de referência ou que critério objetivo me permite na realidade atribuir valor à proposição?

Mas continuemos adotando a posição do 'teórico da linguagem privada', que admite a ligação direta entre sensação e signo. A forma pela qual a sensação de dor é apreendida apresenta-se como uma espécie de definição ostensiva que daria ao signo a sua definição, vale dizer, o seu significado, de maneira que poderíamos distinguir entre o que é dor e o que não é.

Teoricamente, observa Smith (1995, p. 360), poderíamos aproximar a linguagem objetiva de Descartes com a teoria da linguagem privada exposta acima, dado que, para Descartes, as idéias também têm uma realidade objetiva. Ora, é precisamente esse ponto que o argumento de Wittgenstein contra a linguagem privada combate. Para ele, dispondo apenas da sensação, não sou capaz de definir meu signo, isto é, não sou capaz de atribuir significado ao som que associo à sensação, uma vez que tudo aquilo que me parece correto será tido como correto, o que de certa forma representa um subjetivismo extremo.

Partindo dessa idéia, poderíamos dizer que correto é tudo o que parece ser correto para o indivíduo. Ora, se só pode ser correto para o indivíduo, então não existe critério de objetividade no sentido estrito. Ou seja, segundo Wittgenstein (1995, p. 343), "[.. . ] correto é tudo o que me pareça correto. E isto significa apenas que não se pode falar aqui de correto". Assim, na esfera puramente subjetiva, não encontro critérios objetivos que me permitam identificar o uso correto e separá-lo do uso incorreto de uma palavra. Segundo Smith:

[.. . ] a mera sensação isolada de qualquer referencial externo, não é capaz de cumprir esse papel que cabe a um objeto físico. No caso de 'dor', será seu comportamento expressivo natural que lhe permitirá aprender o significado de 'dor' e o que nos permitirá saber se usa corretamente ou não a palavra (1995, p. 363),.

Considerando dessa forma, pode-se afirmar que é necessário recorrer a algo público e observável, seja o próprio corpo, sejam objetos físicos, para que possamos ter critérios que nos permitam distinguir entre sensações; isso não significa que Wittgenstein defendeu a tese de que toda linguagem é necessariamente pública.

Seria, nesse caso, preferível dizer algo como: aquilo que chamamos de linguagem só tem sentido em um contexto público, e uma tentativa de, por exemplo, reduzir ou explicar os estados mentais a partir de estados cerebrais, como se o medo fosse um impulso elétrico do cérebro, incidiria nos mesmos erros que a teoria da linguagem privada (SMITH, 1995, p. 363). Mas observa Gianotti que:

A significação sempre possui uma aura de indeterminação que, se permite seu manejo dum determinado espaço lógico, requer certos comportamentos discriminatórios que apelam para fatos, objetos, e assim por diante, que circundam o ato concreto de significar (1995, p. 155).

Assim, para Wittgenstein, as representações de estados subjetivos também estão limitados pelo espaço lógico Essa representação dos estados subjetivos não pode ser concebida aos moldes das representações das coisas materiais, caso contrário, cairíamos no mesmo erro de conceber os estados mentais como coisas. Aliás, mesmo a representação das coisas é problemática, se adotarmos o modelo de definição ostensiva.

Vejamos, a título de exemplo, dois estudos: o primeiro de Luria e o segundo de Froom. Luria (1986,p. 35-39) defende que os termos (signos), além de exercerem uma função referencial rememorativa, também exercem uma função associativa. Segundo ele, ao pronunciarmos uma determinada palavra, esta trará à mente uma série de idéias (imagens), as quais foram direta e particularmente evocadas. Essa associação será feita conforme a experiência pessoal de cada indivíduo, o que significa que o critério de significação ultrapassa a simples objetividade da palavra em si.

Fromm (1983, p. 20-21),por sua vez, apresenta-nos uma dimensão interessante dos símbolos. Segundo ele, os símbolos seriam "expressões sensoriais da visão, audição, olfato, e tato, como representando outra coisa, que é uma experiência interior, um sentimento ou pensamento". Esses símbolos assim definidos são, de acordo com ele, classificados em três tipos básicos, a saber: convencionais, acidentais e universais.

De interesse maior para nós são os chamados símbolos acidentais. Estes, segundo Fromm (1983, p. 21), são formados a partir da experiência de cada pessoa. Por exemplo, a palavra automóvel pode significar convencionalmente um meio de transporte motorizado, mas, para aqueles que sofreram um grave acidente com este tipo de veículo, no qual perderam familiares ou amigos queridos, pode significar morte ou um outro sentimento qualquer relacionado à perda ou angústia. Dessa forma, a experiência cotidiana de cada pessoa pode acrescentar elementos subjetivos a um termo ou a uma proposição.

Partindo dos pressupostos apresentados, acreditamos ser impossível a elaboração de uma teoria geral e objetiva do significado, que seja única para todas as instâncias. Ou seja, não se pode construir um único critério para estados de consciência ‘internos’ e ‘externos’. Isso não significa a defesa da possibilidade de uma "linguagem privada", porém, é evidente a impossibilidade de elaboração de um estatuto comum de significação, mesmo considerando a idéia de espaço lógico. Temos ainda as questões que envolvem o sujeito no seu tempo e espaço.

## A Modernidade e a Reflexividade

De acordo com suas análises (Giddens, 1991; 1993) o dinamismo da modernidade deriva da possibilidade de separação do tempo e do espaço, do desencaixe dos sistemas sociais, e da ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais à luz das contínuas entradas de conhecimento afetando as ações dos indivíduos e dos grupos sociais.

Um contraste com a tradição é inerente à idéia de modernidade. Nas culturas tradicionais a tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A reflexividade (a apropriação reflexiva do conhecimento) pode ser destacada da tradição designada com o advento da escrita (Giddens, 1991).

> "Com o advento da modernidade, a reflexividade assume um caráter diferente. Ela é introduzida na própria base da reprodução do sistema, de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si" (Giddens, 1991, 45).

Mesmo assim, a tradição ainda desempenha um papel no mundo contemporâneo, mas apenas enquanto tradição justificada e, portanto, falsificada, legitimada apenas pela reflexividade do moderno. Segundo Giddens (1991), a segunda fonte do dinamismo da modernidade diz respeito aos desencaixes do sistema social. Ao falar de desencaixes o autor se refere ao "deslocamento" das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço. Os dois sistemas de desencaixe envolvidos no desenvolvimento das instituições sociais modernas são as fichas simbólicas e os sistemas peritos.

As fichas simbólicas são os meios de intercâmbio que podem ser circulados sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com elas em qualquer conjuntura particular. A principal é o dinheiro. Em sua forma desenvolvida, o dinheiro é definido em termos de crédito e débito, proporcionando meios de conectá-los em circunstâncias em que a troca imediata de produtos é impossível.

Em outras palavras, o dinheiro é um meio de distanciamento tempo-espaço, já que po ssibilita a realização de transações entre agentes amplamente separados no tempo e no espaço. Devido a este traço, uma das formas mais características de desencaixe na era moderna é a expansão dos mercados capitalistas (Giddens, 1991, p. 32-34).

Os sistemas peritos são de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje. Eles são mecanismos de desencaixe porque removem as relações sociais das imediações do contexto, pressupondo e, ao mesmo tempo, promovendo a separação entre espaço e tempo como condição do distanciamento tempo-espaço que eles realizam (Giddens, 1991, p. 35-36). A separação tempo-espaço é outro ponto crucial para entendermos o extremo dinamismo da modernidade porque: "Tempo e espaço são recombinados para formar uma estrutura histórico-mundial genuína de ação e experiência" (Giddens, 1991, p. 29).

**A vida social na Modernidade**

Uma outra conseqüência da modernidade é alterar de maneira radical a natureza da vida social cotidiana afetando os aspectos mais pessoais de nossa experiência. "Assim, as transformações da identidade do eu e a mundialização são os pólos da dialética do local e do universal nas condições de alta modernidade" (Giddens, 1993).

Em outras palavras, as mudanças nos aspectos mais íntimos da vida pessoal estão diretamente ligadas ao estabelecimento de vínculos sociais de alcance mais amplo.

De acordo com Beck (1992: p. 87-90) somos atualmente testemunhas oculares de um processo transformador impingido pela modernidade, que pode ser observado através das relações pessoais cotidianas, durante o qual as pessoas estão se tornando livres das formas sociais características da sociedade industrial – classe, estratificação, família, status de gênero, etc.

A dissolução de parâmetros tradicionais da sociedade industrial produz uma onda social de individualização, segundo o autor, isso significa que as pessoas estão sendo removidas dos compromissos de classe e por isso estão começando a referenciar a si mesmos ao planejarem suas biografias individuais no mercado de trabalho. Ocorre uma dependência destes indivíduos com relação a este mercado de trabalho (e, conseqüentemente, da educação, do consumo, das leis sociais, de modismos, etc), na medida em que há uma tendência à institucionalização e padronização dos modos de vida.

Uma das conseqüências destas transformações é que a ciência e a tecnologia acabaram impondo um tipo de relacionamento entre o homem e a natureza, sendo marcado pela forte dicotomia entre as ciências naturais e as humanas, acirrando um distanciamento entre a sociedade e a natureza.

Mas segundo Jameson (in Lash,1996), nas últimas décadas o capitalismo estaria se transfigurando ao incorporar a dimensão da cultura ao processo de produção, tornando-se esta, o seu próprio motor de acumulação, a qual o autor chamou de virada cultural. Uma das conseqüências deste processo seria a incorporação da cultura pelo capital, como conseqüências devastadoras sobre a política, as lutas de resistências, os anseios de emancipação e a própria ciência.

Segundo Jameson,(1996) este processo iniciou-se com a centralização da dimensão estética e, em particular de uma renovada atenção ao visual e à percepção.

> "A estetização da teoria social teve expressão não só no reconhecimento dos aspectos estéticos, literários e narrativos dos processos de teorização, mas também da necessidade de novos mapas cognitivos adequados ao mundo emergente das dinâmicas de globalização e da transição pós-moderna e da sociedade da cultura ou sociedade semiótica que, segundo alguns autores, teria sucedido (ou estaria em vias de suceder) à sociedade material" (Nunes, 2002, p. 310).

Nesse sentido, a virada cultural, em sua segunda fase, aponta para uma subjetividade que rejeita a distinção entre a aparência e a realidade característica da ciência moderna, recusando, ao mesmo tempo,

as hierarquias fundadas nessa distinção e tratando com seriedade as formas, consideradas como expressão por excelência do exercício da liberdade (Santos, 1994).

Seguindo por este caminho, percebemos que este processo de socialização –ao qual chamamos "individuação" –é historicamente contraditório, já que comporta como resultados tanto uma nova coletividade quanto uma padronização dos modos de vida "individuais". No entanto, é precisamente a erupção e o crescimento da consciência destas contradições que podem levar a novas comunidades sócio-culturais, com a formação de movimentos sociais.

O Homem é o único ser natural do universo, face aos demais seres naturais conhecidos, em que se faz ouvir a voz da lei moral (Kant, 1982). Esta idéia central da ética universalista de Kant, de que a lei moral não é outorgada ao homem por uma instância externa, mas que ela constitui a sua essência mais íntima, na medida em que a vontade racional é a sua autora, revoluciona todos os particularismos nacionais, culturais, religiosos e de classe, e funda a igualdade de direitos entre os homens.

A autonomia da razão encarna o único produto da subjetividade moderna que pode ser invocado como fundamento de legitimidade das prodigiosas e ameaçadoras transformações da relação do homem com a natureza, que distinguem os tempos modernos das épocas anteriores, e que conduzem à crise ecológica, mas, talvez, também, a única base de articulação de um esforço coletivo da humanidade para superar esta crise, na medida em que o vínculo entre a realização histórica da autonomia de todos e a reconciliação com a natureza se tornar motivação política atuante.

## A modernidade e a subjetividade

A primeira conseqüência da modernidade na subjetividade humana é o mecanicismo como modelo exclusivo de racionalidade e à subordinação irrestrita, em todos os domínios, da qualidade à quantidade. A dessubjetivação e a desteleoligização do objeto da ciência natural moderna está ligada segundo Heidegger à técnica moderna, que, historicamente, se desenvolve de maneira conseqüente só na segunda metade do século XVIII com a invenção da máquina a vapor, é o motivo secreto da preparação e da transformação cartesiana da natureza enquanto base filosófica da física moderna.

A trajetória dessa subjetividade dominadora, que responde à essência técnica da ciência moderna e ao seu construtivismo, pode inverter-se em uma humilhação e, às vezes, numa degradação do homem, que não é apenas a expressão de seu destronamento cosmológico e ontológico face à imensidão do universo, ou face à entropia do seu habitat natural.

Segundo Adorno & Horkheimer (1985) o homem, como ser vivo, é também natureza, de modo que a dominação técnica sobre a natureza externa exige, igualmente, a subjugação sacrificial da sua própria natureza interna e a subjugação violenta do outro homem. Isso porque, à força de se adaptar a essa natureza recriada como um mundo técnico de artefatos, a fim de assegurar a sua auto-conservação num tempo de reprodução social cada vez mais competitivo, o homem reconhece que a sua subjetividade, retraída a esse ponto focal da dominação cega da natureza e de auto-superação vazia, é tão pouco viva quanto esse mundo incomensurável de objetos que ela mimetizou para dominá-lo.

Há uma dialética de dominação e subjugação que opera na técnica moderna; por um lado ela mostra a superioridade do espírito sobre a natureza, pois o trabalho necessário para a construção do instrumento exige a protelação, o adiamento da satisfação imediata, bem como a separação do objeto do seu meio natural, para lhe atribuir outros fins; mas a técnica libera o homem da natureza, acelerando e intensificando a satisfação das necessidades, ela gera outras, multiplicando os meios de satisfazê-las e, com isso, cria meta-necessidades, isto é, necessidades a serem satisfeitas exclusivamente por uma mediação técnica cada vez mais complexa.

Quando esta dinâmica indefinida da técnica, que corresponde ao infinitismo da ciência moderna é seqüestrada pela expansão incondicional das forças produtivas, desencadeada pela auto-valorização indefinida do capital, fecha-se historicamente o ciclo da transposição, objetivação e amplificação dos órgãos sensoriais e das capacidades humanas em aparelhos: primeiro os processos motores, depois os sensoriais e, por fim, os de pensamento.

**Novas buscas no contexto da Modernidade**

Hölderlin, poeta e leitor atento de Kant, em sua obra Édipo disse que "no limite extremo de uma paixão, nada mais resta senão as condições de espaço e tempo". Ou seja, no mundo moderno, Espaço e tempo participam do trágico, do belo e do sublime, pois há uma finitude do Homem!

No limite, o sublime do mundo moderno é o nosso trágico, materializado na crise ambiental. A história da relação do homem com a natureza, mostrou que o vetor do seu desenvolvimento era o desprendimento cada vez mais acentuado do sujeito face à natureza envolvente: quanto mais profunda a subjetividade, tanto mais forte a sua oposição à natureza circundante.

É precisamente na crise ambiental, então, que esta tendência interna ao desenvolvimento da natureza se exprime, paradoxalmente, da forma mais aguda e potencialmente auto-destrutiva, pois, enquanto a finitude dos animais garante que eles não destruam a retroalimentação negativa que determina os ecossistemas em que vivem, o crescimento exponencial do poder técnico do homem provoca a destruição desses mecanismos de equilíbrio, a menos que eles sejam preservados por uma sabedoria reflexiva, que se compreenda também como guardiã da natureza.

Um dos veículos de superação desta dualidade da res extensa e da res cogita, é a transdisciplinaridade, que precisa recuperar uma dimensão holística do mundo e do ser. É necessário reinventar uma nova cosmologia, cujo universo, a exemplo de Leibniz, não tenha um centro, mas seja uma rede cuja dinâmica espaço-temporal esteja garantida por um desenvolvimento teleológico e ontológico. Para isto, é necessário acabar com o dualismo ontológico entre ser e dever ser, fatos e normas e repensar a participação da natureza nas estruturas ideais da sociedade, permitindo com isto uma revalorização do homem,suas buscas e a conquista do respeito à sua subjetividade. . . . .

**BIBLIOGRAFIA**

ADIB, J. A. D. Revoluções psicológicas: um retorno a Wilhelm Wundt, William James e outros clássicos. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Unicamp/ Série 3, v. 6, n. 1, p. 107-143, jan / jun 1996.

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ASSMANN, H. Crítica à Lógica da Exclusão. Ensaios sobre Economia e Teologia. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO, S. Confissões. 7. ed. Porto: Livraria Apostolada da Imprensa, 1966.

BECK,U. Risk:Society–Towards a New Modernity. Sage Publications. London,1992.

CANGUILHELM, G. Études d'histoire et de philosophie des sciences. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1958.

COTTINGHAN, J. Dicionário Descartes. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

DESCARTES, R. Meditações. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. As paixões da alma. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

FROMM, E. A linguagem esquecida: uma interpretação ao entendimento dos sonhos, contos de fada e mitos. 8. ed. Rio de Janeiro: Guanabara - Koogan, 1983.

GIANOTTI, J. A. Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GIDDENS, A. As conseqüências da modernidade. São Paulo: editora da UNESP. , 1991.

----------. A transformação da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: editora da UNESP, 1993.

HESSEN, J. Teoria do conhecimento. 7. ed. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1980.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

--------. Crítica da Faculdade do Juízo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.

LASH, S. Introduction to the Ethics and Difference Debate. Theory, Culture and Society, 12(2). 1996.

LURIA, A. R. Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Luria. Porto Alegre: Artes Médicas, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. A estrutura do comportamento. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

_____. Phénoménologie de la percepcion. Paris: Gallimard, 1945.

NUNES, J. A. Teoria Crítica, Cultura e Ciência: Os espaços e os conhecimentos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de S. globalização e ciências sociais. São Paulo:Cortez, 2002.

PRADO JUNIOR, Bento; MONZANI, L. R. ; GABBI JUNIOR, O. F. (Orgs. ). Filosofia da psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1991.

RORTY, R. Philosophy and the mirror of nature. Princenton: Princenton University Press, 1979.

RYLE, G. The concept of the mind. Londres: Hutchinson, 1949.

SANTOS, B. S. Pela mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade. Porto: Afrontamento, 1994.

SMITH, P. J. Como distinguir entre estados subjetivos? Manuscrito, v. XVII, n. 2, p. 339-366, out. 1995.

UNGER, N. M. Da foz à nascente: o recado do rio. São Paulo: Cortez/Editora da UNICAMP, 2002.

WITTGENSTEIN, L. Investigações filosóficas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. Remarks on the philosophy of psychology. Oxford: Basil Blackwell, 1990. v. 2.

_____. Tractatus logico- philosophicus. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994

# Liberdade dos corpos e processos de subjetivação

**Marcia Siqueira de Andrade**

Esta pesquisa teve como objetivo a compreensão das relações que se estabelecem entre liberdade dos corpos e processo de subjetivação em adolescentes 1 que estão privados de liberdade, por terem cometido atos infracionais contra terceiros. Nosso sujeito 2 é o adolescente transgressor3 recolhido em instituições como a Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor, FEBEM 4 . Entendemos por processo de subjetivação de acordo com Deleuze5 (1996):

> (...) a operação pela qual o indivíduo ou comunidades se constitui sujeito, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes. Observa Foucault que em muitas formações sociais não são os senhores que constituem focos de subjetivação, mas os excluídos. (DELEUZE, 1996, p.189).

Partindo do pressuposto de uma das características humanas é a produção de símbolos que, sistematizados, produzem linguagens, a natureza simbólica do homem e da realidade social aparece como um elemento importante para a consecução dos objetivos deste trabalho. Como destaca Ibañez 6 (1989, p. 118),"... não é a natureza do objeto, mas o tipo de relação em que o fenômeno está inserido, o que confere-lhe sua dimensão social, e esta relação é eminentemente simbólica". Para esse autor o social do psiquismo humano não está determinado pela tipologia dos "objetos" (outros sujeitos), mas se constitui a partir da construção de um mundo de significados compartilhados num conglomerado humano, sendo, portanto, um processo social, cultural e historicamente situado.

O destaque da interação social situa o significado no processo de interação entre o falante e o ouvinte, e não na língua nem na vida intrapsíquica de um ou de outro. O outro, introduzido no processo discursivo, nem sempre é uma pessoa física, mas está constituído por todas as vozes alheias de origens diversas: a família, o meio social, as obras científicas ou literárias, etc. e tem sempre um papel ativo na interação,já que nossos enunciados estão cheios de enunciados dos outros e permeados por suas expressões e valores.

A preocupação com a linguagem, vinculada à ação, traz a análise para o contexto simbólico, aparecendo, então, como dispositivo que favorece a compreensão do processo de subjetivação. Para Deleuze7 (1996):

(o dispositivo) constitui uma rede que pode ser estabelecida entre vários elementos heterogêneos e fechados em si mesmo; e o internato é um lugar onde circulam diversos dispositivos. Eles podem funcionar como filtros de condutas, circunscrevendo uma determinada forma disciplinar. Criam formas de concentração, meios próprios de profissionalização, isolamentos em relação a determinados meios. Todo dispositivo está sempre inscrito em algum jogo de poder e ligado a uma configuração de saber que dele nasce, mas que igualmente o condiciona. O dispositivo é uma estratégia de relações de forças que sustenta diversos tipos de saberes, e esses ao mesmo tempo se autosustentam ( DELEUZE, 1996).

Os dispositivos não têm como objetivo impossibilitar, mas constituir forças, organizar forças de trabalho, estruturar uma ordem, estratificar um saber, conformar sujeitos. *a repressão*

Para Foucault 8 (1986)," é uma conseqüência ou eventualmente um meio para sua manutenção e expansão. Isto não quer dizer que o poder somente reprima....elas -as forças- têm um papel preciso de introduzir assimetrias insuperáveis e de excluir reciprocidades".

Diante do exposto nossa pesquisa pode ser delimitada na forma da seguinte questão: como a restrição da liberdade dos corpos pode aparecer como um dispositivo educacional?

Realizamos estudo empírico, partindo das contribuições teóricas de Foucault, numa perspectiva da psicopedagogia clínica. A pesquisa pautou-se por uma abordagem metodológica qualitativa baseada em uma perspectiva micropolítica, também denominada de cartografia ou pesquisa-intervenção. Acreditamos que tal abordagem é coerente com nossos objetivos na medida em que

> ...procura mostrar a articulação entre pesquisador e campo de pesquisa de modo que a investigação expresse um movimento contínuo de análise e crítica do instituído e busque interrogar os diversos sentidos cristalizados e estereotipados presentes no contexto estudado, produzindo assim uma interface entre produção de conhecimento e processos de subjetivação.( CZERMAK e SILVA) 9

A coleta dos dados realizou-se a partir do discurso espontâneo dos sujeitos, recortes dialógicos envolvendo os internos e a pesquisadora, cristalizados nas falas e produções gráficas, desenhos e escritas. A análise do material seguiu os pressupostos da análise de conteúdo, entendendo ser

necessário à pesquisa observacional a criação de categorias *factuais-sensitivas* que descrevam detalhes das condições humanas e situacionais específicas das trocas comunicativas. Entretanto, as categorias devem ser criadas através de uma intensa interação com o material observado e novas categorias, que podem descrever eventos inesperados durante as observações, devem ser permitidas. Tal abordagem abandona o uso restritivo de categorias predefinidas e defende uma abertura e um processo amplo de trocas com o material antes que as abstrações e categorias sejam formuladas. ( KREPPNER, 2001) 10

**1.2. Objetivos**

1.2.1. Geral

Ampliar a compreensão sobre as relações que se estabelecem entre liberdade dos corpos e processo de subjetivação em adolescentes infratores que estão privados de liberdade.

1.2.2. Específico

Compreender como a restrição da liberdade dos corpos pode aparecer como um dispositivo educacional.

Delimitar as linhas de fuga11, invenções de modos de vida, que se constituem na dinâmica institucional.

**1.3. Hipótese**

As transgressões sociais podem ser muitas vezes, demonstrações de defasagens cognitivas, emocionais e sociais, apresentando-se como linhas de fuga que se constituem na articulação entre a subjetividade e a experiência com o mundo externo.

**1.4. Discussão e colocação do problema**

Desde 1990, o Brasil dispõe da ECA, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA - Lei N.º 8.069, de 13 julho de 1990), que preconiza uma doutrina de proteção integral à criança e ao adolescente. O ECA tem raízes históricas na Declaração dos Direitos da Criança (Resolução 1.386 da ONU), de 20 de novembro de 1959, nas Regras Mínimas das Nações Unidas para a Administração da Justiça da Infância e da Juventude, Regras de Beijing (Resolução 40/33 da ONU), de 29 de novembro de 1985, e por fim nas Diretrizes das Nações Unidas para a prevenção da Delinqüência Juvenil, Diretrizes de Riad (ONU, 1º de março de 1988), e fixa as regras para os jovens privados de liberdade, regras mínimas da ONU para a fixação da Justiça juvenil.

O ECA passou a reconhecer que as crianças e adolescentes são sujeitos de direito, e não mais simples objetos de convenção da Sociedade, do Estado ou da família; que deverão ser considerados como pessoas em processo de desenvolvimento biopsicossocial e espiritual e que, assim sendo, devem ter atendimento como prioridade absoluta. Passando para a área infracional, essa doutrina da proteção integral trouxe ao direito positivo nacional as chamadas medidas socioeducativas.

O ECA prevê, nos casos de "atos infracionais", cometidos por adolescentes ou crianças, medidas que variam desde admoestação, obrigação de reparar o dano causado, prestação de serviços comunitários,12 liberdade assistida13, semiliberdade14, até a internação em uma instituição educacional, ou medidas de assistência à Família, ou outras definidas no Artigo 101 do ECA15.

O Artigo 122 do ECA estabelece que a internação só se aplica nos casos em que o ato infracional tiver sido cometido "mediante grave ameaça ou violência à pessoa"; ou envolver "reiteração no cometimento de outras infrações graves"; envolver "descumprimento reiterado e injustificável da medida anteriormente imposta", em cujo caso a internação não poderá ser imposta por um período superior a três meses. O período máximo de internação não deve exceder a três anos, quando o adolescente deve ser liberado, em regime de semiliberdade ou de liberdade assistida. A Liberdade Assistida é uma medida socioeducativa importante, mas vem sendo usada mais como condicional e menos como alternativa à internação,que é o que a lei prevê. Em São Paulo, 40% dos 4.825 jovens que já foram privados de liberdade cumprem L.A. As meninas representam 4% do total.

Como o nome diz, a medida de L.A. determina que o adolescente infrator seja assistido, mas nem sempre isso acontece. A cidade de São Paulo não tem estrutura de L.A., que deveria ser executada no âmbito municipal. É a própria Febem quem coordena a medida no Estado, atendendo diretamente 2.700 menores, e o restante por meio de convênios com entidades comunitárias. Sem uma política única, é uma loteria: ou o jovem cai na burocracia ou é 'premiado' com um serviço eficiente para ajudá-lo a sair da marginalidade.

Os principais encargos da L.A. são escolarização e profissionalização. Alguns programas oferecem classes de aceleração, para vencer a defasagem escolar dos egressos da Febem. Mas o problema maior é que muitas escolas recusam ex-internos, por medo e preconceito. No caso da profissionalização, o drama é maior: os cursos para infratores garantem no máximo bicos.

Por outro lado, a manutenção da medida de internação deve ser reavaliada a cada seis meses. Aos vinte e um anos de idade, a liberação é compulsória. 16

As garantias preconizadas pelo ECA, no atendimento do adolescente privado de liberdade não se realizam. O cotidiano institucional desses adolescentes caracteriza -se pelo confinamento. O modelo instituído e prevalente é o da instituição total: a docilização do corpo e da vontade, e o uso equivocado do comportamento de submissão institucional como indicador do comportamento extra-institucional adequado às normas e leis sociais.

Segundo Foucault 17 (1996),

Estamos na sociedade do professor-juiz, do médico-juiz, do educador juiz, do assistente social-juiz; todos fazem reinar a universalidade do normativo; e cada um no ponto em que se encontra, aí submete o corpo, os gestos, os comportamentos, as condutas, as aptidões, os desempenhos. ( FOUCAULT,1996 p.34)

A FEBEM se sustenta com base em paradigmas concebidos ainda nos anos 70, durante o período da ditadura militar. Atende às premissas do extinto Código de Menores, que cedeu lugar ao ECA; é herdeira da extinta Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor, FUNABEM, e seu próprio nome denuncia esse passadismo, ao enunciar o termo "menor", entendendo a criança e o adolescente como pessoas tuteladas, e não como sujeitos de direito em condição peculiar de desenvolvimento. No âmbito jurídico, poucos são os juízes que atribuem medidas socioeducativas, previstas no ECA, aos jovens das classes populares.

Os gastos do Estado com a Secretaria da Assistência e Desenvolvimento Social, responsável pelo atendimento de crianças, adolescentes, idosos, moradores de rua, etc., fica em 0,6% do orçamento do Estado, ou seja, cerca de R$ 300 milhões. Desses, cerca de R$ 170 milhões vão para a FEBEM.

Receita generosa, se pensarmos na pouca capacidade de cumprir com os objetivos a que se destina; dados do censo do sistema penitenciário revelam que 15% da população carcerária do Estado passou pelas unidades da FEBEM. Além disso, 19% dos 6.623 internos de hoje voltam à Instituição depois que saem dela.

## 2. Da questão teórica

### 2.1. Estado da questão

A problemática dos menores carentes e/ou abandonados vem,há muitos anos,despertando interesse e polêmica nos diferentes setores da sociedade Inúmeras tentativas de conceitualizacao do problema e a busca de identificação das múltiplas variáveis que o engendram, deságuam sempre no consenso de uma realidade física social e psicológica,carente de esforço imediato das diferentes facções da comunidade, na busca de soluções eficazes.Apresentaremos a seguir, uma breve caracterização das pesquisas realizadas sobre o tema deste estudo.

Para Oliveira18 (2002), os debates no universo conceitual sobre exclusão parecem deixar em segundo plano o foco que ilumina as análises baseadas na injustiça social e que propõem pensar a exclusão como processo complexo e multifacetado, do qual a inclusão é parte constitutiva. Diante da ineficiência das propostas no atendimento a adolescentes em conflito com a lei,a qual tem levado em conta tal complexidade; da visão estigmatizada da sociedade sobre eles; do número elevado de internações por ano na FEBEM-RP,ele propôs neste estudo, com o objetivo de caracterizar a vida cotidiana desses jovens, identificar as percepções, concepções e crenças sobre as experiências vividas e investigar as propostas de mudanças que possam facilitar o processo de inclusão social de jovens que praticaram delito. Participaram deste estudo onze adolescentes do sexo masculino, com idades entre 15 e 18 anos, internos na FEBEM-RP, e seis funcionários da Instituição. A entrevista individual com roteiro semi-estruturado, foi o principal instrumento de coleta de dados, sendo complementada por notas em diários de campo e transcrições de trabalhos grupais. As falas dos funcionários também foram utilizadas como dados complementares para conferir ênfase ao tema que estava sendo abordado. A análise qualitativa dos dados, com enfoque interpretativista, privilegiou os pontos de vista dos entrevistados, iluminando os momentos-chave de sua existência. As análises dos dados mostraram que as várias facetas que compõem o processo de exclusão na vida desses jovens parecem ser apontadas por eles como as dificuldades encontradas para viverem o dia-a-dia longe das infrações. A vida concreta dos adolescentes entrevistados é percebida por eles pela precariedade, não só econômica, mas também de vínculos, calcados na violência, na provisoriedade e na instabilidade e perpassados por aspectos psicossociais como estigmatização e culpabilização. A vivência dessa realidade parece gerar sofrimento, freqüentemente expresso pela revolta, como forma de demonstrar a inconformidade diante das condições de existência e dos tratamentos recebidos. Esses motivos acrescido da humilhação – na família e na escola- e da discriminação e truculência com que esses adolescentes referem ser tratados pela polícia, coexistem e parecem favorecer a inclusão no mundo do crime. Outra faceta, que faz com que os jovens estejam inseridos no mundo, de forma injusta e pouco digna, diz respeito à vulnerabilidade frente ao desenvolvimento e exercício da vida sexual e reprodutiva, o que decorre das rígidas regras de convivência estabelecidas entre seus pares, que tornam iminente o risco de morte. Referem ser coagidos pela polícia para assumirem delitos que não praticaram, o que parece colaborar para que sejam internadossrepetidas vezes, perpetuando a idéia de um caminho sem volta. Referem que a FEBEM-RP é um local marcado pela diferença de tratamento que privilegia uns e banaliza o sofrimento de outros. Na vida dos jovens entrevistados, a dialética da exclusão/inclusão também se manifesta pela confirmação, negação ou construção da identidade.Tudo ali parece forjado de maneira a manter as estratégias de regulação de poder, sendo os internos reconhecidos, predominantemente, por seus delitos. Expressam o desejo de parar de infracionar e realizam propostas que incluem a profissionalização, a retomada dos estudos, a aplicação da medida de semiliberdade, dentre outras. Para que isso ocorra, apontam a necessidade de apoio profissional e familiar, dentro e fora da FEBEM-RP, para que a inclusão não recaia na armadilha de uma inclusão ilusória que discrimina, humilha e gera sofrimento. Para eles, a concretização das propostas poderá significar o rompimento de um fatalismo cruel e contribuir para uma inclusão mais digna e justa.

Para Almeida19 as crianças e os jovens marginalizados buscam várias alternativas para conseguir recursos para o próprio sustento ou de sua família. Dentre elas, sempre estiveram o ato infracional, o trabalho infantil e o trabalho em situação de rua. Há, atualmente, um grande contingente desses "trabalhadores", tornando explícitas as falhas das políticas públicas com essa população. A principal ênfase das políticas de atendimento tem sido a inclusão desses jovens no trabalho, como forma de promover a "inclusão social" dos mesmos. Sendo assim, o presente trabalho teve como proposta contribuir com essa problemática, realizando a caracterização geral e conhecendo as estratégias de sobrevivência para conseguir dinheiro e acesso aos bens de consumo de 104 jovens internos da FEBEM de Ribeirão Preto, no período de junho a agosto de 2000. Foram utilizados para a coleta dos dados um roteiro

estruturado para a realização de entrevistas individuais e anotações em diário de campo para registro das atividades realizadas durante o estudo. Os resultados encontrados indicam que a maioria dos jovens reside em bairros periféricos de Ribeirão Preto e tem escolaridade de 5ª e 6ª série incompletas. A maioria dos jovens foi internada devido à prática de roubo e homicídio, sendo a faixa etária predominante, na primeira internação, a de 16-17 anos. Quanto às estratégias de sobrevivência observamos que todos os 104 jovens realizaram alguma atividade para ganhar dinheiro e ter acesso aos bens de consumo em suas vidas. No entanto, observamos uma diferença na variedade e na quantidade de atividades realizadas pelos jovens se considerarmos a internação na FEBEM, pois a maioria realizou, antes da internação na FEBEM, as atividades ilegais, principalmente o trabalho infantil e o ato infracional e as atividades legais associadas às atividades ilegais.Após a internação na FEBEM, foram relatadas predominantemente as atividades ilegais, principalmente o ato infracional. Percebemos que as atividades de maior duração foram o ato infracional e o trabalho infantil e a faixa etária para início das atividades ilegais foi de 9 a 13 anos e para as atividades legais foi de 14 anos. Quanto aos motivos para a interrupção das atividades, podemos citar: a demissão, o tipo de atividade realizada e o valor da remuneração foram motivos semelhantes para a interrupção do trabalho infantil, do trabalho juvenil e do trabalho em regime de aprendizagem. O encaminhamento do jovem para a FEBEM também foi citado como um motivo para a interrupção dessas atividades e também do ato infracional. O ato infracional foi a atividade que forneceu maior quantia em dinheiro, utilizado principalmente para comprar roupas e com diversão. A maioria dos jovens entrevistados relatou que após a última internação, gostaria de realizar uma atividade legal. Encontramos, ali, jovens que não definiram o que gostariam de fazer depôs da internação e outros que responderam que não gostariam (desejariam) realizar atividade porque pensavam em voltar a estudar e, também porque estavam conscientes de que corriam risco de morte.. Dessa forma, concluímos que esses jovens buscaram várias alternativas, muitas ilegais para conseguir dinheiro e acesso aos bens de consumo, e mostrar a necessidade que têm de adquirir mais autonomia para vivenciar a juventude e ter mais acesso às atividades legais de seu interesse. Observamos, também, que nem todo os jovens gostariam de trabalhar; que mencionaram esse interesse gostariam de realizar atividades diferentes daquelas vivenciadas, ou seja, que não fossem caracterizadas como subemprego e possibilitassem maior mobilidade social.

Serfaty et al (2002)20 levantou os casos de meninos internados na Febem de São Paulo, órfãos ou abandonados, que lá permaneceram por, pelo menos, dez anos consecutivos. Os internos não deveriam ter qualquer antecedente de atos infracionais e deveriam ter iniciado seu período de internação na primeira infância. Encontrou 370 meninos com os requisitos em mais de dez mil casos analisados. Do total dessa amostra, 35,9% (135) transformaram-se em delinqüentes na vida adulta.

Furlan21 (2000) realizou estudo sobre o processo organizativo de sujeitos políticos, familiares e amigos de adolescentes que cumprem medida socioeducativa de internação na Fundação Estadual do Bem - Estar do Menor do Estado de São Paulo, FEBEM. Resultado de uma prática de pesquisa-ação realizada por profissionais pesquisadores, vinculados ao Núcleo de Estudo e Pesquisa da Criança e do Adolescente – NCA, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo- PUSSP, Furlan inseriu em sua proposta mais ampla o Projeto Integrado de Pesquisa – Marcos e Marcas. A Violência na Trajetória de Vida do Adolescente com Processo de Prática Infracional.Ao tomar como estratégia de intervenção a pesquisa-ação numa perspectiva crítico- dialética, o trabalho desenvolvido junto aos familiares de adolescentes autores de ato infracional configurou-se numa práxis. Esse estudo mostra que aquele trabalho, entendido como práxis social produziu conhecimento, contribuiu para a organização dos familiares, propiciando condições para que eles vivenciassem um processo de constituição de sujeito político, capaz de interlocução com os operadores da lei e de realizar a defesa dos adolescentes sob uma perspectiva de justiça. Com isso, houve por parte dos familiares uma compreensão crescente dos direitos sociais e humanos. Estes foram os aspectos que confluíram e se articularam para a alteração daquela realidade. O trabalho organizativo dos familiares de adolescentes sustentou-se com base em um processo pedagógico, na medida em que propiciou a eles o aprendizado do fazerem-se sujeitos políticos e de serem os protagonistas da defesa dos direitos.

Cunha22 (1999) procurou entender de que modo os adolescentes egressos do Programa Casa de Convivência, FEBEM/DT2/UEP2, veêm e se relacionam com o mundo no momento denominado pela instituição de desabrigo, termo caracterizado, aqui, como "vida lá fora". Viver "fora dos muros" significa viver à "própria sorte". A partir dessa expressão, buscou entender o significado do desligamento da FEBEM para os adolescentes, no momento em que têm que se virar para sobreviver, ao arcarem com seu próprio sustento - moradia, alimentação e vestuário -, tendo como referência as práticas e condutas condicionadas pela vida na Instituição. Buscou entender como se dá a socialização e autonomia dos

abrigados e como estes interagem com a família a comunidade e o mundo do trabalho após saírem da instituição; como eles interpretam, e em que medida reproduzem e redimensionam, a partir de sua própria vivência, as normas e estereótipos apreendidos no cotidiano das Unidades, em suas vidas "além dos muros".

Cardarello23(1996) tratou de um programa desenvolvido pela FEBEM/RS a partir de 1991: *O programa das unidades residenciais transitórias"(URT'b), que originado do estatuto da criança e do adolescente, tenta oferecer a crianças e adolescentes lesados em seus direitos, um sistema "o mais próximo do familiar*. Sua pesquisa foi baseada na participação em reuniões das equipes técnicas que dirigem o programa e na visita sistemática a uma das casas, entre setembro de 1994 e julho de 1995. A luz dessas reflexões apontou para mecanismos que tendem a desautorizar as famílias populares a criarem seus filhos, terminando por questionar a adoção desse programa na sua presente forma, vista por muitos como a "solução" para o problema da infância pobre, no Brasil.

Mello24 (1999) teve como objetivo verificar se um programa de Educação Física, que utilizou a capoeira como instrumento pedagógico, contribuiu para o desenvolvimento da consciência em internos da FEBEM. A consciência foi aqui tratada sob uma perspectiva histórico-cultural, para a qual os pressupostos de Paulo Freire sobre educação serviram como referência. Para tal propósito, foram realizados oito encontros, nos quais foram trabalhados os aspectos motores e analisadas algumas músicas de capoeira. Diante dos dados obtidos, referendados pela opção teórica adotada,o autor chegou às seguintes conclusões: 1) Não foi possível constatar o desenvolvimento da consciência. Para que isso aconteça, é necessária a aplicação de um programa mais prolongado, em que a práxis dos alunos, ou seja, suas ações e reflexões, possa ser observada. 2) Mesmo não constando o desenvolvimento da consciência, esta pesquisa explicou dois aspectos importantes, relativos a essa questão, que poderão contribuir para futuros trabalhos: a dualidade e a opressão presentes na consciência dos sujeitos. Esses aspectos inibem o desenvolvimento da consciência. 3) A viabilidade da utilização da capoeira como recurso pedagógico em trabalhos voltados ao desenvolvimento da consciência. A partir da análise e discussão de letras de músicas, importantes temas relacionados à cidadania foram relevados, como: racismo, preconceito e educação.

Evangelista25 (1992) analisa criticamente as conseqüências da intervenção pública sobre o adolescente - infrator egresso da FEBEM/RN, identificando as contradições que perpassam a compreensão e o tratamento da questão da criança e do adolescente no modelo capitalista. O propósito foi investigar até que ponto o atendimento da FEBEM/RN ao adolescente autor de atos infracionais, do sexo masculino, no período de 1982 a 1987, criou condições facilitadoras à inserção dos internos na a sociedade. Fundamentou o estudo na dinâmica do modo de produção capitalista, dentro da perspectiva do desenvolvimento e expansão do padrão capitalista de acumulação. Na coleta de dados foram utilizadas fontes primárias (egressos entrevistados) e secundárias. Os resultados obtidos foram agrupados nas seguintes categorias de análise: o perfil do egresso, o mercado de trabalho, estratégias de sobrevivência, representações do egresso sobre ações da FEBEM, a família, a comunidade. Concluiu-se que o atendimento da FEBEM não contribuiu para inserir o egresso no sistema produtivo, constituindo-se o órgão apenas em veículo legitimador do sistema.

Silva26 (1999) desenvolveu pesquisa a partir da avaliação da medida socioediucativa de liberdade assistida, aplicada aos adolescentes autores de ato infracional, prevista pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, lei 8.069/90, promulgada em 13 de junho de 1990. Verificou até que ponto a medida socioeducativa de liberdade assistida, na sua prática, foi um instrumento facilitador adequado para que os adolescentes, autores de ato infracional e nela inseridos, pudessem resgatar sua cidadania, enquanto sujeitos de direitos. Para tanto, buscou os adolescentes que são os sujeitos protagonistas desse processo bem como os técnicos responsáveis pelo acompanhamento dos jovens, e através do instrumental da entrevista apreendeu seu entendimento e seu envolvimento no período posterior a sua inserção na pesquisa. Estabeleceu uma delimitação de tempo e de espaço na seleção da amostra, optando pelos anos de 1995 e 1996 do cumprimento da medida, por considerar que os sujeitos já teriam concluído sua realização. Em termos de espaços, todos os sujeitos são procedentes da Zona Leste desta capital/SP.

Knist27(1996) teve por objetivo de pesquisa conhecer o adolescente infrator, pobre, masculino, pensando-o a partir de uma concepção de homem que se constrói nas relações sociais. Para isso, procurou no adolescente aspectos como sua concepção de vida, suas perspectivas de futuro e as significações dadas aos valores morais, considerando estes os aspectos mais relevantes a serem investigados e também os indicadores capazes de contribuir para uma reflexão sobre os programas de reintegração social que se

propõem atender aos adolescentes infratores. Programas de acompanhamento de adolescentes em regime de liberdade assistida, como os que são realizados pela FEBEM e pela Pastoral do Menor têm por objetivo a "reintegração social" do adolescente. A reflexão sobre programas de reintegração social considerou os conceitos de integração e de reintegração e como estes se realizam, hoje, numa realidade concreta de globalização e informatização. Portanto, é preciso falar na inclusão pela exclusão. Através de entrevistas recheadas de dilemas, essa pesquisa procurou conhecer as significações que os adolescentes atribuem aos valores morais. Os adolescentes entendem por reintegração a adaptação à vida em sociedade. Pareceu que eles preferem uma vida feliz, mesmo na infração, a uma vida honesta de trabalhador, quando para eles isso significa ser infeliz. Constatamos que todos os adolescentes fazem diferença entre o "dever ser" e o "ser". Foi possível desvelar o pensamento, a ação moral e as significações atribuídas aos valores a partir de seu discurso, que revelam a afirmação de determinados valores pela relativização de outros. Para isso, os argumentos mais usados pelos adolescentes são a afetividade, o vínculo e a utilidade.

Andrade28 (1990) pesquisou as condições de interação afetiva e social entre adultos e crianças até os dezoito meses numa creche da FEBEM. Os dados foram recolhidos pó meio das observações assistemáticas e sistematizadas de 27 crianças, na creche Menino Jesus. Constatou, nessa observação, as condições que interferem nessas interações, tendo como base o respaldo teórico e metodológico que nos permite situar os fatos observados num contexto mais amplo, isto é, em relação aos determinantes políticos, econômicos e sociais. Foram também levados em consideração as contribuições da psicologia no que se refere aos problemas da infância, já que os adultos que trabalham com essas crianças não têm informação e, sobre isso se a tem, falta-lhes uma atitude correta com as necessidades materiais e espirituais que elas têm nessa faixa etária.

Alves29 (2001) estudou as alterações na psicodinâmica de adolescentes privados de liberdade, através do diagnóstico psicológico do tipo compreensivo e verificou os aspectos afetivo-emocionais desses adolescentes no início e após seis meses de internação na FEBEM-SP. Foram escolhidos para sujeitos da pesquisa três adolescentes do sexo masculino, sem o cometimento de homicídio, sem déficit mental ou comprometimento psiquiátrico, primários na medida socioeducativa de internação, com idades de 14, 15 e 17 anos. Utilizou como instrumentos: observação de campo, entrevistas e técnicas projetivas:- Procedimento de Desenhos-Estórias e Entrevista Familiar Diagnóstica -. Os dados desse estudo sugerem que as interações interpessoais na família destes sujeitos tendem para o empobrecimento do diálogo e trocas afetivas. Os pais são distantes do contato com o filho e não se responsabilizam pela sua implicação no sintoma apresentado pelo adolescente. A internação é um tempo em que o sujeito fica privado das relações do seu grupo social para sua ressocialização. O tempo de internação na FEBEM-SP não é sem conseqüência, uma vez que se obseva uma acentuação da presença de mecanismos de defesa mais regredidos na relação com o meio, com um predomínio da pulsão de morte. Alves concluiu que esses sujeitos não foram auxiliados por esse tipo de internação que não os ajudou na re-significação de seus atos delitivos. A internação trouxe conseqüências desfavoráveis à adaptação social, pois não possibilitou a eles o deslocamento para novas nomeações, para um canal de simbolização, uma vez que a Instituição continua cristalizando a cronificação desses adolescentes pelo nome através do qual são reconhecidos: "ser infrator".

Cruz30 (2001) teve por objetivo tratar da problemática referente à produção da subjetividade, em grupo de crianças na situação de risco pessoal e social e, ainda, de adolescentes em conflito com a lei. Para tanto, foi necessário dar visibilidade à constituição desses sujeitos, como efeito de forças políticas e capitalísticas. Essas forças delinearam os contornos da subjetividade dessa população, ao longo da história. A partir desse referencial, utilizou metodologia centrada no trabalho em grupo, considerando os encontros realizados durante o processo de pesquisa e de investigação como dispositivos para a obtenção dos modos de subjetivação, 31 com os quais cartografou as produções realizadas no decorrer do processo. Acompanhou as linhas que foram tecidas e destecidas, os movimentos de ruptura ou de endurecimento dos modos de existencialização. Ao longo das atividades desenvolvidas pelo grupo em questão, emergiu a visibilidade dos analisadores: sobrevivência, sexualidade, infância, adolescência; analisadores esses que permitiram problematizar como a coletividade, que vivem à borda da sociedade, rompem com o saber veiculado ao ser criança, sobreviver, sexualidade, ser adolescente, ser infrator. Ao romper com esse saber, constroem e inventam modos de experienciar o mundo, colocando em questão os conhecimentos teóricos que se pretendiam universais. Surgem em cena crianças e jovens que lutam para sobreviver. Todavia, seguir essa linha de sobrevivência implica agenciar forças acopladas a uma máquina de guerra, resultando nos múltiplos modos de garantir a vida. São práticas que dão visibilidade a

processos de subjetivação, ora atravessados por linha dura, ora, por linhas flexíveis e de fuga, fazendo emergir táticas para se manterem em território à borda da sociedade. O analisador "sexualidade" deixou entrever corpos que, na multiplicidade dos agenciamentos, buscam o prazer e a liberdade para se relacionarem sexualmente do modo como querem. Viver a sexualidade não implica uso de máscara de namorado, de noivinha, tampouco na busca do romantismo. São práticas sexuais disruptivas e subversivas. Mostram como as crianças e os jovens adolescentes desconstroem os conceitos de sexualidade infantil e juvenil. São corpos ávidos para viver a alegria do contato sem julgamento, sem preconceito. O analisador "ser criança" e "ser adolescente" mostra que o tempo desses sujeitos se conecta independentemente daquele definido pelas teorias psicológicas e psicanalíticas. Como bem diz um deles, "a gente entra na vida";tempo de ser criança, adolescente é tempo de "praticar o ato sexual, dançar, cantar, brincar, casar, ter filhos, cometer atos transgressores, fugir da polícia e ir para a FEBEM. Desde pequenos estão expostos ao mundo. São máquinas de guerra em que instituições tutelares não conseguem capturá-los nem normatizá-los nas definidas fases de desenvolvimento. O tempo é o de agora, a idade não tem sentido. Pode-se a qualquer momento, praticar sexo, traficar drogas, envolver-se com a polícia e, no meio disso tudo, soltar pipas. Singularizam-se, de forma a virtualizar a vida num tempo não linear, sem sentido único. Fabricam para si mesmos um tempo ilimitado, da ordem das intensidades. O poder de tomar a vida como objetivo é questão relacionada à subjetividade; tornar a vida mais alegre e prazerosa foi um acontecimento produzido pelo grupo. Além disso, esse grupo inventou os analisadores. Inventaram-se cenas e dramatizações, novas formas de lidar". com a vida; e cada encontro tornou-se um ato de festa, de celebração da vida, um grupo festivo, al egre; em suma feliz.

Rezende Filho32 (1996) teve como objetivo de investigação a trajetória da família do adolescente autor de ato infracional e suas relações com as instituições que tratam dessa problemática. a principal protagonista desse estudo foi a mãe desse adolescente, por ser ela a representante do jovem no enfrentamento desse problema. A trajetória infracional do jovem foi abordada a partir de seu histórico processual e de sua institucionalização, procurando-se detectar a ação do Estado junto ao adolescente; autor de ato infracional, privado de liberdade, que é concretizada pela FEBEM-Fundação Estadual do Bem –Estar do Menor – através de sua unidades de acolhimento provisório, educacionaos e seus postos de atendimento descentralizados, vinculados à Divisão de Apoio ao Menor na Comunidades. O eixo da pesquisa é o resgate da história familiar desse adolescente, obtida a partir do discurso de sua mãe, valorizando a importância que nele imprime o processo de socialização vivido pelo jovem, no âmbito familiar. Essa opção teve por base o pressuposto de que, ao apreendermos a história da família reconhecemos nela a história do próprio jovem acreditando que esse conhecimento torna possível a produção de ações mais efetivas para a recuperação do lugar de sujeito dado ao adolescente pela Constituição Federal.

Andrade33 (1997) teve como objetivo a proposta de Educação Física implantada no período de 1992 a 1994, na Fundação do Bem-Estar do Menor em São Paulo, responsável pelo internamento de adolescentes infratores. Como instrumento de investigação, foi utilizada a técnica análise do fenômeno situado, que possibilitou interpretar três discursos de professores de Educação Física, que atuaram na FEBEM/SP no período de 1992 a 1994. Com a análise dos discursos foram estruturadas cinco Sínteses das Unidades Transformadas, as quais possibilitaram a compreensão da proposta de Educação Física de 1992 a 1994.

Valenciano34 (1997) buscou conhecer em maior profundidade o adolescente que vive institucionalizado, sob forma de abrigo na, Unidade Educacional e de Permanência "Hernani de Albuquerque Parente", FEBEM -SP, situada na cidade de Batatais. Realizou pesquisa exploratória, configurada como um estudo de caso. Duas foram as categorias de análise: a) adolescência, b) valores e expectativas dos adolescentes. Em relação a essa última, os dados apontaram três subcategorias: trabalho, família e Deus.

Vilhena35 (1989) tratou da qualidade das relações que os menores institucionalizados estabelecem com os inspetores. Os resultados indicaram grande numero de problemas de ordem emocional e intelectual que caracterizaram repertórios inadequados na díade estudada, dificultando sua interação.

Poli36 (1995) investigou o monitor da Fundação Estadual do Bem Estar do Menor, FEBEM-RS, procurando entender a função que ele ocupa dentro da Instituição com suas determinantes sociais e histórica, por um lado e, por outro, buscando conhecer o trabalhador nessa função, em um sistema social onde existe a dominação pelo trabalho, causando sofrimento mental e produzindo mecanismos adaptativos individuais e coletivos. Foram analisadas treze entrevistas realizadas com monitores que exerciam a função por ocasião da coleta de dados, ao quais possuíam características diversas, para dar maior amplitude ao conhecimento

aqui produzido. Verificou uma história que coloca o monitor como controlador e cerceador de um estrato social que lida com a pessoa em miséria, em suas relações sociais, e que se utiliza das instituições totais e da burocracia como meios para nunca chegar aos fins propostos explicitamente. Essa s Instituições seriam as responsáveis pelo aspecto contraditório da função do monitor e, assim, por sua impossibilidade. O indivíduo que exerce seu trabalho como monitor da FEBEM/RS tem elementos suficientes para evidenciar insatisfações, relativas não apenas a esses aspectos, mas também ao próprio sistema social.

Curi37 (1989) pesquisou a inserção social do menor infrator institucionalizado dentro da sociedade brasileira, na perspectiva da psicologia social. A perspectiva foi dividida em duas partes: a primeira focaliza o menor na instituição FEBEM/SP e faz uma analise e descrição dessa instituição, numa abordagem foucaultiana. Essa análise foi fundamental para visualizar a microfísica do poder que existe e detectar três de seus pontos de apoio para as relações de poder: o menor infrator interno, a equipe técnica e a equipe da inspetoria. Nessa análise foi possível enxergar como se conscientiza, em nível das particularidades de cada um dos menores, o paradoxo de sua inserção na sociedade capitalista brasileira

Silva38 (2001) investigou a eficácia da pena de privação da liberdade como recurso preferencial da sociedade no enfrentamento da criminalidade. Uma unidade de internação da FEBEM de São Paulo, uma penitenciária feminina, um presídio de regime semi-aberto e uma cadeia pública do interior do Estado de São Paulo, com 60 presos entrevistados em cada uma delas, compõem a base de dados da pesquisa. Considerou as variáveis gênero, tempo, idade, duração e local de cumprimento da pena como fatores diferenciais entre os quatro subgrupos. Amparada em documentação oficial, análise de prontuários, entrevistas estruturadas com internos, técnicos e diretores.Silva montou conjuntos de variáveis para traçar o perfil de cada preso, nas fases pré-prisional e prisional, fazendo-se também a caracterização do que é a vida prisional de cada sujeito dentro da prisão. Procedeu a comparações entre a condição de entrada na prisão e a condição atual, avaliando como as variáveis escolarização, formação profissional, constituição familiar, exercício de direitos e estrutura de apoio sociofamiliar se transformam em função do tempo e do espaço. A análise dos dados quantitativos e das informações qualitativas aponta para uma condição de extrema vulnerabilidade pessoal e social da quase totalidade dos presos, com acentuada deterioração dos principais quesitos necessários ao exercício dos direitos de cidadania, tanto na prisão como fora dela; e identifica que a pena e a prisão acabaram por potencializar ao extremo as deficiências pessoais e sociais a ponto de fazer com que seus códigos, símbolos e valores sejam acatados por indivíduos que, desprovidos deles em outras instâncias da vida social, passam a encontrar na prisão e na cultura prisional o principal referencial para nortear o pensamento, o sentimento e a conduta. Identifica, igualmente, estar a prisão cumprindo uma nova instrumentalidade na dinâmica social, servindo como espaço complementar de socialização para amplos segmentos da população, que passam a gravitar em torno do ente preso, com ele(a) estabelecendo relações de diversas naturezas, inclusive criminosas. Identifica também elevado número de familiares de presos com antecedentes criminais e/ou participação, ativa ou passiva, em práticas delinquenciais e que as relações de caráter conjugal, nascidas dentro da própria prisão comprometem completamente o princípio de individualização da pena, fazendo com que o comportamento delinqüente deixe de ser uma patologia individual para se transformar em uma patologia social, com inúmeros exemplos de que a cultura prisional ultrapassou as muralhas da prisão e hoje fundamenta o imaginário de grupos de organizações e comunidades, inclusive com uma geração de crianças concebidas, nascidas e socializadas dentro ou em torno da prisão. Esse processo generalizado de criminalização das relações sociofamiliares aponta para o incipiente surgimento de famílias criminosas, permitindo deduzir que a pena e a prisão estejam fomentando uma nova e ousada forma de organização da criminalidade em que os familiares de presos assumem, por vezes de forma explícita e ostensiva, a defesa dos códigos, dos símbolos e dos valores da prisão. A pesquisa aponta que o modelo organizacional e administrativo da prisão concorre para a solidificação da pedagogia do crime dentro de suas muralhas, analisando também a hierarquização dos saberes científicos dentro da prisão e a responsabilidade que possui na falência da pena como instrumento preferencial de combate à criminalidade.

Oliveira39 (1996) pesquisou a edificação de discursos regulares, que constituem a mentalidade da prática judiciária penalizadora, relativa ao procedimento de apuração de ato infracional atribuído a adolescentes. A discussão acerca da penalização foi deslocada do cárcere para um campo contínuo a este mesmo sistema: o tribunal. O objetivo empírico da pesquisa referiu-se a processos judiciais de adolescentes considerados infratores, do interior do Estado de São Paulo, que foram internados na FEBEM/SP. Os processos pesquisados circunscreveram-se aos anos de 1991 e 1992, perfazendo um total de 473 processos( 217 e 256 respectivamente). O discurso penalizador foi estruturado a partir de dois dispositivos analíticos: o triângulo asséptico e o quadrilátero restaurador, os quais justificam a internação, delimitando o

território em que transita a mentalidade penalizadora. Ao se interrogar sobre esse discurso, aparece o contradiscurso da abolição da pena, que aponta para a ampliação da liberdade, respaldada nos fundamentos pedagógicos propugnados, pelo Estatuto da Criança e do Adolescente em 1990.

Meyer40 (2001) focaliza o trabalho dos monitores de unidades da FEBEM/RS que, situados nesse contexto, vivenciam o impacto dessas transformações, a que permite mapear a forma como incidem o valor e as manifestações psíquicas advindas dessa interação na caracterização do trabalho. Esta pesquisa pretende, a partir de uma proposição metafórica, baseada num paradigma ético- estético- político, contribuir para essa visualização e se ocupa de examinar a articulação entre esses elementos. Encarregados do trabalho mais direto, os monitores sentem os efeitos desse processo e, ao mesmo tempo, são responsáveis por protagonizar junto aos adolescentes essas transformações. A orientação interdisciplinar está configurada numa rede teórica que enlaça como fio a tradição do conceito de valor a partir da Filosofia, focalizando os valores éticos. O trançado da rede utiliza a interrogação da psicanálise em relação às tramas e nós vislumbrados no discursos, demonstrando as manifestações psíquicas produzidas no contexto do trabalho. A intervenção no campo pesquisa é engendrada na sociologia, que inspira o gesto de lançar a rede num ato de pesquisa, e busca a reapropriação, por parte dos envolvidos, dos seus processos de trabalho, articulados com a influência ideológica e econômica colocada nesse fenômeno social. A pesquisa conclui que a articulação entre valor e manifestações psíquicas produz tensionamentos no processo de trabalho. Essas tensões promovem o estabelecimento de defesas - engendradas a partir da trajetória pessoal dos monitores- da realidade institucional, caracterizada por ambigüidades e pelo contexto social marcado por um período de transições. Essa complexidade de fatores coloca continuamente em questão o valor do trabalho desenvolvido por esta categoria que passa a expressar essas contradições na forma de inserção no trabalho.

Segundo Centozala 41(2001), alguns fenômenos foram encontrados nas histórias de vida desses sujeitos infratores, como carência afetiva, abandono real ou imaginário, relacionamento violento, rigor e renúncia ligados educação, uma vez que estes,entre outros fatores, podem influenciar a construção da subjetividade desses sujeitos.

Olhando esses jovens somos levados a resgatar a reflexão feita ainda no início dos anos 60 por psiquiatras e psicólogos que analisaram a produção da subjetividade em instituições totais. Uma das pesquisas mais importantes nesse sentido, realizada por Goffman 42, descreve o processo e os mecanismos de constituição do que denomina "a carreira moral do doente mental", mostrando os horrores da produção da perda da identidade em instituições nas quais os internos são paulatinamente convencidos de sua incapacidade de pensar e de agir, coagidos pelas formas mais humilhantes e degradantes, impossibilitados de se diferenciar uns dos outros como indivíduos, como sujeitos.

SARTRE, prefaciando **Os Condenados da Terra**, livro do psiquiatra negro Frantz Fanon, em 1961, escreveu: "*Não faz muito tempo a Terra tinha 2 bilhões de habitantes, isto é, 500 milhões de homens e 1 bilhão e 500 milhões de indígenas. Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado...* "

### 2.2. Revisão da literatura

#### 2.2.1. O corpo social

Desde o inicio do século XIX, a exclusão de sujeitos desviantes da sociedade, - os leprosos, os vagabundos, os loucos, os violentos -já existia e também as diversas instituições, como os asilos psiquiátricos, a penitenciária, a casa de correção, os estabelecimentos de educação vigiada, os hospitais, e nde um modo geral,todas as instâncias de controle individual. Como cita Foucault43 (1987: p. 176)

A divisão constante do normal e do anormal, a que todo indivíduo é submetido, leva até nós, e aplicando-os a objetos totalmente diversos, a da marcação binária e o exílio dos leprosos; a existência de todo um conjunto de técnicas e de instituições que assumem como tarefa medir, controlar e corrigir os anormais, faz funcionar os dispositivos disciplinares que o medo da peste chamava.

Essas instituições às quais Foucault se refere serviam para excluir os sujeitos, conforme suas diferenças na sociedade. O "fardo" da discriminação evidencia-se no estigma da invalidez e incapacidade que lhes é

atribuído pela sociedade em geral. Segundo Goffman44 (1982), *o estigma é produto das relações sociais.* A concretização da desigualdade, portanto, nasce no conjunto das relações sociais.

Os grupos que se constituem como minorias, os desviantes, desvalorizados, experimentam a discriminação social, carregam fortes sentimentos de rejeição, se recolhem em instituições e se escondem da sociedade, tentando sobreviver em subculturas separadas e excessivamente estereotipadas, sujeitos aos efeitos dos processos de controle e discriminação.

O delito, a expressão mais visível da violência, denuncia algo grave que acontece no tecido social e no próprio indivíduo. A delinqüência tem sempre uma dupla face: "fala" do coletivo- os modos de organização da sociedade que produzem, mantêm, legitimam e estimulam a criminalidade e o fracasso dos mecanismos reguladores da convivência coletiva- e " fala" também da singularidade do autor do ato infracional, sua história pessoal, as violências que o vitimaram, a ruptura do pacto interno com a lei, seu sofrimento.

O delito do adolescente revela múltiplas determinações: a distribuição desigual de rendas e de direitos de cidadania; a ausência de uma política para a juventude; a precariedade das políticas assistenciais para a criança e o adolescente em risco pessoal; a comunidade de convivência, que não se responsabiliza pelas suas crianças e jovens; a escola expulsiva; os meios de comunicação, que banalizam a violência; a família, que, inscrita na mesma base material e cultural da sociedade, não é um lugar de cuidados e fracassa no controle da conduta dos filhos.

O ato infracional do adolescente revela histórias de abandono, de trabalho precoce, de violência doméstica, de fracasso escolar, de erotização da infância, do uso e abuso de drogas, de ausência de perspectivas para o futuro, recolocando sempre a mesma falta de perspectivas de uma vida digna. Revela a ruptura do pacto social, o esgarçamento de valores da coletividade, a existência de uma cultura da violência que produz esse adolescente também agente de violência. A ruptura no contrato pode ter conseqüências diretas sobre o destino psíquico da criança.

Aulagnier 45 (1979) coloca que, quando a realidade social é responsável pela ruptura, configurando situações de exploração e exclusão, reforça fantasias de rejeição, ódio, pois:

no momento em que o Eu descobre o extra-familiar, em que seu olhar procura um sinal dele que lhe confira direito de cidadania entre os seus semelhantes, ele só pode encontrar um veredicto que lhe nega este direito, propondo-lhe um contrato inaceitável, pois respeitá-lo implicaria a renúncia, na realidade de seu tornar-se, a ser qualquer coisa que não uma mera engrenagem sem valor, a serviço de uma máquina, a qual não esconde sua decisão de explorá-lo ou excluí-lo. (Aulagnier, 1979, p. 153).

Estamos, aqui, falando de sujeitos que frente, a uma realidade que lhes é injusta, incorporam seus próprios valores, já que os que são instituídos pela sociedade não lhes proporcionam o que necessitam e acabam incorporando, interiorizando e introjetando aquilo que, para eles, representa a realidade. Esses aspectos interiorizados, serão constituintes de sua subjetividade e, por conseguinte, sua função simbólica.

Por outro lado, a privação da liberdade desperta em qualquer indivíduo um grau de agressividade intenso, pois envolve em certo sentido a ameaça à sua sobrevivência. Segundo Klein 46 (1970):

o bebê adquire conhecimento de sua dependência ao descobrir que não pode suprir todas as suas necessidades, põe-se a chorar e a gritar. Torna-se agressivo. Automaticamente, explode, por assim dizer, de ódio e ardente desejo de agredir. (KLEIN, 1970:123)

A reflexão sobre as questões enunciadas remetem a Foucault47 (1996) quando afirma: ""É interessante a maneira que mostra como o infrator e o delinqüente se constituem nesse sistema. É como condenado que o infrator se constitui como objeto de saber possível "".

No caso do adolescente envolvido com a prática de delitos, é importante considerar que esse é um fenômeno universal. Está presente em países pobres e ricos, é um fenômeno histórico em nosso país e é um fenômeno transversal na sociedade, isto é, atravessa todas as classes sociais.

Segundo a perspectiva durkheiniana, viver em sociedade significa existir sob a dominação da lógica da sociedade. Para Berger48 (1978) sociedade designa um grande complexo de relações humanas ou, para usar uma linguagem mais técnica, um sistema de interação. Segundo Berger49 (1978), os poderosos interesses influenciam ou mesmo controlam as ações de autoridades eleitas segundo as leis. Esses interesses não serão encontrados na prefeitura e, sim, em certos casos, nas organizações criminosas.

### 2.2.2 A visibilidade dos corpos

Para Foucault50 (1977), as relações de poder, estabelecidas no século XX, nas instituições, no âmbito da família, da escola, das prisões ou dos quartéis, foram marcadas pela *disciplina*, cujo objetivo principal era a produção de *corpos dóceis*, eficazes economicamente e submissos politicamente.

Para atingir esse objetivo, a partir do século XVIII as *sociedades disciplinares* começaram a distribuir os indivíduos no espaço através das técnicas de enclausuramento ou de organizações hierárquicas de lugares específicos. Nessa perspectiva, todas as atividades eram controladas temporalmente, o que possibilitava, por exemplo, um isolamento do tempo de formação e do período da prática do indivíduo. Com isso, a aprendizagem poderia ser normativizada, e as forças produtivas seriam compostas com a finalidade de obter um aparelho eficiente (Foucault, 1977 51: p. 125-152):

As disciplinas, organizando as 'celas', os 'lugares' e as 'fileiras' criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos (...). A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de 'quadros vivos' que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas (p.135).

Dessa forma, os "quadros vivos" eram ao mesmo tempo uma *técnica de poder* e um *processo de saber*, cuja intenção era a de dominar a diversidade, impondo-lhe uma ordem. Para Foucault52 (1984), as disciplinas se tornaram, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, as fórmulas gerais de dominação.

As disciplinas constituem uma tecnologia política, uma maneira eficaz de lidar com espaços, tempo, vigilância e registro de informações. Surgiram como resposta às urgências históricas colocadas pelo mundo urbano-industrial. Criaram o homem adequado a critérios de utilidade-docilidade: útil economicamente, pelo trabalho e produção; dócil politicamente, pela passividade, resignação e disciplina.

Para esse autor, na essência de todos os sistemas disciplinares funciona um pequeno mecanismo penal. É beneficiado por uma espécie de privilégio de justiça, com suas leis próprias, seu delito especificado, suas formas particulares de sanção, suas instâncias de julgamento.

As sociedades disciplinares substituíram as antigas *sociedades de soberania*, tendo seu início no século XVIII e atingido seu ápice no século XX 53. No entanto, a partir no século XVII, já começava a aparecer uma nova mecânica do poder, com instrumentos novos e incompatíveis com as relações de soberania, que incidia mais sobre os corpos do que sobre a terra e seus produtos. Foucault54 completa:

É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas (Foucault, 1999a, p.42).

As sociedades disciplinares veiculam uma forma de poder ligado à *ortopedia social*, que tenta assegurar a ordenação das multiplicidades humanas. Trata-se de produzir corpos dóceis, tornando o exercício do poder economicamente menos custoso possível, estendendo os efeitos do poder social ao máximo de intensidade e tão longe quanto possível e ainda ligando esse crescimento econômico do poder e o rendimento dos aparelhos onde se exerce, sejam pedagógicos, militares, industriais, médicos. Em suma, fazendo crescer tanto a docilidade quanto a utilidade de todos elementos do sistema (Foucault 55, 1977, p.191).

As formas de poder, exercidas na disciplina, podem ser exemplificadas por intermédio do modelo ortopédico do *Panopticon*, que foi definido inicialmente por Jeremy Bentham (Foucault, 197756; 199757; 1999b58). O *Panopticon* era um edifício em forma de anel, com um pátio no meio, no qual havia uma torre central com um vigilante. Esse anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior, o que permitia que o olhar do vigilante as atravessasse. Essa forma arquitetônica das instituições valia para as escolas, hospitais, prisões, fábricas, hospícios (Foucault, 197759, p.87).

O *Panopticon* era um espaço fechado, recortado e vigiado em todos os seu pontos. Nele os indivíduos estavam inseridos num lugar fixo, com os menores movimentos e acontecimentos controlados. O poder era exercido segundo uma figura hierárquica contínua, o que possibilitava que cada um fosse constantemente localizado, examinado e distribuído (FOUCAULT, 197760: p.174). Foi nessa perspectiva que a forma de poder, exercida no panoptismo, repousou, sobretudo no que Foucault chamou de *exame*:

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que em todos os dispositivos de disciplina o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. No coração dos processos de disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível (FOUCAULT61, 1977, p. 164-5).

Portanto, a vigilância hierárquica sobre os indivíduos permite a articulação de um *poder* com um *saber*, que determina se alguém está se conduzindo ou não como deve. Essa articulação se ordena em torno da *norma*, do que é ou não normal, do que é correto ou incorreto, do que se deve ou não se deve fazer.(FOUCAULT, 1999b 62, p.88).

Assim, um determinado discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, mas também obstáculo, ponto de resistência ou ponto de partida de uma estratégia oposta: "O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo ... Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro, contraposto" (FOUCAULT 63, 1985, *apud* GORE, 2000: 15).

A partir da invenção por Bentham, séc. XVIII, do FOUCAULT do "Panóptico" - a prisão-modelo cuja arquitetura denota uma nova tecnologia do poder – vemos como o poder soberano do antigo regime dá lugar ao poder disciplinar, na modernidade. Esse poder, implantado no exército com a utilização das armas de fogo, passou a imperar nas prisões, hospitais, fábricas, conventos e escolas, aperfeiçoando gradativamente seu alcance, estendendo seus tentáculos até os indivíduos.

Ao contrário da escuridão das masmorras ou da punição exemplar transformada em espetáculo – o corpo do supliciado diante do corpo do rei, na presença da população – o poder disciplinar projeta luz sobre cada condenado, baseando-se na visibilidade, na regulamentação minuciosa do tempo e na localização precisa dos corpos no espaço, o que possibilita o controle, o registro e o acúmulo de saber sobre os indivíduos vigiados, tornados dóceis e úteis à sociedade.

Surgem, assim, novos saberes como a criminalística, a medicina hospitalar, a medicina social, a moderna pedagogia. A rede dos saberes/poderes estende-se a toda sociedade moderna. Os dispositivos do poder disciplinar que compreendem saberes, poderes e instituições recobrem todos os domínios da vida humana. Instaura-se assim uma nova tecnologia do poder, que se torna cada vez mais complexa e abrangente. Passa-se, então, do panóptico ao panoptismo.

Para Foucault 64 (1984) a arte de punir, no regime disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente à repressão. Mas visa a diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros. É em função dessa regra de conjunto- que se deve fazer funcionar uma base mínima,para a sobrevivência em grupo.

### 3.1. Caracterização do universo pesquisado

#### 3.1.1. Fundação Nacional do Bem - Estar do Menor

Há quarenta anos, o tratamento dado aos menores infratores e carentes era pautado pela Política Nacional do Bem - Estar do Menor (PNBEM) e aplicado pela Fundação Nacional do Bem Estar do Menor, a Funabem, criada em 1964., e que depois daria lugar às FEBEM. Baseados no Código de Menores de 1927, que previa o encarceramento, os militares pretendiam conter a criminalidade por meio do controle da população marginalizada, dentro do espírito da Doutrina de Segurança Nacional.

No Estado de São Paulo, a Lei 185, de 1973 e o Decreto 8777, de 1976, delegou à Fundação Paulista de Promoção social do menor – Pró menor – à responsabilidade de planejar e aplicar os programas de detenção de delinqüentes menores de idade, apesar das pesadas críticas de setores da sociedade ao tratamento previsto no código de 1927.

Em abril de 1976, a Pró-Menor se transformava na FEBEM. Policiais militares no lugar de monitores e carentes convivendo no mesmo espaço de infratores.e era esta a estrutura da instituição que nascia em 1976 e que deixaria seus rastros até hoje, nos grandes complexos.

Com 69 unidades em todo o Estado, a prioridade sempre foi dada aos grandes complexos. A maior parte das instalações são adaptações de estruturas construídas originalmente no início do século 20, como a Unidade de Triagem Sampaio Viana (antiga Roda da Santa Casa) 65, e o complexo do Tatuapé, onde ficava o Instituto Modelo de Menores do Tatuapé.

A montagem da estrutura física da FEBEM começou, de fato, em 1976.São dessa época os complexos de Raposo Tavares e de Imigrantes, que abrigaria uma das piores rebeliões da história da instituição, em 1999. Por conta disso, o primeiro presidente da instituição, João Benedicto de Azevedo Marques, já enfrentava, em 76, os pesadelos da superlotação e da rebelião, os quais tirariam o sono de governadores, no futuro. A FEBEM nascia superlotada. A superlotação já começava nos antigos RPMs –Recolhimento Provisório de Menores-, onde a capacidade era de 100, havia 600 internos.

Em São Paulo foi o Decreto 34.785, de abril de 1992, que estabeleceu o requisito legal de abrigar os adolescentes em unidades menores, mobilizando um processo de descentralização. Esse processo se inicia com a inauguração, em julho de 2003, da unidade de internação Tietê, localizada no Bairro de Vila Maria, na capital paulista. Com quatro módulos de 30 vagas cada um, o prédio tem servido, segundo a Febem, como modelo de arquitetura e segurança para as unidades em construção de São José dos Campos e de Ribeirão Preto. Trata-se de uma unidade de alta segurança, com muros de sete metros de altura, considerado o ideal para o governo do Estado, apesar de não ser defendido por entidades ligadas aos direitos humanos e previsto no ECA.

Mas quem são esses jovens? Como chegaram a essa instituição que deve ter um caráter educacional?

#### 3.1.2. Adolescentes infratores

Consideramos de suma importância para o entendimento da nossa pesquisa o conhecimento acerca de algumas características que definem o perfil de um menor infrator. Os gráficos seguintes buscam caracterizar essa população:

Os dados nos falam que poucos dos internos teriam cometido delitos graves, como a comercialização de drogas, mais da metade estava na escola quando foi internada e a grande maioria tem família constituída

A evolução da criminalização dos jovens também foi acompanhada por uma mudança do perfil do adolescente infrator. No final da década de 70 e começo da de 80, os furtos dos chamados "trombadinhas" eram os principais passaportes para a entrada na Instituição. Essa realidade começaria a mudar na década de 90, com o aumento da exclusão social, o desastre do milagre econômico e, principalmente, com a infiltração do tráfico de drogas nas populações carentes. Hoje, segundo dados da Febem, o roubo é o principal responsável pelo ingresso de jovens na Instituição – 60% dos infratores internados cometeram

esse delito. Dos jovens internados, 10,4% são autores de assassinatos, 10% são traficantes, 5,6% responsáveis por furtos, 3,1% por latrocínios (assaltos com morte), e outros 3,5% continuam confinados por ter descumprido as medidas aplicadas pelos juízes ou a liberdade assistida.

Grande parte das pesquisas feitas com infratores - adultos ou juvenis - toma como base a população encarcerada, ou já em privação de liberdade, o que significa que as informações referem-se, na maioria das vezes, à última etapa do sistema formal e oficial da justiça criminal. Vale ressaltar que o sistema formal de justiça penal exerce seu controle inicialmente sobre aqueles considerados suspeitos e que são apreendidos pela polícia. As etapas seguintes correspondem àatuação do Ministério Público, do Judiciário e do Sistema Prisional ou da FEBEM. Na medida em que cada um desses atores entra em cena, as amostras tornam-se mais reduzidas.

Ocorre que o perfil criminal dos infratores não se mantém inalterado entre as etapas: sabe-se que, quanto mais caminhamos no funil punitivo, maior a representação dos crimes violentos no universo. Por vezes, quando os crimes violentos são praticados por categorias específicas de infratores, em termos de nível socioeconômico, gênero, cor e idade, entre outras, maiores são as diferenças entre as etapas iniciais e finais no sistema de justiça criminal. Há logicamente uma maior ocorrência de atos infracionais mais graves como roubos, homicídios e latrocínios e menor ocorrência de atos infracionais mais leves como porte de armas e drogas, lesões corporais ou receptação, até porque estes raramente ensejam a aplicação de medida de internação.

Os dados da FEBEM dizem respeito ao instantâneo do total de pessoas internadas naquele momento de 1999 (incluindo aqueles adolescentes que ainda não foram sentenciados com medida de internação, que estão em internação provisória ) enquanto os dados que correspondem aos adolescentes apreendidos foram coletados de junho de 2000 a abril de 2001).

Fica clara a variação de perfil criminal segundo a fonte: no perfil extraído da FEBEM há, logicamente, uma maior ocorrência de atos infracionais mais graves como roubos, homicídios e latrocínios e menor ocorrência de atos infracionais mais leves, como porte de armas e drogas, lesões corporais ou receptação, até porque estes raramente ensejam a aplicação de medida de internação.

### 3.1.3. Caracterização dos sujeitos da pesquisa

O universo pesquisado constitui-se de uma população flutuante de 128 adolescentes internos da FEBEM, da Unidade Tietê no período de julho de 2003 a dezembro de 2004, com idade entre 17 e 21 anos, reincidentes de atos infracionais graves contra a sociedade e com participação em conflitos e rebeliões e que já passaram por várias unidades daFEBEM.

Fazendo uma análise de suas pastas médicas, constatamos que os adolescentes em sua maioria, eram viciados em drogas e homicidas em potencial.

## 4. Procedimentos metodológicos

Enquanto a ciência tradicional busca constância, enquadramento, previsão e estabilização, este estudo propõe um outro lugar no qual a oposição sujeito/objeto ou natureza/sociedade não é assim tratadas. Morin 66 nos diz que "na ciência clássica, a subjetividade aparece como contingência, fonte de erros", por isso ela exclui o observador como se fosse inexistente, ou fosse o portador da verdade absoluta. Já o contexto contemporâneo acolhe novas perspectivas, formando uma nova forma de fazer ciência que se constitui num novo paradigma, abarcando configurações dessa ordem que antes se restringiam a movimentos isolados.

Essa nova forma de fazer ciência ou as mudanças de paradigma, segundo Prigigine 67, são resultantes das "contradições entre as predições teóricas e os dados experimentais, já não se pode continuar falando de leis universais extra-históricas, temos que acrescentar o temporal e o local".

Santos 68 fala em uma ciência pós-moderna, que estaria emergindo frente ao fim do ciclo da hege monia do paradigma dominante que se impõe como um modelo totalitário. Segundo ele, a crise paradigmática

resulta de uma série de condições, teóricas e sociais, as quais apontam que o próprio aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se fundam. No paradigma emergente, a noção de lei tem sido parcial e sucessivamente substituída pela noção de sistema, de estrutura, de modelo e, por último, pela noção de processo.

Em concordância com o paradigma emergente, esta pesquisa prende-se à proposta da pesquisa – intervenção, pois:

Trata-se de uma *postura investigativa* que situa o objeto (seja ele da ordem do individual, grupal ou institucional) no campo das produções subjetivas, deslocando o poder/saber de uma lógica cientificista e universalizante para uma lógica transgressiva e criadora que acene para a possibilidade de produzir rupturas nos efeitos normativos e patologizantes presentes nos mais variados signos da atualidade. 69

Este estudo cartográfico, isto é não é reprodutível nem passível de ser fixado em um modo exemplar, pois flutua em modificações constantes; voltado para a experimentação em contato com o real, portanto, em constante transformação. Assumimos, aqui, a postura crítica de análise da realidade em suas diversas possibilidades funcionando tanto como "produção e invenção de novas realidades, quanto como um dispositivo intensificador do pensamento e multiplicador das formas de intervenção**".**70

Para Andrade (2004)

O princípio, ou paradigma que sustenta esta concepção metodológica, tem seus fundamentos na Filosofia da Diferença. Para a mesma,(... )todo acontecimento porta virtualmente uma constelação de universos de referência e está, portanto, relacionado com a possibilidade de múltiplos devires, ou seja, de vir a ser outra coisa diferente daquilo que é. Trata-se, portanto, de produzir a diferença e atualizar novos sentidos e não de retratar a identidade enquanto simples nomeação do que já se configura num sujeito. Ao invés de interpretar – considerando que a solução preexista ao próprio problema –, é preciso perguntar para que serve e como funciona a codificação de determinados fluxos do desejo em uma situação específica. 71

### 4.1. A coleta de dados

Guatarri72 fala de um paradigma processual que não compartimentaliza os campos do saber em áreas bem delimitadas. Nesse paradigma, a noção de que as coisas estão interligadas aparece, por exemplo, com a utilização de conceitos como o de *rizoma*73 – onde o funcionamento por conexão liga elos semióticos heterogêneos a modos de codificação muito diversos colocando em jogo, signos de diversas espécies em contato, ou o estatuto das coisas sob diferentes regimes.

O rizoma, ou ainda o pensamento rizomático, se alastra em todas as direções conectando elementos de natureza diferentes, não tendo um centro de onde emerge e se desenvolve seguindo um curso, não havendo a separação sujeito/objeto, somente grandezas e dimensões que não podem crescer sem que ele mude de natureza. Um rizoma ainda pode ser rompido ou quebrado em linhas segmentárias ou linhas de fuga, enfim, pode retomar seguindo tal ou qual linha.

Os elementos da cartografia foram se delineando no convívio diário da pesquisadora com os adolescentes internos, durante os meses de---- a ------. Destes elementos selecionamos para a análise as produções que trazem no seu bojo qualidades condizentes com os objetivos da pesquisa, isto é, surgem a um só tempo como representativas das produções dos sujeitos e reveladoras do traçado formado pelas linhas de fuga no processo de subjetivação dos envolvidos.

### 4.2. Apresentação dos dados

Trazemos, aqui, a cartografia, quando reeditamos os momentos compartilhados pelos sujeitos e a pesquisadora, tentando agora rastrear as marcas, que servirão de analisadores 74. Não escolhemos *a priori* quais marcas funcionariam como analisadores, mas buscamos, nos movimentos, as pistas de como as linhas de fuga conformavam novas paisagens, outras invenções de modos de vida, que se constituíam na dinâmica institucional

### 4.2.1. O dia-a- dia dentro de uma unidade da FEBEM

Os adolescentes acordam por volta das 7 horas da manhã. Após acordarem, recebem o café e iniciam sua rotina diária.

Esses adolescentes são matriculados em uma escola da rede pública do Estado que responde pelo ensino regular dos adolescentes, o projeto pedagógico e a documentação escolar.As atividades escolares realizam-se intramuros da FEBEM: cada módulo conta com quatro salas de aulas.A escolarização é o que menos interessa aos adolescentes.Segundo Brandão 751(2001), a falta de escolaridade está relacionada à reincidência de crimes.

A equipe que lida diretamente, no pátio, com os adolescentes é constituída por coordenadores de equipe e agentes de apoio técnico, cuja função principal é a proteção individual, trazendo as refeições, providenciando qualquer solicitação por parte dos adolescentes.

Após o período de aula, os adolescentes almoçam e vão para outras atividades como: oficinas de artesanato, atividades esportivas, oficinas de costura de bolas, oficina de pintura em seda, panificação e outras atividades lúdicas: jogos de xadrez, damas e dominó.

A Fundação mantém uma coordenação pedagógica, responsável por administrar as atividades pedagógicas, esportivas e culturais dos adolescentes.

È também responsável pelo grupo de analistas técnicos, profissionais capacitados e habilitados para ministrarem os cursos profissionalizantes e as oficinas ocupacionais, conforme determinação do artigo 124 do ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) .

Na rotina diária dos meninos, existe o horário destinados para escrever cartas. Nesse momento, percebi o grau de dificuldade no processo de aprendizagem e de escolarização apresentado pelos adolescentes.

Temos a linguagem como item principal para a comunicação. A manifestação verbal dos internos é diferenciada com gírias e códigos.Dias 76(2000) coloca que

É sabido, também, que o corpo fala, e quando iniciamos um jogo dialógico entre educador e educando, a manifestação corporal é a nuância na pronúncia do discurso, é quase como um " rap" falado, jogos de braços, balanceio do corpo, gesticulações com as mãos.

Podemos dizer que esta manifestação global está relacionada com a liberdade de expressão, já que a disciplina impõe ao adolescente aprender e criar códigos.

Segue abaixo, exemplo de diálogos entre adolescentes e educador:

> Educador:- Quando estiver em liberdade, o que pretende fazer para trabalhar com dignidade?
>
> Adolescente:- É senhora, não venha com esse "psico" de novo.
>
> Educador:- Vai me dizer que gosta de estar aqui, vai continuar cometendo crimes?
>
> Adolescente:- Não, tô fora desse lugar, tô preso, ninguém gosta disso né, senhora, a caminhada é longa ainda. ( abaixa a cabeça).
>
> Educador:- Então, você já deve ter passado por muita coisa, já não aprendeu?
>
> Adolescente:- É, "a cadeia é doce" ou no "veneno", a liberdade de ta lá no "mundão", podendo ir aonde eu quiser.
>
> Educador:- Que bom que você pensa assim.

Adolescente:- Mas fico no veneno, vejo os "irmão" aí que não tem o que come, esses político são uma "minusquência" só, é mais ladrão que eu, tá ali com o "Jack".

Educador: -Calma, tenha paciência, se você tiver um objetivo e lutar por ele,com certeza será bem recompensado.

Adolescente:- Senhora, esses "coordena" e esses "funça" demora demais para "pagar a xepa" todo dia.

Educador:- Imagine que são mais de cem meninos para atender, com certeza sua comida já vem.

Adolescente: -" Firmeza".

Educador: -Então, voltando ao assunto do trabalho....

Adolescente:- Ah,é! Vou tentar fazer o "corre", tô com a senhora "lado a lado". ( com o dedo indicador e médio, passa no peito do extremo esquerdo para o direito e sorri.)

Educador:- Está vendo, chegou sua comida.

Adolescente: -"Firmeza" senhora, valeu, vou "xepar" agora.

Educador: -Bom almoço.

- psico = idéia para convencimento.
- Caminhada longa = o tempo de internação é grande.
- Cadeia doce= Unidade com banho de sol,com baixa incidência de conflitos internos
- Cadeia no veneno= como procedimento de sanção, a tranca, ou seja, sem banho de sol.
- Irmão= os demais adolescentes internos
- Minusquência= mão de vaca, não cede.
- Jack= estuprador
- Coordena= coordenadores de equipe
- Funça= agentes de apoio técnico
- Pagar a xepa= levar a comida para os adolescentes.
- Firmeza= o assunto encerrou, concordância.
- Corre= em busca de
- Lado a lado= sempre junto.
- Xepar=comer

Aos domingos ocorrem as visitas das famílias, que trazem os "jumbos", alimentos, cigarros e outros que não são oferecidos pela fundação,mas são determinados e examinados pela unidade.

Durante a visita dos pais e namoradas não é permitido em hipótese alguma que qualquer adolescente esteja sem camisa ou indevidamente trajado, pois esta atitude é considerada como insulto aos visitantes.É importante ressaltar que essa atitude é manejada pelos próprios adolescentes como uma questão de respeito, a tal ponto que, se por ventura ocorrer de uma visita entrar no pátio, no momento de um jogo de vôlei, imediatamente os adolescentes que se encontram sem camisetas, em uma corrida veloz, se dirigem-se aos alojamentos para se vestirem.

### 4.3 Analisando os dados

Não existe uma receita de como criar um relacionamento com os jovens, pois estamos falando de relações humanas, porém é sabido que em qualquer ação ocorre uma reação.Por que esses jovens se rebelam?

Além das dificuldades internalizadas na fase da adolescência, esses jovens perderam o direito de ir e vir, estão internados e cumprindo a medida;a fuga é algo que antecipa a liberdade, já que a paciência não é uma palavra entendida, principalmente nesta fase.

As formas de disciplinarização, presentes no cotidiano do internato, tornaram-se visíveis nas diferentes estratégias de aprendizagem, que permitem aos indivíduos integrarem-se as exigências gerais.

Como pontua Foucault (1989):

A liberdade consiste numa abertura para possibilidades diferentes, para formas de nos vermos a nós próprios e a nossas práticas de forma diferente, através de uma tentativa para identificar o arbitrário naquilo que pode aparecer como fundamental ou essencial. (1989, p. 331)

Para Foucault, a prática da liberdade envolve tanto um engajamento crítico "interno" das práticas autoconstitutivas, quanto um questionamento "externo" das condições nas quais o eu é constituído, um contínuo desafio individual e coletivo para construir alternativa.

Deve-se ressaltar a importância das relações e vínculos externos, principalmente familiares, existentes no restabelecimento do jovem que cometeu uma infração. Não importa o crime cometido, ou o sofrimento individual, ou até mesmo o estigma carregado por um interno da FEBEM, é sempre possível enxergar que determinados valores não são perdidos. Um exemplo disso é observarmos o vínculo de mãe e filho.

Consideravelmente, a mãe é a figura mais esplêndida para o jovem, é ela quem o visita regularmente, passando pelo constrangimento da revista, "pagando três cangurus"( ficar totalmente nua, de cócoras e pular três vezes); é ela que luta arduamente para conseguir o "jumbo"; é ela que sofre pela dor do filho que perdeu a liberdade. Tudo isso, é recompensado pela exposição do nome da mãe tatuado em várias partes do corpo de uma grande quantidade de adolescentes. Seu corpo fala. É o respeito árduo e em um enfoque santificado...

***GRITO DE TERROR***

*Solte o grito de terror*
*Que está dentro de você*
*Chega pra somar*
*Com humildade e procede*
*Agradeço a Deus*
*Por toda inspiração*
*Compor a verdade*
*E agir com o coração*
*E certo pelo certo*
*Assim que é divino gueto*
*Respeita a lealdade*
*Apóia os verdadeiros*
*Muitos já se foram*
*Quantas mães eu vi chorar*
*Rapaz,mó tristeza*
*Chega a embaçar*
*Eu caminho no silêncio*
*Sigo firme a minha dor*
*É pra ele meu orgulho*
*É pra ele meu amor*
*O crime é CDP*
*Eu vou contar com a sorte*
*To firmão, vai que vai*
*Tamo junto, sem neurose*
*Não tem corte*
*A vida é louca*
*É nóis até o final*

*Liga nóis, João*
*Que o guerreiro é imortal*
*Amo minha família*
*Amo o Santos de verdade*
*O coração é alvinegro*
*Paz, liberdade*
*Quem é que treme o chão*
*Que tem a ousadia*
*Rap nacional*
*Anti-sensacionalista*
*O defensor da causa justa*
*Por empolgação*
*Quem manda esse rap*
*É o Serginho e o Negão*
*Pode crê Negão*
*Aqui nóis se trombo*
*Febem Vila Maria*
*Mó ótimo arrancou*
*Não esquenta mano Sérgio*
*A dor já vai passar e vem*
*O sonho do L.A*
*Enquanto ele não chega*
*Eu fico aqui na minha*
*Até ele chegar*
*A idéia é quente*
*Não é ficção*
*É de ladrão*
*Pra organização*
*Ninguém se mexe*
*Vai segue em frente*
*O papo é reto*
*E vai entrar na mente*
*Hoje tu cobra e amanhã será cobrado*
*A vida é louca*
*Você foi arrastado*
*Ta de chapéu, assassinou um inocente*
*Na covardia, seu verme, doente*
*Tá de embalo, mas fiz mãe chorar*
*Não tenho pressa*
*Devagar vou esperar*
*Pau mandado, simpático ao patrão*
*Quer fama, respeito, consideração*
*Moleque novo, tira o dia pela frente*
*Entrou no crime*
*O final é diferente*
*Não ta ligado*
*Ta desconversando*
*O tempo é curto*
*E tua hora ta chegando*
*Não vou trazer de volta*
*Aquele amigo*
*Mas com certeza*
*Eu vou cobrar*
*Meu prejuízo*
*Sendo assim eu vou mandar*
*Um salve pro quebrada*
*Neném, makalé, monstrinho da quebrada.*

### 4.3. Analisando os dados

Trazemos aqui a cartografia, quando reeditamos os momentos compartilhados pelos sujeitos e pesquisadora, tentando agora rastrear as marcas, que vão servir de analisadores 77. Não escolhemos *a priori* quais marcas funcionariam como analisadores mas, buscamos nos movimentos as pistas de como as linhas de fuga conformavam novas paisagens, outras invenções de modos de vida, que se constituíam na dinâmica institucional.

Para tanto, consideramos válida a análise de conteúdo, uma vez que se trata de uma técnica de pesquisa cujo objetivo é a busca do sentido ou dos sentidos do texto.

A análise de conteúdo pode ser definida como um conjunto de instrumentos metodológicos diversificados que se aplicam à compreensão dos fenômenos lingüísticos e comunicações de forma geral. Enquanto conjunto de técnicas de pesquisa utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens com a intenção de produzir inferências sobre o produtor da mensagem e sobre as condições de produção, através de uma hermenêutica controlada.

Temos a linguagem como item principal para a comunicação. A manifestação corporal é a nuância, na pronúncia do discurso, quase um "rap" falado, jogos de braços, balanceio do corpo, gesticulações com as mãos. Seu corpo fala. Para Dias (2000:118)

Fenomenológicamente, esses atos que podem tomar a forma de ritos, de impulsões e até manias se fazem anunciar por índices que nos permitem fazer um diagnóstico da posição subjetiva do adolescente.

A manifestação verbal dos adolescentes internados é diferenciada com gírias e códigos, sustentada por definir um papel de autodenominação e até para segredos.

A mãe é a figura mais respeitada pelo jovem interno. É ela quem o visita regularmente, passando pelo constrangimento da revista; é ela que luta arduamente para conseguir o "jumbo"; é ela que sofre pela dor do filho que perdeu a liberdade. Tudo isso é recompensado pela exposição do nome da mãe tatuado em várias partes do corpo de grande parte dos adolescentes. Dias (2000:29) coloca

Para além dos índices que aparecem no campo da linguagem, é preciso prestar a atenção para o modo como o corpo do púbere se torna uma inquietante estranheza, junto com a angústia crescente que conduz aos atos que implicam riscos de morte, mesmo que mascarados.

As formas de disciplinarização, presentes no cotidiano do internato, tornaram-se visíveis nas diferentes estratégias de subjetivação que permitem aos indivíduos integrarem-se às exigências gerais.

Como pontua FOUCAULT (1989):

A liberdade consiste numa abertura para possibilidades diferentes, para formas de nos vermos a nós próprios e a nossas práticas de forma diferente, através de uma tentativa para identificar o arbitrário naquilo que pode aparecer como fundamental ou essencial. (1989, p. 331)

Para Foucault a prática da liberdade envolve tanto um engajamento crítico "interno" das práticas autoconstitutivas quanto um questionamento "externo" das condições nas quais o eu é constituído, um contínuo desafio individual e coletivo para construir alternativa.

**Conclusão**

Esses sujeitos-infratores são adolescentes que parecem possuir elementos subjetivos e objetivos insuficientes para resolver os problemas, cuja procedência ele mesmo desconhece e sem saber que está precisando de ajuda, acaba realizando ações que chamam a atenção do outro para si e que são fruto de sua subjetividade e capacidade simbólica de exteriorizar o que foi introjetado do mundo.

**Notas**

1 O Artigo 2 do ECA considera criança uma pessoa que ainda não tenha completado doze anos de idade e adolescente, uma pessoa entre doze e dezoito anos de idade. Nos casos especificados em lei, o Estatuto aplica-se a pessoas que têm entre dezoito e vinte e um anos.

2 . "Sujeito", palavra oriunda do latim que significa "subjeto", que é um ser assujeitado aos próprios limites.

3 A respeito da responsabilidade penal de crianças, o Artigo 228 da Constituição estipula que "são penalmente inimputáveis os menores de dezoito anos, sujeitos às normas da legislação especial." O Artigo 104 do Estatuto dos Direitos da Criança e do Adolescente ,de ,1990 estabelece que "são penalmente inimputáveis os menores de dezoito anos, sujeitos às medidas previstas nesta Lei."

4 No Estado de São Paulo, os menores são internos em instituições que se encontram sob a jurisdição da Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor (FEBEM), à qual cabem o planejamento e a execução de programas de detenção para menores infratores, sob a supervisão da Secretaria de Desenvolvimento e Assistência Social. Existem cerca de 4.000 menores internados a título de medida socioeducativa, nos termos do Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA.

5 DELEUZE,G.Proust e os signos.Segunda Parte **Os signos**, p189.

6 Ibañez G., T. La psicología social como dispositivo desconstruccionista. In T. Ibañez G., *El conocimiento de la realidad social* (pp. 109-133). Barcelona: Sendai. 1989

7 DELEUZE,G.Proust e os signos.Segunda Parte **Os signos**, 1996

8 FOUCAULT,M. *Vigiar e Punir.História da violência nas prisões* Editora Vozes,Petrópolis,1986.

9 CZERMAK, Rejane; SILVA, Rosane Neves da. **Crítica e diferença**: a pesquisa-intervenção em psicologia . CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DO BRASIL DE PESQUISA QUALITATIVA (1.º : 2004 : Taubaté, SP) Debatendo o uso da pesquisa qualitativa em Ciências Humanas, Sociais e Biológicas. Taubaté : Tec Art Editora Ltda. 2004 .p.355-359.

10 KREPPNER, Kurt . **Sobre a maneira de produzir dados no estudo da interação social**. *Psic.: Teor. e Pesq.*, maio/ago. 2001, vol.17, no.2, p.97-107. ISSN 0102-3772.

11 **Linhas de Fuga:** De acordo com Deleuze, as linhas de fuga surgem a partir da afecção com as linhas molares - linhas objetivas que atravessam a sociedade - e, então, passam a produzir recodificações e invenções de modos de vida. As linhas de fuga são linhas de resistências (DELEUZE, 1995).

12 De acordo com o Artigo 117 do ECA, a prestação de serviços comunitários "consiste na realização de tarefas gratuitas de interesse geral, por período não excedente a seis meses, (...) junto a hospitais, escolas e outros estabelecimentos congêneres, bem como em programas comunitários ou governamentais."

13 Os Artigos 118 e 119 do ECA estabelecem que uma pessoa capacitada estará encarregada de "promover socialmente o adolescente e sua família", supervisionar sua freqüência escolar, assistir na profissionalização do adolescente e sua inserção no mercado de trabalho. A medida deve durar um período mínimo de seis meses, podendo ser prorrogada.

14 De acordo com o Artigo 120 do ECA, o regime de semiliberdade pode ser determinado desde o início ou como medida de transição para o meio aberto; a medida não é sujeita a prazo determinado e são obrigatórias a escolarização e a profissionalização.

15 O Artigo 101 no parágrafo dispõe sobre " I- encaminhamneto aos pais eou responsável, mediante termo de responsabilidade;II – orientação, apoio e acompanhamento temporários; III – matrícula e freqüência obrigatórias em estabelecimento oficial de ensino fundamental; IV – inclusão em programa comunitário ou oficial de auxílio à família, à criança e ao adolescente; V – requisição de tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico, em regime hospitalar ou ambulatorial; VI – inclusão em programa oficial ou comunitário de auxílio, orientação e tratamento a alcoólatras e toxicômanos; VII – abrigo em entidade; VIII – colocação em família substituta."

16 Artigo 121 do ECA.

17 FOUCAULT, M. (1996) *Vigiar e Punir.* História da Violência nas prisões, 14a. edição, Petrópolis, Vozes.

18 OLIVEIRA, Maria Cecília Rodrigues de. *O processo de inclusão social na vida de adolescentes em conflito com a le*i.Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto,Psicologia, 12/dez/2002

19 ALMEIDA, Marília Mastrocolla de **. Compreendendo as estratégias de sobrevivência de jovens antes e depois da internação na FEBEM de Ribeirão Preto**.Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto,Psicologia,22/nov/2002

20 SERFATY, E; CASANUEVA, E; ZAVALA, MG *et al*. **Violencia y riesgos asociados en adolescentes**. *Adolesc. Latinoam.*, ago. 2002, vol.3, no.1

21 FURLAN, Amabile. *O Processo de Constituição do Sujeito Político Familiares e Amigos de Adolescentes em Conflito com a Lei Internados na FEBEM/SP*. - Município de São José dos Campos.São Paulo - SP. 01/08/2000. 1v. 202p. Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

22 CUNHA, Anadyr de Carvalho. O dia seguinte: a vida além dos muros de adolescentes egressos do Programa Casas de Convivência - FEBEM/DT2. São Paulo - SP. 01/05/1999. 1v. 181p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

23 CARDARELLO, Andrea Daniella Lamas. *Implantando o Estatuto: um estudo sobre a criação de um sistema próximo ao familiar para crianças institucionalizadas na FEBEM/RS.* Porto Alegre - RS. 01/06/1996. 1v. 157p. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande d o Sul.

24 MELLO, André da Silva. *Capoeira para adolescentes internos na FEBEM: um estudo sobre a consciência.* São Paulo - MG. 01/10/1999. 1v. 145p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

25 EVANGELISTA, Dalmo de Oliveira. *Para onde vai o adolescente autor de atos infracionais egresso da FEBEM/RN*. 01/07/1992. 1v. 188p. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte

26 SILVA, Francisca. *Liberdade assistida : uma proposta sócio-educativa ?* São Paulo, SP. 01/10/1998. 1v. 143p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

27 KNIST, Hedwig. *O adolescente infrator em regime de liberdade assistida: uma reflexão psicossocial sobre reintegração*. S.Paulo, SP. 01/03/1996. 1v. 235p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

28 ANDRADE, Iraci Garcia Mascarenhas de. *Condicoes de interacao numa creche da febem em natal - possibilidades de integracao das criancas.*01/05/1990. 1v. 163p. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte

29 ALVES, Sirlei Fátima Tavares. *Efeitos do Tempo de Internação sobre a Psicodinâmica de Adolescentes Autores de Ato Infracional.* São Paulo - SP. 01/08/2001. 1v. 240p. Mestrado. Universidade de São Paulo.

30 CRUZ, Soráia Georgina Ferreira de Paiva. *A produção da subjetividade em grupo de crianças em situação de risco pessoal e social e adolescentes em conflito com a lei*.Assis, SP. 01/08/2001. 1v. 230p. Doutorado. Universidade Est.Paulista Júlio de Mesquita Filho/Marilia.

31 **Subjetivações:** Michel Foucault abre esta via de teorização assinalando que os processos de sibjeivação podem ser considerados como uma terceira dimensão dos "dispositivos". Esses são processos singulares e se produzem por multiplicidades e nada t~em a ver com a "vida privada", mas designam a operação pela qual o indivíduo ou comunidades se constituem sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes. Observa Foucault que em muitas formações sociais não são os senhores que constituem focos de subjetivação, mas os excluídos(DELEUZE<1996,p.189).

32 REZENDE FILHO. José. O desafio de ser mãe: relatos de familias de adolescentes infratores internados na FEBEM/SP. 01/10/1996. 1v. 188p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

33 ANDRADE, Marcelo Pereira de. *Educação Física na Fundação Estadual do Bem-Estar dos Menor-FEBEM/SP: Uma análise da proposta de 1992 a 1994 segundo o discurso dos professores.*São Paulo - PB. 01/09/1997. 1v. 85p. Mestrado. Universidade Estadual de Campinas.

34 VALENCIANO, Maria Cristina Menezes. *O pensamento, valores e expectativas de adolescentes institucionalizados: um estudo realizado na Unidade Educacional e de Permanência 5, FEBEM/ Batatais/SP* . SP. 01/12/1997. 1v. 207p. Mestrado. Universidade Est.Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca .

35 VILHENA, Maria do Carmo Janot. *Estudo de alguns aspectos do relacionamento inspetor-menor institucionalizado na FEBEM*. 01/06/1989. 1v. 148p. Mestrado. Universidade de São Paulo

36 POLI, Maria Monica Candal. Monitor da FEBEM-RS: sujeito e funcao. 01/12/1995. 1v. 142p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

37 CURI, Ramia Rose Lilian. *O paradoxo do menor infrator institucionalizado: ser considerado antisocial pelo codigo penal ao mesmo tempo em que reproduz a sociedade capitalista* .01/05/1989. 1v. 155p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

38 SILVA, Roberto da. *A eficácia sócio-pedagógica da pena de privação da liberdade*. 01/08/2001. 1v. 336p. Doutorado. Universidade de São Paulo

39 OLIVEIRA, Salete Magda. Inventário de desvios: os direitos dos adolescentes entre a penalização e a liberdade. SÃO PAULO - SP. 01/02/1996. 1v. 287p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

40 MEYER, Rose Teresinha da Rocha. *Vivendo e aprendendo a jogar: valor e manifestações psíquicas no trabalho dos monitores da FEBEM/RS*. 01/06/2001. 1v. 346p. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul

41 Centolaza, C. A.**O transviver do sujeito transgressor no espaço sócio-educativo.** 2001. Dissertação (Mestrado em Psicopedagogia) – UNIFIEO, Osasco.

42 GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. Série Debates, Editora Perspectiva, São Paulo, SP,1996.

43 FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, III, Paris: Gallimard, 1987

44 GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. Série Debates, Editora Perspectiva, São Paulo, SP,1996.

45 AULAGNIER, 1979

46

47 FOUCAULT, M. (1996) *Vigiar e Punir.* História da Violência nas prisões, 14a. edição, Petrópolis, Vozes.

48 BERGER, P., & Luckman, T. (1978). *La construcción de la realidad social* (9ª reimpresión). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original pulicada em 1968).

49 BERGER, P., & Luckman, T. (1978). *La construcción de la realidad social* (9ª reimpresión). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original pulicada em 1968).

50 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

51 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

52 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

53 A referência bibliográfica utilizada aqui é "Em defesa da Sociedade" (FOUCAULT, 1999a). Esse livro apresenta uma versão completa das aulas publicadas em "Microfísica do poder" (FOUCAULT, 1979) além de outras aulas que não foram publicadas neste último livro.

54 FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 1999ª

55 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

56 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

57 FOUCAULT, M. "A sociedade punitiva" in *Resumo dos cursos do Collège de France*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997

58 FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de janeiro: Nau ed., 1999b

59 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

60 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

61 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

62 FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de janeiro: Nau ed., 1999b

63

64

65 Parece-nos significativo que a unidade de triagem, local por onde passam todos os menores infratores, ocupe o mesmo espaço da antiga Roda da Santa Casa, local em que eram depositadas as crianças enjeitadas, e servia para que "as pobres crianças enjeitadas não fossem disputadas pelos cães vadios da cidade".

A Roda, um cilindro oco de madeira que gira em torno do próprio eixo e com abertura em uma das faces, ficava voltada para uma janela, por onde eram colocadas as crianças. A mãe batia na madeira para avisar o porteiro, que aguardava do lado de dentro para não ver seu rosto e girava a Roda, recolhendo o abandonado.

Registros da cidade de São Paulo relatam que desde o século 18 já havia a preocupação de se instalar uma "Roda" para recolher os abandonados que seriam destinados por um magistrado a uma ama de leite, "à custa das Câmaras". Documentos da época indicam espantosa quantidade de "expostos", como eram chamadas então as crianças abandonadas da cidade, numa proporção entre 17 e 25% do total das primeiras faixas etárias. (fonte: http://www.cremesp.com.br/revistasermedico/sermedico040506_2002/historia_medicina.htm ,acesso 20/maio2004)

66 MORIN Edgar. A Noção de Sujeito. F. SCHNITMAN. In Dora. **Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade** , *p.*45 - 58

67 PRIGOGINE, Ilya O Fim da Ciência? F. SCHNITMAN. In Dora **Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade**. p. 21– 44.

68 SANTOS, Boaventura **Introdução a uma Ciência Pós Moderna**.

69 CZERMAK, Rejane; SILVA, Rosane Neves da. **Crítica e diferença:** a pesquisa-intervenção em psicologia . CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DO BRASIL DE PESQUISA QUALITATIVA (1.º : 2004 : Taubaté, SP) Debatendo o uso da pesquisa qualitativa em Ciências Humanas, Sociais e Biológicas. Taubaté : Tec Art Editora Ltda. 2004 .p.355-359.

69 "Uma definição provisória: Para os geógrafos, a cartografia, diferentemente do mapa, representação de um todo estático, é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos, sua perda de sentido, e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos. Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias." (Rolnik, 1989: 15)

70 Opus cit.

71 Andrade, Márcia Siqueira de.**cartografia da aprendizagem no (do) humano** São Paulo, 2004. printing

72 Félix GUATTARI. *Caosmose: um novo paradigma estético.*

73 Deleuze e Guattari utilizam esse termo tomado de empréstimo da Biologia para problematizar relações e modos de existência, funcionamento, desenvolvimento e organização de grupos e da sociedade. Rizomático é o sistema em que caules subterrâneos ou aéreos dão brotos e raízes adventícias. "O sistema em rizoma, ao contrário dos diagramas arborescentes, pode derivar infinitamente, estabelecer conexões transversais sem que se possa centrá-los ou cercá-los." Félix GUATTARI e Suely ROLNIK, *Micropolítica: cartografias do desejo,* p. 322.. Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, *Mil platôs:capitalismo e esquizofrenia,* v.1.

74 os analisadores são dispositivos "espontâneos" usados para trazer à luz tanto a problematização como sua possível resolução.

75

76

77 os analisadores são dispositivos "espontâneos" usados para trazer à luz tanto a problematização como sua possível resolução.

**Bibliografia**

ARIÈS, P. *História social da criança e da família*, Rio de Janeiro: editora Afiliada, 1981

ALVES, Sirlei Fátima Tavares. *Efeitos do Tempo de Internação sobre a Psicodinâmica de Adolescentes Autores de Ato Infracional.* São Paulo - SP. 01/08/2001. 1v. 240p. Mestrado. Universidade de São Paulo.

ANDRADE, Marcelo Pereira de. *Educação Física na Fundação Estadual do Bem-Estar dos Menor-FEBEM/SP: Uma análise da proposta de 1992 a 1994 segundo o discurso dos professores*.São Paulo - PB. 01/09/1997. 1v. 85p. Mestrado. Universidade Estadual de Campinas.

ANDRADE (2001)

ANDRADE, M.S. *Cartografia da aprendizagem no (do) humano.* São Paulo, 2004. printing

ANDRADE, Iraci Garcia Mascarenhas de. *Condicoes de interacao numa creche da febem em natal - possibilidades de integracao das criancas*.01/05/1990. 1v. 163p. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte

AULAGNIER, 1979, p. 153.

BAPTISTA, D.(1997) e colaboradores (org.) *Cidadania e Subjetividade*: novos e múltiplos sujeitos. São Paulo, editora Imaginário.

BELLO, L.M. (2001). *Jovens Infratores e a Terapia:* uma questão para os "Observadores da Multiplicidade Humana". *Em Revista Psicologia Ciência e Profissão*, ano 21, no. 4/ p. 34 – 43.

BERGER, P., & Luckman, T. (1978). *La construcció n de la realidad social* (9ª reimpresión). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original pulicada em 1968).

CARDARELLO, Andrea Daniella Lamas. *Implantando o Estatuto: um estudo sobre a criação de um sistema próximo ao familiar para crianças institucionalizadas na FEBEM/RS.* Porto Alegre - RS. 01/06/1996. 1v. 157p. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CENTOLAZA, C. A*. O transviver do sujeito transgressor no espaço sócio-educativo***.** 2001. Dissertação (Mestrado em Psicopedagogia) – UNIFIEO, Osasco.

CRUZ, Soráia Georgina Ferreira de Paiva. *A produção da subjetividade em grupo de crianças em situação de risco pessoal e social e adolescentes em conflito com a lei.*Assis, SP. 01/08/2001. 1v. 230p. Doutorado. Universidade Est.Paulista Júlio de Mesquita Filho/Marilia.

CUNHA Anadyr de Carvalho. O dia seguinte: a vida além dos muros de adolescentes egressos do Programa Casas de Convivência - FEBEM/DT2. São Paulo - SP. 01/05/1999. 1v. 181p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CURI, Ramia Rose Lilian. *O paradoxo do menor infrator institucionalizado: ser considerado antisocial pelo codigo penal ao mesmo tempo em que reproduz a sociedade capitalista .*01/05/1989. 1v. 155p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

CZERMAK, Rejane; SILVA, Rosane Neves da. *Crítica e diferença:* a pesquisa-intervenção em psicologia . Conferência Internacional do Brasil de Pesquisa Qualitativa (1.º : 2004 : Taubaté, SP) Debatendo o uso da pesquisa qualitativa em Ciências Humanas, Sociais e Biológicas. Taubaté : Tec Art Editora Ltda. 2004 .p.355-359.

DELEUZE, G. (1987). *Proust e os signos. Primeira Parte ¾ Os Signos* (pp. 1-100). Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

DELEUZE, G. *Conversações*, Rio de Janeiro: editora 34, 1992

DIAS, Sandra. A inquietante estranheza do corpo e o diagnóstico na adolescência. Psicol. USP v.11 n.1 São Paulo 2000.

EVANGELISTA, Dalmo de Oliveira. *Para onde vai o adolescente autor de atos infracionais egresso da FEBEM/RN*. 01/07/1992. 1v. 188p. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977

FOUCAULT, M. *Dits et écrits,* III, Paris: Gallimard, 1987

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2 - O uso dos prazeres*, Rio de Janeiro: Graal, 1990

FOUCAULT, M. "A sociedade punitiva" in *Resumo dos cursos do Collège de France*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 1999ª

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de janeiro: Nau ed., 1999b

FOUCAULT, M. (1996) *Vigiar e Punir.* História da Violência nas prisões*,* 14a. edição, Petrópolis, Vozes.

FOUCAULT (1984)

FREUD, S. (1938) In: Edição standard brasileira das obras completas de S.Freud, Imago, Rio de Janeiro, 1975, v.23

FURLAN, Amabile. *O Processo de Constituição do Sujeito Político Familiares e Amigos de Adolescentes em Conflito com a Lei Internados na FEBEM/SP*. - Município de São José dos Campos.São Paulo - SP. 01/08/2000. 1v. 202p. Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. Série Debates, Editora Perspectiva, São Paulo, SP,1996.

GRACIANI, M.S.S. (1997) *Pedagogia social de rua:análise e sistematização de uma experiência vivida.* São Paulo, Cortez:Instituto Paulo Freire.

IBAÑEZ G., T. (1989). La psicología social como dispositivo desconstruccionista. In T. Ibañez G., *El conocimiento de la realidad social* (pp. 109-133). Barcelona: Sendai.

KLEIN (1970):

KNIST, Hedwig. *O adolescente infrator em regime de liberdade assistida: uma reflexão psicossocial sobre reintegração*. S.Paulo, SP. 01/03/1996. 1v. 235p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

KREPPNER, Kurt . *Sobre a maneira de produzir dados no estudo da interação social*. *Psic.: Teor. e Pesq.*, maio/ago. 2001, vol.17, no.2, p.97-107. ISSN 0102-3772.

LACOMBE, M. (1999) *Aprender, uma composição em três cores:* desapego,confiança e respeito*.* Osasco, Revista UNIFIEO.

LOBO, L.F. (1991) *Reflexões sobre o poder disciplinar e a Psicopedagogia.*In Revista do Departamento de psicologia – UFF, v.3/4, no. 1 e 2/ p. 93 – 100.

MEYER, Rose Teresinha da Rocha. *Vivendo e aprendendo a jogar: valor e manifestações psíquicas no trabalho dos monitores da FEBEM/RS*. 01/06/2001. 1v. 346p. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul

MELLO, André da Silva. *Capoeira para adolescentes internos na FEBEM: um estudo sobre a consciência.* São Paulo - MG. 01/10/1999. 1v. 145p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

OLIVEIRA, Salete Magda. Inventário de desvios: os direitos dos adolescentes entre a penalização e a liberdade. SÃO PAULO - SP. 01/02/1996. 1v. 287p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PAIN,S. (1996) *Subjetividade e Objetividade, relações entre desejo e conhecimento.* São Paulo, Associação Universitária Interamericana, Vera Cruz.

PIAGET, J. *A tomada de consciência.* São Paulo, Melhoramentos, editora Universidade de São Paulo, 1978.

POLI, Maria Monica Candal. Monitor da FEBEM-RS: sujeito e funcao. 01/12/1995. 1v. 142p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

ROSA, M. D. (2002). *Adolescence*: From The Familial Scene to The Social Scene. *Psicologia USP*, *13* (2), 227-241.

REZENDE FILHO. José. O desafio de ser mãe: relatos de familias de adolescentes infratores internados na FEBEM/SP. 01/10/1996. 1v. 188p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

SCHEINVAR, E. et alli (1998) *Direitos da criança e do adolescente e as práticas psi.* Niterói, UFF. Em Internet: http://www.psicologia-online.org.br/trabdh.html

SERFATY, E; CASANUEVA, E; ZAVALA, MG et al. Violencia y riesgos asociados en adolescentes. Adolesc. Latinoam., ago. 2002, vol.3, no.1

SILVA, Francisca. *Liberdade assistida : uma proposta sócio-educativa ?* São Paulo, SP. 01/10/1998. 1v. 143p. Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

SILVA, Roberto da. *A eficácia sócio-pedagógica da pena de privação da liberdade*. 01/08/2001. 1v. 336p. Doutorado. Universidade de São Paulo

VERONESE, J.R.P. (1998) *Entre Violentandos e violentadores*. São Paulo, editora Cidade Nova.

VALENCIANO, Maria Cristina Menezes. *O pensamento, valores e expectativas de adolescentes institucionalizados: um estudo realizado na Unidade Educacional e de Permanência 5, FEBEM/ Batatais/SP* . SP. 01/12/1997. 1v. 207p. Mestrado. Universidade Est.Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca .

VILHENA, Maria do Carmo Janot. *Estudo de alguns aspectos do relacionamento inspetor-menor institucionalizado na FEBEM*. 01/06/1989. 1v. 148p. Mestrado. Universidade de São Paulo

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001

GORE, J. M. "Foucault e educação: fascinantes desafios". In: *O sujeito da educação - estudos foucaultianos,* SILVA (org.) Petrópolis: Vozes, 2000

GUIRADO, Marlene. Poder indisciplina: os surpreendentes rumos das relações de poder. In: AQUINO, J.G. (org.) *Indisciplina na escola: alternativas teóricas e práticas*, São Paulo: Summus, 1996

MATHIESEN, T. *The viewer society: Michel Foucault's Panopticon revisited*, *Theoretical Criminology* 1/2, 1997

HARDT, M. & NEGRI, A. *Império*, São Paulo: Record, 2001

PRATA, M.R. Foucault e os modos de subjetivação. Cadernos do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos, v.1, n.1, Rio de Janeiro: 2001

VAZ, P. *Corpo e risco* in *Forum Media*, Viseu, v.1, n.1, 1999

Billig, M. (1987). *Arguing and thinking. A rhetorical approach to social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Billig, M. (1991). *Ideology and opinions, studies in Rhetorical Psychology*. London: Sage.

Billig, M., Condor, S., Edward, D., Gane, M., Middleton, D., & Radley, A. (1988). *Ideological dilemmas: a social psychology of everyday thinking*. London: Sage.

Blumer, H. (1969). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.

Burkitt, I. (1994). The shifting concept of the self. *History of the human sciences*, *7* (2), 7-28.

Burman, E., & Parker, I. (1993). Discourse Analysis: the turn to the text. In E. Burman & I. Parker (Orgs.). *Discourse analytic research, repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.

Crespo, E. (1991). Lenguaje y Acción: El análisis del discurso. *Interacción Social*, 1, 89-101

Crespo, E. (1995). *Introducción a la psicología social*. Madrid: Editorial Universitas.

Edwards, D., & Potter, J. (1992). *Discursive psychology*. London: Sage.

Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.

Fairclough, N. (1992*). Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.

Gramsci, A. (1977). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedeto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ibañez G., T. (1989). La psicología social como dispositivo desconstruccionista. In T. Ibañez G., *El conocimiento de la realidad social* (pp. 109-133). Barcelona: Sendai.

Larrain, J. (1979). *The concept of ideology*. London: Hutchinson.

Lozano, J., Peña-Marin, C., & Abril, G. (1986). *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Cátedra.

Luria, A. R. (1980). *Conciencia y lenguaje*. Madrid: Pablo del Río Editor.

Martín-Baró, I. (1984). *Psicología social: sistema, marginalidad y poder*. San Salvador: Universidad Centroameericana Simeón Cañas.

Martín-Baró, I. (1987). El latino indolente: carácter ideológico del fatalismo latinoamericano. In M.Montero (Org.), *Psicología política latinoamericana* (pp.135-162). Caracas: Panapo.

Mead, G. H. (1990). *Espiritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*. Mexico: Paidos (Obra original publicada em 1934).

Montero, M. (1984). *Ideología, alienación e identidad nacional: Una aproximación psicosocial al ser venezolano.* Caracas: UNV.

Montero, M. (1990). La psicología de la dependencia: de la ideología a la alienación. En B. Jiménez-Domínguez (Org.), *Aportes críticos a la psicología social en América Latina* (pp. 52-76). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Parker, I. (1989). *The crisis in modern social psychology - and how to end it*. London: Routledge.

Parker, I. (1992). *Discourse dynamics*. London: Routledge.

Potter, J., & Wetherell, M. (1987). *Discourse and social psychology: beyond attitudes and behaviour.* London: Sage.

Rimé, B. (1984). Lenguaje y comunicación. In Moscovici, S. (Org.). *Psicología Social* (Vol. 2, pp. 535-571). Barcelona: Paidos.

Shother, J., & Gergen, K. J. (Orgs.). (1989). *Tetxs of identity*. London: Sage..

Terán, O. (1983). Presentación de Foucault. In M. Foucault, *El discurso del poder*. México: Folios.

Therborn, G. (1987). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.

Thompson, J. (1984). *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity.

Traverso-Yepez, M. (1996). *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento psicosocial a la construcción nacional.* Tese de doutorado não-publicada. Universidad Complutense, Madrid.

Veron, E. (1969). Ideología y comunicación de masas: La semantización de la violencia política. In E. Veron (Org.). *Lenguaje y comunicación social.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Voloshinov, V. N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza (Obra original publicada em 1929).

Vygotsky, L. V. (1985*). Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires: Editorial La Pleyade (Obra original publicada em 1934).

Wertsch, J. V. (1988). *Vygotsky y la formación social de la mente*. Barcelona: Paidos.

Wertsch, J. V. (1993). *Voces de la mente, un enfoque sociocultural para el estudio de la acción mediada*. Madrid: Visor .

Wetherell, M., & Potter, J. (1992*). Mapping the language of racism: discourse and the legitimation of exploitation*. Hassocks, Sussex: Harvester/Wheatsheaf.

# Libros y revistas

# Libros y Revistas

Libros y Revistas recibidos en la redacción de Acheronta

**LIBROS**

- Presentación de "Encrucijadas del campo psi-jurídico", de *Luis Camargo*, por *Albert Garcia y Hernandez*
- Presentación de "El porvenir del inconsciente", de *Jorge Alemán*, por *Mario Pujó*
- Presentación de "Para una clínica de la cultura", de *Mario Pujó*, por *Noé Jitrik*
- A Paixão do Negativo – Lacan e a Dialética*, de Vladimir Safatle*, por *Christian Ingo Lenz Dunker*
- Sustancias del imaginario, de *George-Henri Melenotte*
- La topología en la clínica psicoanalítica, de *Alfredo Eldeisztein*
- La odidea del siglo XXI. Efectos de la globalización, de *Amelia Haydée Imbriano*
- Fundamentos de la clínica psicoanalítica lacaniana con niños, de *Pablo Peusner*
- Freud y la judeidad. La vocación del exilio, de *Betty B. Fuks*
- Hacia Lacan, de *Norma Alberro*
- Etimología de las pasiones, de *Ivonne Bordelois*
- A lei do desejo. Epistemología da psicanálise lacaniana, de *Luiz Carlos Santuário*
- Homossexualidade e perversão na psicanálise: uma resposta aos Gay and Lesbian Studies, de *Graciela Haydée Barbero*
- Visita as casas de Freud e outras viagens, de *Sergio Telles*

**REVISTAS**

- Paternidad y filiación - Revista Psicoanálisis y Hospital número 30
- Empuje a la perversión - Revista Psicoanálisis y Hospital número 29
- Sobre contratransferencia, deseo del analista e intersubjetividad - Revista de Psicoanálisis de APA (Asociación Psicoanalítica Argentina), Tomo 62, Número 4
- ¿Donde están los niños? - Me cayó el veinte, Revista de Psicoanálisis - N° 11
- No todo... - Me cayó el veinte, Revista de Psicoanálisis - N° 12
- Revista Enlaces N° 11 - Revista del "Departamento de estudios psicoanaliticos sobre la Familia - Enlaces" [ICF - CICBA]

# Presentación de "Encrucijadas del campo psi-jurídico" de *Luis Camargo*

**Albert Garcia y Hernandez**

Presentación del libro "**Encrucijadas del campo psi-jurídico**", de ***Luis Camargo*** realizada en la librería Herder, Barcelona, España, el 20 de septiembre de 2006

El libro que presentamos hoy, aparte de su promoción y ánimo para la compra, es una excusa para reunir a quien pueda estar interesado en él, en la persona del autor o simplemente, en la relación, poco tratada, entre el psicoanálisis y el campo jurídico. En un tiempo del soliloquio frente a monitores, es de agradecer la presencia de todos ustedes, cosa que anima oportunidades de lazo social. Gracias, también, a esta librería que nos lo permite.

El libro empieza con una dedicatoria a los hijos del autor y acaba hablando de niños. No me negaran que no llama la atención esto, tratándose de algo presuntamente sesudo como es la encrucijada que pueda establecerse entre el campo psicoanalítico y el jurídico. Además, ¿quién habla hoy de niños, de hijos, si no es para aborrecerlos? (no entraré en los grados de esa hostilidad).

Si lo primero que nos encontramos es esa dedicatoria, lo segundo es una serie de agradecimientos encabezada por ese: "A Juan Dobón, amigo y maestro (¿quién habla hoy de amigos y maestros?), por llevarme de las narices a la Encrucijada".

Mi fascinación por lo que Lacan llamaba *lalengua* llegó hasta indagar e incluso lograr que me regalaran un diccionario lunfardo para entender la dimensión melancólica de los tangos. Pero aquí, me falta ciencia. Ignoro qué connotación tiene en Argentina "llevar de las narices" a algo o a alguien o a algún lugar. Ignoro, además, si es una expresión argentina o lo es más estrictamente de la Tierra del Fuego.

Si es lo que me sugiere, debe ser algo parecido a lo que expresa mi pueblo de origen, el valenciano, cada vez que encuentra un giro (es inagotable en eso) para connotar sexualmente cualquier palabra. Es un

pueblo socarrón, barroco, incomprensible hasta para sus propios habitantes, y siempre promesa de ser la vanguardia de algún porvenir. Mientras se queda en promesa, usa hasta el abuso la polisemia. O sea que en Valencia no se diría "llevar de las narices a", sino "llevar pels collons a". Aunque lo más probable es que no se trate de eso. Pero sirvan estas primeras palabras como tarjeta de encuentro, un encuentro muy esperado y deseado, entre un argentino de Tierra del Fuego y un catalán del País Valencia.

Todo ello no es en vano. Luis muestra una sensibilidad especial para los lugares dentro de los lugares. Vayan ustedes al último apartado del libro, "Colofón", en donde encontraran una muestra magnífica basada en la anécdota de los indígenas onas.

La lectura me ha confirmado las sospechas alimentadas desde el momento en que Luis y yo tuvimos el primer contacto. Fue un contacto virtual, creo que se dice así. Se lo debemos, siempre hay un tercero, como en los culebrones, a Michel Sauval, director del espacio PsicoMundo y de la revista Acheronta en la que los aquí presentes compartimos ser miembros del consejo de redacción. Eso de Acheronta sería largo de explicar, pero me serviré de una definición hecha hace pocos años por un pope del psicoanálisis: "ustedes, en realidad, son una banda". Y creo que es así. Banda es un término que podría considerarse simpático si no fuera por las contaminaciones que ha ido sufriendo por quienes quieren marcar el nombre de las cosas. Ya empezó con aquel acto, supuestamente jurídico, que fue la promulgación de la ley franquista sobre bandidaje y terrorismo. Hay que ver cómo Franco se adelantaba a la doctrina Bush. Siguió con el ninguneo de la parte crítica de dos pensadores frustrados (murieron ambos jóvenes) como Ulriche Meinhoff y Andreas Baader en Alemania. De ahí continuó su trayecto hasta llegar al paroxismo esperpéntico cuando se llamó banda a los grupos de rock. Un anglicismo sin ninguna gracia. Dicho todo lo cual, es obvio que aceptamos aquel calificativo con curiosidad y diversión. Nos ayudó a usar un significante que no remitiera a lo institucional, peligro de anclaje de cualquier colectivo.

Pero decía que la lectura de este libro me confirmó algo que sospechaba: que este autor obedece a un solo dictado: la ética.

Pongan del otro lado todo lo que se les ocurra: infatuación, soberbia, intrusismo, impunidad, cinismo, y un largo etcétera que pueden completar con sólo diez minutos de cualquier cadena de televisión, aparato pedagógico que produce modelos a una sociedad que será reprimida por copiarlos.

Eso de la ética tiene enjundia. No les aburriré con la acotación que esa palabra tiene en psicoanálisis, muchas veces divorciada de la creencias o de la filosofía. Pero tiene enjundia además porque es escasa. Uno de los problemas del psicoanálisis -siempre y cuando permanezca al margen de la homologación académica- es saber a qué puerta hay que llamar si alguien quiere comprometerse en un análisis. Por eso, sumar un lugar más, una puerta más, a las que se puede llamar cuando alguien sufre y espera no ser defraudado, es todo un logro. Ustedes, si se fían de mí, claro, pueden llamar a la puerta de Camargo. Porque sostiene algo fundamental en lo que nos ocupa: la existencia del inconsciente y la ética de su tratamiento. Además, como verán en el libro, hay ciencia. Pero una ciencia que no le impide entusiasmarse hablando, si se tercia, de la Fender telecaster de Bruce Springsteen o de la tímbrica lograda en los parches de una marca de batería. Incluso puede catar un vino y dar un diagnóstico tan acertado como en sus otros trabajos. Esta apertura y curiosidad en campos diversos suena como más fiable que la de un experto o especialista, que por haberse dedicado tanto a un solo campo queda sordo ante los demás.

El libro remite, desde lo que sabe Luis (en el campo psi-jurídico) a aquello que empieza a ser esporádico, al menos en Europa: hacerse cargo de la subjetividad de su tiempo. Y Camargo se hace cargo.

Los colegas que trabajan, también, fuera de la particularidad e intimidad que supone el dispositivo analítico, en que una persona habla y otra escucha, se enfrentan a dimensiones colectivas ante las cuales pueden optar por ignorarlas, ponerles parches o cuestionar su responsabilidad en todo ello. Luis ha optado por lo último.

Aquí lo que hay es lo de siempre, es decir: señores hoy pasa esto: que la función del padre está diluida, que las parejas pueden serlo de todo tipo y que además ya no son para siempre, que ya no es una exclusiva masculina la división entre amor y goce, que la llamada violencia doméstica campa a sus anchas, que en los institutos, y en los colegios... en fin, ya saben. Y que continúa habiendo un aparato jurídico que aplica las leyes, muchas de ellas sustantivadas cuando la realidad era otra. Y, aún más, que ese aparato

jurídico se encuentra sobrepasado y puede rebuscar entre la irrupción de expertos (está muy de moda eso de los expertos) en el campo psicológico.

Los campos están delimitados. El libro que presentamos apunta a las encrucijadas donde se encuentran. Un mero repaso al índice lo ilustra. El ensayo pasa por los conceptos de sujeto, responsabilidad, imputabilidad, culpa… pero va más allá y reflexiona sobre el abuso sexual, la niñez, la función del padre, la de la madre, el feminismo…

En mi opinión, hay un lugar particularmente común que es la interpretación. La interpretación psicoanalítica, no vamos a extendernos en ello, tiene que ver con la escucha del saber no sabido de quien habla. Ahí está la difícil apuesta que compromete el lugar del analista y, correlativamente, su ética. La interpretación jurídica pasa por los recovecos de la letra, aunque puede apoyarse en la doctrina emanada anteriormente por sentencias de un tribunal superior. Y yo diría que, sobre todo en momentos difíciles, estoy pensando en las respectivas dictaduras de Argentina y España, la interpretación era de las pocas armas "legales" de defensa. Para ello se requería de abogados hábiles y de jueces y fiscales valientes. Sólo con eso, y tampoco era tanto, se lograba poner unas trabas enormes a la impunidad. Una interpretación estricta podía evitar dar las órdenes de registro y detención como si fueran churros -recordemos que a veces estaban firmadas en blanco en las comisarías-. O podía anular un proceso por la difusión de las pruebas. Siempre hay recovecos en la legislación por los que ir más allá del acatamiento. Incluso no es difícil encontrar normativas olvidadas, sin derogar, o sentencias que pueden, a su vez, leerse con una interpretación diferente. No es gratuito recordarlo, recordar el poder de la interpretación, hasta la saciedad cuando la tendencia contemporánea es judicializar la política. Como sigue vigente aquella vieja máxima del "qué tiempos estos en que hay que luchar por lo que es evidente", hay que recordarlo. Esto va a ir a más. Desdibujados los papeles de cada cual, reinando el cinismo de la irresponsabilidad, del no hacerse cargo, de la corrupción que alcanza a cualquier sector, en fin, la lista es larga, parece que, al menos simbólicamente, todo el mundo acuerda llevar a los tribunales la decisión de los conflictos.

En ese punto, el de la interpretación, es donde veo un sendero paralelo a la encrucijada psi-jurídica. La interpretación jurídica es la expresión de poder de un juez. No puede legislar, no puede ejecutar las leyes, sólo aplicarlas según las interprete. Un juez, cabe suponerlo, también es un sujeto, con toda la carga que sujeto tiene para el psicoanálisis.

No sé si podemos equiparar su demanda pericial a otro tipo de demanda, pero puede acercarse, pues también es frecuente comprobar que la demanda que trae un sujeto al dispositivo analítico no coincide con la demanda real, la que deducirá o interpretará el analista.

Me puse algo pesado con el tema de la interpretación en la encrucijada de la intervención pericial, porque leyendo por segunda vez el libro de Luis, volvió a rechinarme el mismo párrafo, el que se encuentra entre la página 76 y la página 77 y que dice así:

> *"El dispositivo discursivo que a mi juicio convendría a la relación perito/juez es aquel que se orienta en el discurso analítico, y dentro de él, en la especificidad de una de sus herramientas, la interpretación analítica, en el sentido de hacer del juez un sujeto dividido que trabaja (formalizado: a -> S). ¿Con qué? Con el deseo que lo anima en cada caso particular al cual se refiere su demanda pericial. Lo cual implica acompañarlo en un paso más allá de la moral, hacia los confines de la ética, y esto quiere decir, un más allá de cualquier idea del Bien Supremo que sostenga, o del querer el bien del otro, sea éste el o los sujetos implicados en el caso, sea éste la sociedad en su conjunto. Intervención que provoca la asunción de un decir entre los dichos, en este caso, del juez"*

De la gente a quien otorgamos criterio, nos gusta que nos alabe el trabajo pero que dé alguna referencia para que todo el resultado no sea "flors i violes i romaní" (para los argentinos: que todo no sea excesivamente piola). Creía haber encontrado en ese párrafo material para ejercer una opinión matizada. Pero no. Leído atentamente, y referido al contexto global, nihil obstat. O, como máximo, manifestar una pequeña duda sobre eso de que el juez trabaja con el deseo que le anima. Ojalá. A veces, se lleva a cabo la celebración de jornadas interdisciplinares, y nos encontramos con la sorpresa de profesionales que van más allá de estar preocupados por el reloj de fichar. Por qué no un juez? Los hubo también bajo la dictadura.

Y es ahí donde sí que veo una senda que no vendría tanto por la respuesta doctrinaria del saber supuesto del perito, sino por su capacidad de histerizar el discurso cerrado del juez. Que creo que es lo que viene a decir ese párrafo. Hacer tambalear algo muy en boga hoy: que los problemas siempre son de otros hasta que a uno le toca en suerte uno de ellos. Dicho de otro modo: esto es lo que hay y no voy a meterme en camisa de once varas.

Este libro, su existencia material, la posibilidad de su acceso, la lectura, cumple una de las funciones del psicoanálisis frecuentemente desdeñada: hacer extensión. Y, lo que es más de agradecer: hacer extensión de una manera comprensible para todos, sin jergas ni "corta y pega" de otros textos, con amenidad, cariño, humor y compromiso personal. O sea: cómprenlo, si es que he logrado engatusarles un poquito.

Albert García y Hernández

# Presentación de "El porvenir del inconsciente" de *Jorge Aleman*

**Mario Pujó**

En primer lugar quiero agradecer a Jorge su invitación a acompañar la presentación de su –por ahora– último libro: "**El porvenir del inconsciente**" y, en particular, a hacerlo junto a Sergio Larriera, quien hace ya casi veinte años que no viene por estas tierras, y que ha transitado junto a Jorge un largo recorrido del que quedan abundantes testimonios. Siempre me he preguntado, y es un enigma, cómo se puede escribir de a dos, cómo se escribe de a dos no ya un articulo o una serie de artículos, sino un libro, varios libros enteros, es algo que me pregunto con curiosidad y hasta, como se dice, con un poco de envidia sana si eso existe. Quizás, podamos develar hoy parte de esa intriga. En todo caso, el libro que nos ocupa hoy, escrito por Jorge, guarda una evidente continuidad con varios de sus libros anteriores.

Conozco a Jorge hace muchos años, leo sus textos hace también muchos años, y constato respecto de esos libros anteriores una innegable continuidad, pero también alguna variación, diría una variación en continuidad, una variación cuyo sentido y cuya orientación voy a ir intentando precisar, pero que incluso, ya en el subtítulo del libro podría ser indicada. Porque el subtítulo de "El porvenir del inconsciente" explicita: "filosofía/ política/ época del psicoanálisis", y uno podría pensar que si la interrogación por la época, nuestra época, se encuentra en los trabajos de Jorge desde siempre y constituye uno de los ejes que caracterizan su discurso (un discurso que, además de interrogar la época, por su contenido y por su discurrir podría legítimamente aspirar a formar parte de esa época que comenta, algo que creo ya ha logrado, al menos en nuestro medio), y si, por otra parte, el recurso a la filosofía trama de manera permanente ese discurso, lo entreteje de manera íntima, en una operación en la que la noción de antifilosofía se instituye a mi juicio como una de sus referencias más logradas, se puede constatar que el interés, la atención, la inclinación por la política toma ahora –y sin duda no por casualidad– una relevancia que quizás no resulte evidente de inmediato, pero que se desenvuelve sin embargo de manera explícita desde el comienzo y a lo largo del texto.

Sólo que, y lo digo de entrada, esta preponderancia que asume ahora lo político, esta inclinación por repensar la política, por imaginar una política, conlleva cierta singularidad, en la medida en que Jorge se dispone a pensar la política a partir de un discurso que él mismo es no político. Y si no se trata estrictamente de una política del psicoanálisis, de una política psicoanalítica, se trata de una política que no sólo no desconoce al psicoanálisis, sino que no podría ser concebida sin el psicoanálisis, una política que no podría ser pensada desde luego sin Marx ni sin Heidegger, pero que tampoco podría ser pensada sin Freud ni sin Lacan. Por lo que se trata de configurar una política sin mesianismos ni disposiciones sacrificiales, a partir de categorías tales como la imposibilidad, la desidealización, la sustracción, el no todo, la no coincidencia del sujeto con su representación, la destotalización, la contingencia, el inconsciente, la pulsión de muerte, vale decir, cuestiones que se inscribirían ellas mismos en el terreno de lo "impolítico", y que conducirían, por su propia pendiente, a un movimiento de deconstrucción de ese campo de lo político. Lo que es ya en sí mismo todo un tema, un conjunto de temas sobre el que espero tendremos oportunidad de escuchar a Jorge conversar.

Ahora bien, y me parece que esto es algo que también merece ser señalado, este giro que apunta a una reevaluación, un resituamiento de la dimensión de lo político, es acompañado, en el mismo movimiento, por cierta problematización, cierta prevención, cierta cautela que Jorge pone de manifiesto en el tratamiento del lugar y la función de la ética, algo que me parece debe ser tenido en cuenta considerando el privilegio que la referencia ética ha tenido y tiene, después de Lacan, para los psicoanalistas, en relación tanto al propio estatuto del inconsciente como al deseo del analista en cuanto opera en la cura.

Este es un movimiento que puede ser seguido a lo largo del seminario dictado por Jorge en Málaga (y establecido por Alejandra Glaze), que se titula, precisamente, «angustia y ética». Jorge repasa allí la ontología de lo que es, la ontología de lo que hay, la descripción de la realidad en su expresión epocal, siguiendo para ello a Heidegger, a Marx y a Freud. Para recordarnos que Heidegger (en su texto: "La época de la imagen del mundo") entrevió el devenir del mundo como imagen, dado que en la modernidad inaugurada por el cogito cartesiano, en la modernidad de la metafísica sujeto-objeto, en la que la ex-

sistencia se vuelve sujeto y el objeto se vuelve enteramente calculable, en esa modernidad de la entificación, en la que todo viene a presencia y se torna visible, ya no tenemos una imagen del mundo, porque el mundo mismo se ha vuelto imagen. No hay más mundo, hay imagen, el pensamiento se ha vuelto representación, todo va a ser ganado para la información, el ente va a estar siempre disponible, y la política se va a construir entonces forzosamente sobre lo visible. Lo que deja planteada una pregunta esencial por lo que se sustrae, eso esencial que escapa a toda posibilidad de cuantificación y que deja ver su sombra incalculable. Pero, subraya Jorge, y vale la pena remarcarlo, Heidegger no habla ni hace ninguna solicitación a la ética.

En cuanto a la ontología Marxiana, se puede ser aún más conciso: para Marx, todo lo que es, lo es en tanto está en el mercado; todo lo que es ente, lo es en tanto mercancía. (E incluso, y éste es un asunto crucial, la fuerza de trabajo en el mercado capitalista es tratada como un ente más, como una mercancía entre otras, cosa que Marx contesta y sitúa su punto de inflexión). Pero, señala Jorge, si Marx hace una Crítica de la economía política estableciendo las condiciones de posibilidad de la economía burguesa, no hay tampoco en esa Crítica ninguna mención a la palabra ética.

En tercer lugar y más brevemente aún, diremos que en Freud lo que hay es la civilización: la realidad es la civilización y, a su vez, lo que hay en la civilización es el malestar. La ética no es tampoco para Freud una respuesta suficiente a ese malestar. Todo lo contrario: la ética, resultado de la civilización, no sólo no logra apaciguar el malestar sino que forma parte de ese mismo malestar al que, además, relanza y, a su vez, promueve. Tal es, como sabemos, la paradoja inscripta en el superyó tal como Freud describe su génesis en El malestar en la cultura, una instancia que exige la renuncia al goce hasta gozar ella misma de la renuncia, lo que inscribe un circuito infernal en el que la compulsión y la repetición confinan con lo que toda pulsión conlleva necesariamente de mortífero.

"*El superyó es la pulsión de muerte hecha ley*", dice Jorge, más de una vez, a lo largo de su texto. Y esa constatación, se encuentra en el horizonte de todos los trabajos y entrevistas que el libro reúne. Que el superyó sea "la pulsión de muerte hecha ley" explica, seguramente, la prevención que deja traslucir al señalar la ausencia de mención de la palabra ética en Heidegger y en Marx, el carácter paradójico de su referencia en Freud. Porque, podríamos decir, la ley en su ambición categórica es kantiana y el superyó, como la clínica psicoanalítica lo ha establecido desde muy temprano, se evidencia capaz de un sadismo feroz.

Ahora bien, y en relación a esa ley kantiana, es verdad que Lacan ha dedicado todo un año de su seminario a la cuestión ética, proponiéndose precisamente pensarla a distancia de los ideales, alejada de cualquier postulado ideal, encontrando un referente incondicionado para fundar una ética del psicoanálisis apropiada al inconsciente en lo real del deseo, el deseo en tanto real. Pero también es cierto que la formulación canónica de esa ética bajo la forma de una suerte de precepto: "no cederás sobre tu deseo", en cuanto adopta él mismo una dimensión imperativa y kantianamente categórica, es decir, en cuanto no da lugar a la excepción, en cuanto exceptúa a la excepción, se inscribe inexorablemente en el circuito mortífero de la pulsión. El sostén irreductible del deseo mantiene siempre en su horizonte la perspectiva posible del sacrificio como destino probable. Jorge ha tratado el tánatos de ese deseo irreductible en un antiguo y muy lindo trabajo sobre Antígona, y el mismo Lacan, al año siguiente del seminario sobre la ética, deja indicada la eventual persistencia melancólica de un deseo irreductible en el destino trágico elegido por Sócrates. Sabemos, además, que el propio Lacan se decía disconforme con el texto de su seminario, y se mostraba dispuesto a reescribirlo, cosa que finalmente no hizo, lo que supone por su parte, al menos, la percepción de alguna dificultad.

Aunque, desde luego, esto que expositivamente despliego como un desplazamiento desde la pregunta por la ética hacia una revalorazión de la dimensión política, no debería ser entendido en términos de una simple oposición, de una simple contrariedad, sino como una reubicación de los acentos y del interés, y quizás también una reformulación de las urgencias y las prioridades. Lacan emplea ambas categorías, ética y política, para situar al inconsciente, estableciendo que el estatuto del inconsciente no es ontológico, no es del orden del ser ni del no ser, sino del orden de lo no realizado, confiriéndole un estatuto ético; pero también ha afirmado sucintamente que "el inconsciente es la política" , situándolo de entrada fuera de las estructuras permanentes y estables propias de la metafísica, y ubicándolo desde el inicio en una dimensión transindividual, al definirlo, por ejemplo, como "el discurso del Otro".

Se trata entonces en este texto de acentuar esa dimensión transindividual, transpersonal, esa dimensión de lazo social que convoca lo político, entendiendo que la ética y la política no se contraponen, ambas cuestiones se solicitan y se reclaman mutuamente y enfrentan desafíos y dificultades semejantes. Jorge es también claro al respecto cuando señala que tanto la ética como la política se construyen bajo la premisa del sujeto como sujeto del símbolo, un sujeto que actúa a través del logos, inspirado en la razón, vale decir, a través de ese elemento mortificante que constituye el significante en las redes de lenguaje que captura al viviente en el que habita el sujeto que habla. Pero, y esta cuestión central es una pregunta permanente, "¿cómo construir categorías políticas y éticas que tengan en cuenta que en cada sujeto hay una parte de vida?", una parte de vida que es contrabandeada en el mundo del significante, que el significante produce o no logra alcanzar...

Esta pregunta hace eco notablemente a una respuesta que Freud formula alguna vez, cuando en cierto momento crítico de la humanidad (otro momento crítico de la humanidad) es conminado a definirse políticamente para proclamarse "blanco" o "rojo" (vale decir, fascista o comunista), a lo que Freud responde escuetamente: "No. Hay que ser color carne", tomando distancia de los ideales, y haciendo valer no tanto la dimensión de lo humano, como la dimensión de Eros, ese Eros unitivo como empuje a la vida que la aspiración totalizante de los ideales demuestra siempre menoscabar.

Ante la deslegitimación de la política que conlleva lo que resumiría como la globalización planetaria del capital, ante la estructura de emplazamiento heideggeriana que se dirige a lo que hay sólo en tanto cuantificable y lo administra en términos de información, frente al creciente gerenciamiento cosificante de la vida humana, Jorge responde invocando a tres grandes movimientos críticos contemporáneos que se desprenden de esas ontologías modernas que sustentan Marx, Heidegger y Freud, para señalar la convergencia de perspectivas de lo que denomina la línea lacaniana, la deconstrucción derrideana y la línea foucaultiana-deleuziana, reconociendo en estas tres estrategias narrativas una posición más o menos equivalente, por defender las tres (y lo cito): "frente al carácter estable y trascendente de las existencias, el carácter contingente; frente al mundo del sentido, la presencia del sinsentido; frente al mundo del progreso y el fín trascendental de la historia, la finitud de cada uno; frente a la universalidad del para todos, el carácter radical de cada singularidad". Y , empleando términos de una innegable resonancia política, escribe: "Estamos en un mismo frente, y tendríamos que ser lógicamente aliados, porque estas tres corrientes se están percibiendo, sin llegar a hablar de ética, como las únicas alternativas distintas de afrontar la ontología de la imagen, el paradigma de la información, la enredadera (rizomática) que se ha vuelto el discurso capitalista".

Es notable que pocas páginas después llegue a expresar al respecto un Wunsch, un anhelo, cuando en su texto sobre «El estado del alma de Europa», propone una ubicación geográfica a la eventualidad de esa alternativa distinta. Escribe: « ¿No sería ésta una tarea latinoamericana? La traducción de una herencia europea de emancipación sin condiciones violentas ni sacrificiales. Latinoamérica, el lugar donde se traduce a Europa sin su tradición hermenéutica, sin las razones que pretenden justificarla. Latinoamérica: el lugar de una emancipación que desconecte la maquinaria que articula la Revolución con el Terror». Lo que reclamaría, indica, una tarea previa: expropiarnos de nosotros mismos, "emanciparnos de ese ‘nosotros’ que hace obstáculo a toda apertura".

En relación a este Wunsch, y dentro de las muchísimas cosas que hay en este libro, no querría dejar de mencionar la transcripción de una entrevista que le realizamos a Jorge para Psicoanálisis y el Hospital bajo el título "la diseminación argentina". "Diseminación argentina" es una expresión de tinte derrideano acuñada por el propio Jorge, una expresión que hemos adoptado hace ya varios años como título de una sección de la revista en la que se trata de dar la palabra a algunos de quienes se vieron en situación de tener que partir en los años ’70. Diseminación no significa estrictamente diáspora, ni designa sólo la idea de dispersión. Todos los que hemos conocido las condiciones del desarraigo, y hemos hecho la experiencia de la argentinidad como una identidad que se construye a la manera de un bricolage, con pequeños retazos tomados desde la distancia y la nostalgia, en un país conformado por la inmigración, cuya particularidad distintiva surge paradójicamente con una gran nitidez a la obligada distancia de la emigración forzada. Pero el término diseminación porta, sobre todo, un matiz generativo, un matiz proliferante, porque en esa sección nos interesamos no tanto por el pathos del exilio o el dramatismo del desarraigo que, desde luego, existe, sino mucho más por ese movimiento generativo, creativo, de proliferación que el exilio a veces también permite e incluso favorece, quiero decir, el exilio no tanto como drama sino como oportunidad. Y, por cierto, como puede leerse en esa entrevista en un tono coloquial, personal e intimista, Jorge (y también Sergio que está hoy aquí con nosotros), son exponentes de esa

argentinidad que se despliega, prolifera y se contagia, y que ha sabido llevar su crecimiento y su desarrollo más allá de las fronteras y sus circunstancias.

Pero preferiría concluir mi breve comentario, deteniéndome en un párrafo de otra entrevista, la entrevista realizada por Massimo Recalcati sobre "lo otro de la razón", en la que Jorge responde a la pregunta sobre cómo sería una comunidad humana que tuviera en cuenta la enseñanza de Freud. Les leo, para concluir, su respuesta literal: "¿Cuáles serían las condiciones de una comunidad freudiana? Apostar al deseo, sin garantías de que no se excluya el horizonte de la responsabilidad. Aceptar el carácter irreductible del deseo sin caer en la tentación del goce propio del mártir. Soportar la infelicidad contingente sin que se convierta en una desdicha necesaria. Saber perder sin identificarse con aquello que se ha perdido. Tener conciencia de la propia finitud, escapando a la fascinación de la cultura de la pulsión de muerte. En esta sociedad imposible, habría lugar para la tragedia singular, pero no para la humillación planificada; encontraría lugar el dolor de existir, pero no la explotación de la fuerza de trabajo, se realizaría la voluntad de decir cualquier cosa y también la de callar, pero no en un silencio cobarde; estaría contemplado el hecho de ser extranjeros a sí mismos, pero no el desarraigo obligado de las multitudes". Con esta breve enumeración, Jorge nos permite vislumbrar el horizonte de esa política que su libro nos invita a pensar, una política ya no configurada como un mero acto gerencial que se cobija en la coartada siempre invocable del arte de lo posible, sino una política referida a la estructural imposibilidad que habita necesariamente la vida contingente del ser que habla

# Presentación de "Para una clínica de la cultura" de *Mario Pujó*

**Noé Jitrik**

En todos los buenos ensayos, y los de ***Mario Pujó*** lo son, se pueden percibir dos registros, a la manera de la música; uno el de los temas en los que se centran discursivamente, el otro, por detrás, en una suerte de bajo continuo. Los temas están declarados, lo que llamo "bajo continuo" puede ser discernido o entendido como una preocupación de fondo.

Es claro que el punto de partida de su elaboración es irrenunciable: se trata de una mirada psicoanalítica que intenta repensar esos temas pero, rasgo inicial, esa mirada no es endógena o inmanente, no se traduce en un discurso que se habla a sí mismo o, a lo sumo, a los contendores o colegas. Se traduce, por el contrario, en una prosa fluida y articulada que se deja leer y se permite un discurrir que los trabajos puramente académicos se vedan.

Y si la mirada, o el objeto de la reflexión, es psicoanalítica el bajo continuo al que me refiero es una pregunta, ¿cómo hacer?, que mostraría una inquietud del sistema e, incluso, sus alcances en la perspectiva de lo que le da sentido, o sea, aliviar el padecimiento. No ¿qué hacer?, que, además de la reminiscencia política, indicaría algo sustancial sino "cómo", es decir que, indiscutido su sentido y sus objetivos, insinuaría que existe una crisis de lo operacional.

Creo que encarar el libro de Pujó ("**Para una clínica de la cultura**") de esta manera permite ver algunos otros matices. Por ejemplo, el que sus temas sean en realidad irreductibles de la cultura humana, o sea asuntos que no tienen solución pero que, por eso mismo, pueden y son rodeados incesantemente –la infancia, la memoria, la muerte, la época, los sueños-, propone que, pese a su irreductibilidad, puede producirse un saber sin el cual ese "cómo" sería una puerta de acero, infranqueable y muda. A su turno, ese saber proviene de iluminaciones no ortodoxamente psicoanalíticas sino de aportes transdisciplinarios que lo enriquecen: la antropología, la culturología, la filosofía. Dicho de otro modo, si el problema es la operatividad del psicoanálisis ese problema sólo podría tener un principio de solución si considera otros vectores, si hace concurrir otros saberes que pueden nutrir un discurso tal vez demasiado apegado a sus muy establecidas retóricas.

Se advierte, además, que los razonamientos de Pujó fluyen por dos canales; uno, evidente, las preguntas sobre la subjetivación, el otro, su sensibilidad a lo histórico y, por lo tanto, en sordina, a lo político. Eso sería, acaso, un tributo a una experiencia de lo real (Pujó diría "del real"), pero también un modo de ver, calificar al cual de "posmoderno" sería una grosería; me refiero a la idea de "construcción de figuras" en los respectivos campos a los que he designado como "temas".

Entiendo que esa manera de ver permite salir de la metafísica y del conductismo y, lo que es más interesante, supone un desplazamiento epistemológico rico en consecuencias. De este modo, el niño ya no es una entidad conocida y objetalizada sino un producto, la época no es un conjunto de rasgos sino una construcción que al ser formulada muestra mejor su dinamismo, que es su rasgo principal. Nada se puede decir sobre la muerte, en efecto, pero sí sobre cómo se la entiende; los sueños están ahí y son inexplicables pero eso es menos interesante que sus articulaciones y sus configuraciones; qué seríamos sin memoria pero no por esa indispensabilidad sabemos bien qué es, tal vez no lleguemos a saberlo nunca, pero eso mismo permite ver de qué manera se la entiende y se trabaja con ella.

Diría, en conclusión, que tanto su lenguaje, abierto y transparente, los modos principales de pensar, el interés por esos núcleos de significación, producen un objeto intelectual contemporáneo, moderno, actual, sin dogmatismo ni demagogia sentimental.

# Presentación de "A Paixão do Negativo - Lacan e a Dialética" de *Vladimir Safatle*

**Christian Ingo Lenz Dunker**

Comentar o livro de Vladimir é uma tarefa duplamente difícil. Primeiro pela proximidade com seu autor e pela afinidade com suas idéias. Segundo porque a quantidade de conseqüências que as teses deste livro traz implicariam reler inteiramente Lacan, do começo ao fim. Não quero parecer exagerado, mas o que temos aqui é uma reviravolta completa na forma de ler Lacan. É um trabalho original, sem coqueteria filosófica, sem reverência, e sem subserviência ao famoso princípio de divisão social de tarefas, a saber: aos filósofos as análises epistemológicas, as reconstruções conceituais e é claro as "aplicações" ao campo da cultura; aos psicanalistas a verdade da verdade, o seio único e legítimo da clínica.

O tema é tratado com indiscutível competência, tanto no que diz respeito ao uso das fontes (abordando extensivamente material inédito), quanto na articulação conceitual rigorosa e crítica. A forma de apresentação é surpreendentemente clara - considerando-se a complexidade das questões abordadas – a arquitetura do trabalho combina exposição de conceitos com a proposição de teses de forma equilibrada e dedutiva. A maior parte dos comentadores disponíveis sobre o assunto enfocado está representada e a diversidade de interpretações é trazida reflexivamente ao texto. O autor domina amplamente o pensamento de Lacan bem como os principais autores da tradição dialética com os quais dialoga. Cruzando perspectivas textuais e clínicas apresenta, persuasivamente, uma nova plataforma para entender a razão depois de Lacan baseado na sustentação da noção de sujeito (pela releitura lacaniana de Descartes, Kant e Hegel de forma a retomar a importância do reconhecimento intersubjetivo) e também pela importância conferida á noção de objeto no quadro de uma ontologia negativa.

Vladimir trabalha com os protocolos clínicos de subjetivação: verbalização, simbolização, rememoração; com os problemas clínicos do fantasma, do final de análise, e da sublimação de modo consistente e parcimonioso. Mas, além disso, ele trata tais protocolos com um arejamento e uma precisão que há muito faltam nas discussões "intra-muros". A doxa lacaniana está realmente diante de um problema. As coisas que Vladimir diz aqui contrariam certos consensos políticos, clínicos e teóricos dentro da psicanálise lacaniana que são absolutamente explosivos. E ele o faz sem qualquer menção bélica ou tentativa de conciliação entre as correntes interpretativas.

Na história da psicanálise sempre houve uma espécie de descompasso entre a experiência clínica e a metapsicologia. Freud mesmo era capaz de pensar coisas que não fazia e fazer coisas que não pensava. O problema é como alguém tido como "de fora" pode dizer tão bem aquilo que fazíamos sem saber que fazíamos, ou pior, que não fazíamos por ignorância, covardia e submissão teórica.

Um dos argumentos mais importantes do livro é o de que haveria uma dialética entre conceitualização e formalização na obra de Lacan. Dialética que nos permitiria dizer que Lacan é mais hegeliano onde ele não se afirma como tal (após 1960) do que quando ele realiza suas primeiras considerações sobre a intersubjetividade (antes de 1960). Uma maneira corrente de tematizar esta divisão na obra sugere que antes deste ponto de virada vigora a confiança no conceito, confiança que é substituída por uma nova estratégia no momento seguinte, ou seja, o matema, a formalização e a escrita lógica. Esta divisão, aliás excessivamente diacrônica, se desintegra diante dos argumentos do livro: o fracasso do conceito é o que torna o conceito realmente dialético e o que torna esta uma dialética negativa. Portanto não há superação do conceito, mas realização do conceito.

Para o leitor habitual dos comentários lacanianos a noção de "formalização" é uma noção eminentemente ligada à transmissão da psicanálise como um saber de potência universal, senão científico, matematizável. Para alguns isso significa que se a psicanálise puder falar a língua da lógica ela terá então realizado o ideário das luzes, na qual se originou e encontrará finalmente seu lugar entre as demais disciplinas. Mas não é nesta acepção que Vladimir emprega a idéia de formalização. Em primeiro lugar ele a transforma em uma operação da clínica e em segundo lugar analisa a formalização em associação dialética com o conceito, no quadro da sublimação. Pensando na alternativa colocada por Badiou entre o poema e o matema, há uma escolha pelo poema; o "momento estético do conceito" (38). Mas como escolha dialética

ela pretende não recusar, mas mostrar que a via do poema integra e absorve a via do matema. Não há nenhum grafo, diagrama ou matema transcrito no trabalho e poucos elementos da chamada "álgebra lacaniana". O sucesso do argumento e sua capacidade de articular o conjunto da obra de Lacan, mostra também que esta perspectiva expositiva representada pelo matema não é imprescindível para a pensar a clínica em Lacan.

Ainda nesta linha, sabe-se que durante algum tempo os lógicos se preocuparam com a possibilidade de "formalizar" a dialética de Hegel; o trabalho de Newton da Costa (*Ensaio sobre os Fundamentos da Lógica*, Hucitec, 1999) é um exemplo deste programa, que aparece ainda em inúmeras outras versões no cenário intelectual francês do pós estruturalismo. Ao que parece este empreendimento mostrou que a formalização da lógica dialética não é possível, ou seja, que ela depende de um meio de exposição que é irredutivelmente conceitual-narrativo. Mas isso não reflete apenas uma dificuldade epistemológica, no texto de Vladimir há um argumento interno desta irredutibilidade, se a lemos como uma evasão do "sensível", da "experiência" e do "estético".

A irredutibilidade do sensível ao conceito (44), necessária para compreender, por exemplo, a noção de objeto *a* em psicanálise, não significa, para Vladimir, a reanimação do pré-reflexivo, do originário ou do afetivo primordial. Essa é uma das teses fortes do livro. Para tanto Vladimir encontra espaço e faz trabalhar duas categorias algo esquecidas ou então tidas como "conceitos limites" na tradição lacaniana, a saber, o "ser do sujeito" e a "ontologia das pulsões" (cuja condensação se dá na idéia de uma ontologia em primeira pessoa). Aqui entra em cena outra novidade: a tese de que concepção de desejo em Lacan deve mais à teoria das pulsões do que da teoria do inconsciente (e do *Wunsch*). Essa inversão permite postular uma verdadeira gramática das negações em Lacan sem ter que enfrentar o problema em seu terreno clássico, ou seja, a teoria freudiana da memória, do pensamento e da percepção. Com isso se reescreve a teoria lacaniana sem passar em qualquer momento pelo tema-problema da representação, que reaparece surpreendentemente no final, no diálogo com Adorno sobre a noção da mímesis. Essa leitura representacionalista, ainda muito presente entre os autores lacanianos, segue a estratégia em que se lê Freud substituindo acriticamente a noção de representação pela de significante. Isso conduz a uma espécie de redução do inconsciente (no sentido do representacional) à uma dialética entre o imaginário e o simbólico, que Vladimir contorna com uma brilhante leitura sobre o estádio do espelho como paradigma da intersubjetividade "kantiana" em Lacan. O problema da contradição interna entre valor de negação e posição fantasmática (67) aponta para uma reformulação tanto da noção de simbólico (lida usualmente de forma unidimensional) quanto da noção de objeto a.

Aqui surge uma questão: aparição do sexual, índice da presença negativa do sujeito, deve ser considerada como primária ou secundária em relação ao Real ? A sexualidade seria uma espécie de defesa contra o real ? Aqui o texto investiga as possibilidades de retorno daquilo que foi expulso na primeira negação (*Verwerfung*) recuperando a noção de desmentido (*Verleugnung*).

A partir da segunda parte do livro começa a ganhar destaque a oposição entre o puro e o impuro. Desejo puro e significante puro são noções problematizadas de modo a mostra os problemas intrínsecos à um certo momento da obra de Lacan, marcado pela associação entre a simbolização e a transcendentalização da lei e do desejo. A leitura proposta faz saltar aos olhos como os impasses a que Lacan é levado - e ao que parece por não ter visto o excesso de kantismo que ele recebia indiretamente por intermédio de sua adesão ao estruturalismo – prescrevem um programa clínico de purificação simbólica do sujeito que redunda na impossibilidade de distinguir o final de análise da perversão. O sujeito puro seria uma espécie de conseqüência do desejo puro e do significante puro, o que a análise visaria extrair por uma prática de contínua subjetivação do desejo, entendida como destacamento (significante) do desejo em relação aos objetos empíricos nos quais este se aliena. Um sujeito como transcendência sem transcendentalidade (75). Assim como o *Cavaleiro Invisível* de Ítalo Calvino a análise produziria um sujeito funcional, mas vazio, um sujeito-efeito na mais fiel tradição clínica freudiana da *via de levare*. A análise não acrescenta nada ao sujeito apenas retira aquilo que lhe pesa demais sobre os ombros. O ponto de virada na obra de Lacan, que você localiza nos anos 60 (*Seminário VII* e *Kant com Sade*) seria assim uma espécie de ruptura com este princípio de esvaziamento do sujeito e de purificação do desejo.

A ascensão da idéia de que a sublimação vêem a ocupar este lugar de "correção" dos problemas que Lacan sente em sua própria concepção. Uma crítica deslocada pois soa como endereçada à Kant quando na verdade é ao próprio estruturalismo de Lacan. A sublimação não apenas retira, mas acrescenta algo ao sujeito, acrescenta sua identificação problemática com a Coisa, sua resistência como objeto. Ou seja, esta

tese nos leva à reencontrar em Lacan o princípio da via de *pore*. Não se trataria de acrescentar algo de positivo, mas algo de negativo, uma experiência do negativo, cuja efígie é o fracasso. Ora o fracasso, que não é a decepção ou a resignação, é uma experiência que se acrescenta ao sujeito na análise, daí que esta seja uma experiência ética. Note-se que aqui se joga toda a conotação que a controversa idéia de destituição subjetiva tem tido nos últimos tempos.

Outra tese interessante do livro é de que a noção de destituição subjetiva não representa uma ruptura com a idéia de reconhecimento do desejo. Relendo nesta nova chave dialética textos com o *Estádio do Espelho*, *Subversão do Sujeito* e o *Seminário sobre o Ato Analítico* fica claro que é possível separar a ipseidade - que se mostra no pensamento identificador do fantasma e no reconhecimento da imagem - da experiência de assumir um corpo (na sua face negativa da carne). De fato se mostra como o comentário lacaniano corrente identifica ipseidade e apropriação, e no mais, quase não aborda esta diferença quando lê a teoria lacaniana do sujeito. Esse lapso é, no fundo, tributário de uma má compreensão da noção de alienação. A retomada deste conceito em Hegel, onde ele aparece ligado ao desejo, à linguagem, mas também ao trabalho traz um nítido enriquecimento da questão.

A introdução da noção hegeliana de trabalho permite sedimentar a tese do autor que pretende mostrar a ontologia negativa que atravessa toda obra lacaniana. Por exemplo, ao abordar a concepção de metáfora recupera-se sua ligação com a idéia de ser sem que isso represente um mero pecadilho hedeiggeriano. A metáfora trabalha dialeticamente entre a designação e a significação, entre o Nome do Pai e o falo, entre o "é" como predicação e como identidade algébrica. Sobra deste problema a dificuldade de Lacan em distinguir a estrutura lógica da Lei na sua face de Supereu, o infinito bom e o infinito ruim. O encaminhamento do texto nos mostra como este problema explica a introdução e a propagação da noção de semblante e suas variantes. A lei só pode aparecer se seu suporte for reconhecidamente um semblante (o pai humilhado, degradado, o fracasso do pai). Mas não se desenvolve a idéia de que o próprio semblante como semblante pode dar origem a versões também superegóicas: o cinismo, o imperativo de gozo e a estetização da subjetividade, sem falar em Kafka.

O livro representa uma contribuição realmente original tanto no campo da filosofia quanto no da psicanálise. Ele rompe o consenso estabelecido entre as áreas acerca do uso e importância da noção de dialética no pensamento de Lacan. Revitaliza, inversamente, o potencial crítico da negatividade, pensada no quadro da tradição crítica. Ao mostrar como a noção de negatividade dialética trabalha nos últimos momentos da obra lacaniana, ao demonstrar como esta se aplica coerentemente à noção de pulsão (tanto quanto à de desejo) e ao postular uma renovada importância da noção de perversão no conjunto da obra, o autor traz uma grande novidade aos estudos que versam tanto sobre Lacan quanto sobre as relações entre filosofia e psicanálise. A forma de abordagem dos problemas é muito elucidativa escapando aos argumentos mais superficiais, contextualizando rigorosamente a aparição e transformação dos conceitos nas obras enfocadas, mas sem resumir-se ao comentário expositivo dos assuntos. Uma característica da forma de abordagem, presente no livro, é sua capacidade de trazer para o pensamento de Lacan temas contemporâneos em ciências humanas e crítica da cultura, por exemplo: o cinismo, o estatuto do estrangeiro, a contradição da racionalidade instrumental-normativa, o corpo e a sensibilidade.