

Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 8
Diciembre 1998



Artículos de:

*Michel Sauval, Jean Laplanche, Alejandro Wyczykier,
Antonio Quinet, Silvia Fendrik, Patricia Apud, Augusto Farb,
Marina Averbach, Elsa Coriat, Alfredo Carrasquillo Ramírez,
Luis Chiozza, Laura Aschieri, José Perres, Doris Hajer, Alejandro Ariel,
Carlos Fernández Gaos, Manuel Forcadela, Gerardo Herreros,
Margarita Mosquera Z., Guillermo Pujadas, Manuel Trúncer,
Agustín Figueroa, Carlos Reale, Nancy Zuázquita*

www.psicomundo.com
PsicoMundo
LA RED PSI EN INTERNET

Número 8
Diciembre 1998

Sumario

Editorial – Michel Sauval

Psicoanálisis

Conversaciones (II) con Jean Laplanche – Jean Laplanche y Silvia Bleichmar
Tragedia y destino en Sigmund Freud – Alejandro Wyczykier

Clínica

As novas formas do sintoma na medicina – Antonio Quinet
La dirección de la cura en la anorexia – Silvia Fendrik
La dirección de la cura en la psicosis – Patricia Apud
La encrucijada de la neurosis de angustia – Augusto Farb
¿Quién dirige la cura en las psicosis? - Marina Averbach
Causas y azares – Elsa Coriat
La infantilización del otro - Alfredo Carrasquillo Ramírez

Psicosomática

La concepción psicoanalítica del cuerpo – Luis Chiozza

Psicoanálisis y femineidad

La femineidad como máscara – Laura Aschieri
El analista y su "valor de estímulo" en la instauración del proceso tráfego-contratransferencial – José Perres
Género y Subjetividad - Psicoanálisis en un nuevo contexto – Doris Hajer

Psicoanálisis y política

Conversaciones sobre el poder, la política y el psicoanálisis en las instituciones – Alejandro Ariel
¿Escucha de la realidad psíquica vs. escucha de la realidad objetiva? – Carlos Fernández Gaos, José Perrés
Hamai
Lo real de la política – Elsa Coriat
El quinto elemento: después del fuego, el amor – Doris Hajer

Psicoanálisis y literatura

A navalla e a lúa – Manuel Forcadela
Ante el tribunal del deseo: una declaración testimonial – Gerardo Herreros, Horacio Maximino
Desde el Cratilo: del sentido o de las palabras – Margarita Mosquera Z.
Notas lógicas sobre la Biblioteca de Babel - Guillermo Pujadas

Psiquiatría

Trastornos asociados a factores de estrés postraumáticos – Manuel Trúncer

Trabajos de estudiantes

Entrevista a un paciente psicótico - Análisis y desarrollos – Agustín Figueroa, Nancy Zuázquita

Archivo

Contratransferencia y respuesta del paciente - Margaret Little
"R" - La réponse totale de l'analyste aux besoins de son patient - Margaret Little
Número 1 de la Revista Escombros

Productos informáticos

Drogadependencia - Abordajes múltiples
Rorschach por computación – Carlos Reale

Datos de los autores

Editorial

Acheronta y la crisis del psicoanálisis

Michel Sauval

Estimados colegas:

Con este número 8 de Acheronta, cumplimos 3 años y medio de presencia en el campo internacional del psicoanálisis.

Dejando de lado la falsa humildad, podemos decir, que Acheronta se ha transformado en una de las revistas más importantes y la de mayor difusión en Internet, en lo que a psicoanálisis y temática psi se refiere.

Como ya lo señalaba en ocasión de las conclusiones del [balance del Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo](#), haciendo más algunas reflexiones de Alfons Cornella, el éxito de Acheronta, a semejanza del éxito de otras áreas de PsicoMundo, responde a una situación particular y concreta: el común denominador de los sitios de Internet que van viento en popa consiste en ofrecer algo que no puede obtenerse de otro modo, al menos por ahora, que no sea por Internet.

¿Que significa esto? Veamos.

El ejemplo más claro es el comercial: no voy a comprar por Internet un CD o un libro que puedo obtener en la disquería o librería de la esquina de mi casa. Si compro un libro por Internet es porque es un libro que no se editó en mi país, o que no es fácil de conseguir, o que localmente se vende demasiado caro, etc. De un modo similar, tampoco voy a complicarme la existencia con programas y computadoras para cuestiones profesionales como, por ejemplo, discutir o dialogar con la misma gente que veo a diario o regularmente (aunque, aún en ese caso, Internet pueda ofrecer muchas ventajas, como por ejemplo, la posibilidad, en una ciudad grande como Buenos Aires, con un tránsito difícil, de trabajar en simultáneo sobre un determinado texto, varios colegas, desde diferentes partes de la ciudad).

Podríamos entonces preguntarnos: ¿qué ofrece de diferente Acheronta?

Pienso que lo que Acheronta ofrece de nuevo e inencontrable (al menos fácilmente) en los ámbitos habituales de los profesionales psi es la posibilidad de un contacto, intercambio y trabajo, entre colegas de diferentes orientaciones y especialidades, de diferentes idiosincrasias y de diferentes culturas; la posibilidad de intercambiar ideas y discutir desde diferentes perspectivas; la posibilidad de desarrollar esa actividad en un ámbito marcado por el escrito con lo que ello implica de reducción de efectos imaginarios y grupales; y un espacio independiente abierto a la reflexión y la crítica.

¿Porque esto tiene importancia y concita interés?

Hay un factor que marca la situación y que, por trillada que esté la misma, se resume en la palabra "crisis". Esta es la definición que da de esa palabra el diccionario de María Moliner:

(Deriv. del griego «krisis», decisión de «krino», separar; v.: «CRINO-; diacrítico, hiper crisis, hiper crítico». Fem.)

- («Hacer, Estar en»). Momento en que se produce un cambio muy marcado en algo; por ejemplo, en una enfermedad o en la naturaleza o la vida de una persona.
- («Haber»). Situación política de un país cuando ha dimitido un gobierno, y todavía no se ha nombrado otro, o del gobierno cuando ha dimitido alguno de sus miembros.
- En lenguaje corriente, cambio total o parcial de un gobierno.
- («Estar en; Haber [Haber una] c.; Pasar por una c.»; usual, pero no figura en el D. R. A. E.). «Dificultad». Situación momentáneamente mala o *difícil de una persona, una empresa, un asunto, etc.: 'Crisis de crecimiento [nerviosa, económica, de producción de acero]'. (inf.). Mala situación económica de alguien: 'No me hables de comprar nada, porque estoy en crisis'.
- Juicio formado sobre una cosa después de examinarla cuidadosamente.

Hay, de hecho, una situación de crisis a nivel de la economía y la situación política mundial.

Hay, de hecho, también, una crisis en el psicoanálisis. Lo plantean los propios dirigentes de las principales instituciones mundiales, y lo atestiguan las escisiones y reagrupamientos que se están produciendo al nivel de esas mismas corrientes internacionales.

Esta no es una situación nueva. Es algo que se viene gestando desde hace tiempo y que, quizás ahora, comienza a presentarse con cierta evidencia.

Esto se expresa, especialmente, de la siguiente manera. A diferencia de otras épocas, actualmente hay una gran cantidad de psicoanalistas "independientes", es decir, sin afiliación institucional, y también muchos otros cuya pertenencia institucional es más formal que militante.

Esto, a su vez, se asocia a otra cuestión más fundamental: una cierta caída del valor e importancia asignada a la doctrina transmitida por cada una de esas instituciones, es decir, una crisis al nivel mismo de la teoría.

Es esta situación la que encuentra en Internet una herramienta apropiada para expresar y desarrollar esta relación mas laxa de los psicoanalistas con las instituciones al possibilitarse una comunicación e incidencia colectiva extra institucional.

A diferencia de tiempos anteriores donde la "independencia" institucional no dejaba de funcionar como un ostracismo profesional, con esta herramienta, los "independientes", y todo aquél interesado en intercambios mas amplios, encuentran un canal alternativo a los clásicos para la circulación de trabajos, la discusión, etc.

Creo que el éxito de Acheronta responde a esta necesidad.

Esto no significa que todos sus colaboradores se encuentren en la posición "independiente". Muy por el contrario, muchos de ellos pertenecen y son miembros activos de instituciones, tanto regionales como internacionales.

Pero lo que Acheronta ofrece es la posibilidad de leer trabajos y opiniones de psicoanalistas de diferentes orientaciones, tanto sea de renombre internacional, como desconocidos. Es la posibilidad de encontrar materiales de orientación lacaniana pero también de orientación freudiana y posfreudiana, o de psiquiatría, o de psicología, o de orientación cognitiva, etc.

La masividad de los accesos a Acheronta (mas de un centenar de visitas diarias a nuestro sitio) da cuenta de este interés por leer y conocer otras referencias, en otras palabras, de este peso numérico de los "independientes".

En ese sentido podríamos llegar a decir que el éxito de Acheronta es, en sí mismo, un indicador de la crisis en el psicoanálisis.

Ahora bien, no creo que esta sea una situación ideal para el psicoanálisis. La crisis no es siempre algo bueno.

Entre otras cosas porque, en situaciones como estas, junto al cuestionamiento de la "doctrina" transmitida por las instituciones "oficiales" de las grandes corrientes del psicoanálisis, se cuele también mucha ignorancia.

Por ejemplo, cualquiera se siente autorizado a criticar sea a Freud, sea a Lacan, o a quien sea. Y el problema es que muchas veces esa "autorización" no se fundamenta tanto en un conocimiento serio de la obra de a quien se critica, como en esta situación "socializada" de descreimiento y pérdida de referencias.

En otras palabras, muchos pretenden volver a descubrir la pólvora, cuando en realidad, en la mayoría de los casos, no hacen más que volver a quemarse cometiendo los mismos errores que ya cometieron quienes la inventaron antes que ellos.

Por ejemplo, se confunde la tarea, inexorable para cada uno, de reinventar la clínica, con la idea de reinventar toda la teoría. La clínica se va poblando así de nuevas categorías que mas que dar cuenta de una novedad real dan cuenta de la ignorancia que se tiene de los desarrollos conceptuales de los maestros. Se supone que Freud ya no tendría nada para enseñarnos, por ejemplo, sobre los "ataques de pánico", o sobre las "nuevas formas" de la anorexia, etc. Se supone que en un análisis puede hacerse caso omiso del Edipo, o que con la "topología" del "último" Lacan podemos saltearnos las cuestiones relativas al deseo y el significante.

Esto es algo que, en realidad, tiene una vieja escuela: entre los posfreudianos es común ver a cada cual redefiniendo los cuadros clínicos y reformulando la correspondiente etiología.

En ese sentido, la crisis no es buena. La crisis tiene este costado nefasto que es el que tiende a relevarnos de nuestras responsabilidades, del trabajo inevitable de lectura seria de los clásicos, de los requerimientos de la formación, etc.

Una de las consecuencias de esto es el resurgimiento de propuestas "terapéuticas" de pobrísimo fundamento teórico y clínico, mas emparentadas con lo religioso o ideológico que con el psicoanálisis.

La otra consecuencia es la proliferación de nuevos candidatos a "maestro", algunos de alcance meramente regional, otros de alcance internacional.

En todos los casos, el resultado es un "olvido" de los fundamentos del psicoanálisis y de la obra y el trabajo de sus maestros.

Pero también es cierto que la crisis tiene su costado positivo. Permite desacralizar autores, poder pensar mas libremente, incluso autorizarse a pensar. Permite hacer preguntas que hasta entonces no se hacían. Permite leer a los maestros sin tutelaje y sin prejuicios.

Al respecto podríamos decir que si la crisis es realmente tal, es porque ciertas preguntas, ciertos problemas, han terminado por abrirse camino cuestionando los dogmas vigentes. Y eso es positivo. El punto en cuestión es diferenciar el cuestionamiento vacío de los dogmas del trabajo de elaboración de esas preguntas y problemas que se están planteando.

Como todas las crisis, esto no durará una eternidad. Pero tampoco es algo que se resolverá así nomás.

Es la intención de Acheronta seguir ofreciéndose como lo que ha sido hasta ahora: un espacio donde darle un sentido positivo a la crisis, un espacio donde abrir reflexiones, preguntas, un espacio donde retomar la lectura de los maestros, un espacio donde confrontar posiciones contradictorias, orientaciones antagónicas, etc. En otras palabras, como un espacio que refleje el proceso de debate y reflexión del conjunto de la comunidad internacional de los psicoanalistas. Un espacio abierto y democrático.

Cordialmente

Michel Sauval

Diciembre 1998

Psicoanálisis

Conversaciones (II) con Jean Laplanche

Jean Laplanche

Conferencia dictada el 25 de octubre 1997 en el Hospital de Niños R. Gutiérrez,
La Plata, Argentina como invitado al Seminario de **Silvia Bleichmar**

Texto establecido por **Ariel Viguera**

Les agradezco vivamente esta recepción tan cálida. Las distancias actualmente son cortas en el mundo y sé que de manera casi permanente mi pensamiento se encuentra utilizado y, como yo digo, *trabajado* especialmente en Buenos Aires y especialmente en este seminario. Vamos a tener un momento de trabajo en común, y por mi parte estoy completamente abierto a las preguntas de ustedes y ciertamente no tengo respuestas para todo pero tengo algunas cosas que decir, un poquito sobre todo.

(Palabras de Silvia Bleichmar pidiéndole que empiece comentando lo que planteó en la conferencia del jueves 23/10 en la UBA).

Bueno, es una fórmula que se me ocurrió mientras hablaba, y que les comento a continuación, tiene que ver con la relación entre lo adquirido y lo innato.

Mientras que se tiene tendencia muy naturalmente a decir que en todo ser viviente está primeramente lo innato y luego adquisiciones a partir de eso innato; o incluso modificaciones importantes a partir de eso, el descubrimiento freudiano sobre la sexualidad infantil nos lleva a dar vuelta esa fórmula en el tiempo de desarrollo del individuo, y decide que para el ser humano lo adquirido está antes que lo innato. Evidentemente había que pensarlo, bueno se me apareció así y creo que es una fórmula esclarecedora en cuanto al pensamiento freudiano y a lo que yo mismo he desarrollado sobre la sexualidad. Esta fórmula tiene el interés primordial de no negar de ninguna manera la esencia de un sexual innato, pero sí tener en cuenta que ese sexual innato no se desarrolla, emerge sólo en un momento relativamente tardío del desarrollo del individuo, en un período prepuberal y puberal, con por supuesto las conocidas modificaciones fisiológicas y anatómicas, y con la aparición podríamos decir del instinto sexual. Pero ese instinto sexual no encuentra el terreno virgen porque ese terreno fue completamente ocupado mucho antes por una sexualidad adquirida. Justamente la sexualidad infantil descrita por Freud y con la que intenté dar una Teoría de la Seducción Generalizada, una sexualidad de la cual no hay ninguna razón para pensar que esté provocada por un desarrollo interno físico, hormonal, fisiológico. Creo que sería absolutamente vano pensar que se pudiera alguna vez encontrar o descubrir un desarrollo hormonal en la base de eso que llamamos sexualidad oral, anal, etc. Sin embargo la idea de adquisición no es una idea antibiológica; es una idea sí antigenética, quiero decir que cabe distinguir en todo ser viviente lo biológico y lo genético, lo cual significa que la sexualidad infantil no es menos biológica, no está menos inscrita en el cuerpo, tanto en los órganos del cuerpo (justamente las zonas erógenas) como en el sistema nervioso; pero lo importante de esta actividad biopsíquica es que no está predeterminada por un determinismo genético. Yo creo que lo importante en esta fórmula si queremos repensar la cuestión puberal es que el terreno ya está completamente ocupado cuando llega la sexualidad genital al punto de que es la sexualidad genital la que tiene que darse su lugar y que evidentemente no puede hacerlo como si el terreno estuviera virgen como en la mayoría de los animales. La sexualidad adquirida del cachorro humano no es una adquisición por simple transmisión, es una adquisición muy compleja; es decir que no es simplemente la madre o los padres quienes transmitirían psicológicamente su sexualidad. Entre la sexualidad de los padres y la del niño hay una serie de procesos psíquicos o biopsíquicos que yo intenté resumir con la palabra traducción, pero además la sexualidad infantil no es la traducción de la sexualidad adulta sino un resto de eso que no puede ser traducido en los mensajes adultos. De modo tal que no se puede pensar simplemente que el inconsciente del niño es el inconsciente de los padres. Quiero decir que ese fue un tipo de fórmula que en cierto momento tuvo curso, a partir de Lacan y pienso también en Maud Mannoni. Bueno tenemos acá entonces este esquema que yo los invito a trabajar, como toda fórmula hay que trabajarla.

(Se abre la posibilidad de formular preguntas a los asistentes)

Pregunta: Yo quería preguntar por el Yo, por la teoría del yo sobre la cual Laplanche habla en sus "Nuevos Fundamentos" cuando señala que la creación del yo está indisociada de los tiempos de constitución de la represión originaria. Laplanche trabaja el modelo de la vesícula de "Más allá del

Principio de Placer" y quería preguntarle por una expresión que utiliza y que es: Envolturas del yo. Por un lado, cuál es el alcance conceptual de esta expresión, y en función de eso también le quería preguntar si considera usted necesario diferenciar esta conceptualización de otras conceptualizaciones del psicoanálisis contemporáneo como son las de "yo-piel", o "envoltura psíquica"...

Es una excelente pregunta, que debería hacerme trabajar. Volví a pensar en eso últimamente a partir de un mensaje que recibí en internet. No es que yo sea fanático de internet, no trabajo para nada de esa manera simplemente porque escribo a mano, pero uno de mis últimos artículos que apareció en el Internacional Journal fue sometido a discusión justamente en Internet y eso me llevó a repensar, reformular para mí la cuestión del yo. Es decir con respecto a su creación y su evolución en el pensamiento de Freud; corremos el riesgo de que esto nos lleve muy lejos pero vamos a tratar de hacerlo corto. Hay un momento del pensamiento del yo en Freud que es para introducir el narcisismo. Ese momento fue fijado y desarrollado por Federn, y luego a continuación Federn siguió desarrollando la teoría del yo a partir del narcisismo, y cuando tomaba la palabra, Freud decía que no entendía nada de lo que este le decía, quiere decir que verdaderamente había evolucionado a partir de allí. Pienso que no evolucionó en un sentido demasiado favorable, quiero decir que evolucionó cada vez más hacia una concepción del yo que hace de él una instancia racional, de gobierno, de conocimiento, etc. Esto resultó luego en Hartmann un desarrollo como el siguiente: la idea de que el narcisismo es una investidura del yo, lo que es una falsa idea porque el sujeto cognoscente no puede ser distinguido, y habría que distinguir una instancia que se llamaría el self, que esa sí estaría investida y sería primero un lugar de identificación y luego un lugar de investidura. Siempre pensé y dije que la distinción de un self era una manera de desembargar al yo, es decir de guardar un yo muy puro, muy racional que no estaría afectado por los problemas sexuales, por la investidura. Entonces ahora, un segundo punto si se quiere, creo que referirse al animal (aunque en realidad no podemos decir siempre cosas que no sean fantasmáticas), es útil a pesar de todo. Yo pienso que a priori no hay una idea para pensar que el animal tenga necesidad de un yo; el animal tiene un sistema de percepción-conciencia, es capaz de ciertos razonamientos más o menos evolucionados que le permiten dirigirse y eventualmente habituarse a un medio ambiente difícil, pero no hay ninguna razón para pensar que esto indique un yo separado. Vuelvo entonces a su pregunta para decir que efectivamente para mí al principio no hay más yo que inconsciente, y que el yo se constituye para la defensa contra la sexualidad. Por qué es un modelo de envoltura y de vesícula? Aquí yo seguiré siendo fiel, (algunos dirán que demasiado porque muchos discutieron esto) bueno, fiel a la idea del estadio del espejo de Lacan. El estadio del espejo no tiene que ser concebido como la idea de que un niño se mire al espejo. Quiero decir que incluso sin espejo hay un estadio del espejo; ese espejo es el reconocimiento de la forma del cuerpo del otro, y Lacan pensó que esa percepción de la forma del otro, una forma unitaria, y efectivamente con una envoltura, precipitaba -como él lo decía- la formación del yo como, a su vez, una envoltura. Esto no está de ninguna manera puesto en relación con una forma original, mientras que yo sí intenté hacerlo. Y creo que es interesante conservar esta especie de analogía entre la envoltura del otro, la piel del otro simplemente, el otro que tiene una envoltura y un interior y del cual toda la biología consiste en conservar una homeostasis. Una envoltura sometida a agresiones y si las agresiones son muy fuertes podemos decir que el cuerpo se vacía en lo externo. Entonces conservarlo más que como un simple modelo para nosotros; pensar que es una especie de modelo "real" en la constitución del yo y en la manera en que justamente está sometido a las agresiones. Con la diferencia de que en ese caso la agresión es interna, es decir que se trata de la agresión pulsional. Freud había empleado el término paraexcitación y había puesto esa fórmula que me parece falsa según la cual no hay paraexcitación contra la excitación interna. Pienso precisamente que la envoltura del yo constituye un paraexcitación antes que nada contra la excitación interna. Para volver al animal, él también tiene un paraexcitación que precisamente es un sistema de envolturas y también sus órganos sensoriales, pero está fundamentalmente sometido a las excitaciones externas, mientras que por obra de la represión originaria hay a partir de ese momento una fuente de excitación y traumatismo de origen interno. Bueno esto un poco para justificar esa palabra envoltura y lo que llamé en cierto momento lo biológico-morfismo, es decir que el aparato psíquico se constituye parcialmente sobre un modelo de biología pero de biología cotidiana. Pienso por ejemplo que Anzieu partió un poco de la misma formulación de Freud, que es una formulación que encontramos en "El yo y el ello", donde Freud dice que el yo no es solamente una superficie sino la proyección de una superficie; por lo tanto es un análogo de la piel digamos, pero -sin de ninguna manera querer insultar a mi amigo Anzieu-, su sistema de pensamiento está profundamente dessexualizado al punto de que esta función mayor de responder a la agresión sexual (y ustedes ven que yo hablo de agresión sexual para decir que la sexualidad es al mismo tiempo agresión), [no está definida], lo cual nos llevaría al terreno de la pulsión de vida y la pulsión de muerte y por el momento no quiero entrar en eso. Entonces, el yo-piel es una excelente fórmula pero no debe ser dessexualizada, bueno, más o menos esto es lo que me viene a la mente.

Pregunta: En el "breve tratado del inconciente" leí que había un primer momento copernicano del niño en relación a su mamá, en relación al otro sexualizante. Me parece que esto es medio contradictorio

con pensar la pasividad inicial del niño, es decir usted ayer planteaba que uno puede devenir humano sin madre y sin padre pero no sin esa confrontación inicial que implica el mundo del niño en relación al mundo del adulto en el cual el niño ocupaba un lugar de pasividad.

Tengo dificultad en ver la contradicción. Imaginemos el sistema copernicano: se puede decir que la Tierra gira alrededor del Sol y que la Tierra desde el punto de vista del sistema de gravitación, es pasiva. Eso se traduce como el hecho de que la masa del Sol es tanto más importante con respecto a la de la Tierra que es la Tierra la que gira alrededor del Sol y no lo contrario. Imagínese que aumentara gradualmente la masa terrestre, llegaría un momento en el cual girarían una en derredor de la otra como en una especie de sistema de dos bolas, y si en una experiencia física aumentáramos la masa de la Tierra, sería el Sol el que giraría alrededor de la Tierra. Entonces la idea de una pasividad originaria desde el punto de vista sexual me parece completamente en conformidad con la idea de un copernicanismo inicial, o quizá usted pueda reformular mejor lo que ocurre.

Pregunta: Usted planteó que el niño pequeño despierta en el adulto toda su sexualidad. Nosotros en este Hospital en el equipo de adolescencia recibimos cada vez más consultas sobre padres que abusan sexualmente de sus hijos o hijas. Qué opina acerca de cuál puede ser el destino de esta situación en el niño teniendo en cuenta el concepto de neogénesis?

Lo que usted dice plantea dos cuestiones: por un lado que el abuso sexual en el conjunto es más bien obra de los padres, pero en realidad es una apariencia, habría que ver de más cerca, porque es evidente que el hombre puede penetrar a un niño y que por ese hecho mismo los abusos son más groseramente situables, identificables en la sociedad que los abusos de parte de personajes femeninos. Pienso que hay que poner completamente en articulación la teoría de la seducción generalizada y el hecho extremadamente frecuente y sin embargo no generalizado de la seducción que llamamos abuso, y en primer lugar hay que decir esto: que todo adulto es un paidofílico en potencia y no se trata por eso de culpabilizarlo o de desculpabilizar los abusos violentos pero es necesario que nosotros nos digamos eso cuando tenemos que abordar esta cuestión. Así como debemos admitir que somos todos criminales en potencia y que por lo tanto el problema de la represión de la criminalidad es también el problema de la propia represión de la propia criminalidad. Me parece extremadamente importante para evitar las locuras y las furias colectivas que se apoderan del público ante un crimen monstruoso o ante un abuso sexual impresionante. Hay que tener esto en vista para conservar la cabeza un poco fría con respecto a todo esto. La teoría de la seducción generalizada permite por un lado esta relativización y nos permite también hacernos la pregunta de la siguiente manera: en qué medida en tal o cual abuso sexual (y está toda la gradación en los abusos sexuales y pronto se llegará a decir que una pequeña palmada en la espalda va a ser un abuso sexual) ... La noción que yo introduje, que es la noción de mensaje me parece muy importante para nuestro abordaje de los abusos sexuales. Es decir preguntarnos nosotros en qué medida, y quizá completamente por fuera de la gravedad material del acto, pasa en la relación del adulto al niño algo justamente como un mensaje. Nuestro propio rol es el de no ser justicieros sino tratar de comprender y eventualmente ayudar, y ayudar a los abusados pero también a los abusadores. Esto es lo que tengo que decir, la palabra correcta que buscaba es "acoso" sexual.

Pregunta: Una pregunta en relación al tema del yo. Volviendo a estos dos tiempos que Laplanche plantea de constitución del yo; un yo-individuo o yo-cuerpo, y un yo-instancia. Pensaba también en el tema de la traducción, de las primeras inscripciones donde Laplanche relaciona el signo de percepción al mensaje enigmático y esto que también rescata de Freud del realismo del inconsciente, específicamente en relación a la materialidad del inconsciente, representaciones y afectos. Lo que me cuesta entender o pensar es el tema de la traducción en el primer tiempo de creación del yo, o sea en el yo-cuerpo, donde todavía no hay un yo-instancia con la capacidad de ligar representaciones y afectos. Cómo sería el tema de la traducción en ese primer tiempo de creación del yo?

Tengo en mente un esquema que está en los "Nuevos Fundamentos" respecto a esto. Yo no hablo tanto de yo-cuerpo, pienso que hay un individuo-cuerpo, y como lo decía recién me parece que el animal sigue siendo un individuo-cuerpo, lo cual no impide, una vez más, desarrollos considerables. Bueno, la manera en la que yo me figuro las cosas es que a nivel de ese primer individuo-cuerpo los mensajes del adulto no son traducidos sino que se encuentran como almacenados para una traducción posterior y pienso que cuando comienza a formarse el yo es cuando comienza a haber traducción, lo cual me permite enganchar con mi respuesta de recién. El yo no está solamente hecho de una forma y de una envoltura, muy pronto el yo adopta códigos de traducción que son primero códigos muy simples que son a su vez retomados ellos desde procesos fisiológicos, y que le permiten figurarse lo que ocurre. Si ustedes toman las dos teorías sexuales infantiles que Freud desarrolla en el artículo que lleva ese nombre, está la teoría cloacal según la cual el enigma de la

llegada de una hermanita o un hermanito es traducida por el mero proceso de expulsión que conoce el niño, y que es precisamente la expulsión anal. Ustedes ven que lo que yo llamo código es muchas veces un código muy material, la segunda teoría que es la teoría de la castración es una teoría sin dudas mucho más tardía, mucho más elaborada y al mismo tiempo deberíamos decir que es mucho más pernicioso. Puedo continuar un poco sobre la castración: bueno, ahí Freud hace una especie de pase mágico increíble: en su texto "Análisis terminable e interminable" dice que todo análisis tanto de un hombre como de una mujer termina por chocar con el complejo de castración, por un lado por la envidia de pene y en el hombre con el rechazo de la feminidad. Y dice Freud que esa es la roca, el lecho de piedra, que es un término en alemán bastante difícil de entender y que es un término geológico, quiere decir que cuando se descienden las capas sucesivas hay una especie de roca última que es una base y que no se puede tocar. Digamos que en arquitectura hay algo de ese género, el arquitecto busca el lecho de piedra para llegar a poner los cimientos de un edificio. Entonces para Freud la castración, ese lecho rocoso, es el lecho de lo biológico. Quiero decir que es una afirmación extraordinaria que viene a decirnos que el complejo de castración está fundado en la biología. Cuando más de una vez él ha descrito el complejo de castración, lo puso en relación con un hecho visual que es un hecho de falsa reflexión debida al hecho de que la especie humana pasó a estar de pie; quiere decir que en el animal los dos sexos, femenino y masculino, son visibles y que hay una parte externa también del sexo femenino, y que es a partir del momento en el que el ser humano logra ponerse de pie que se desarrolla esta ilusión según la cual uno de los dos géneros tiene un órgano sexual y el otro no lo tiene. Bueno, en cuanto al hecho biológico en primer lugar es un hecho anatómico lo cual es completamente distinto y por otra parte Freud en el mismo texto dice una fórmula mucho más interesante según la cual la anatomía es el destino, la anatomía no es la fisiología ni mucho menos la biología, y sobretodo si se trata de una anatomía perceptiva, falsa. La anatomía de los anatomistas no dice que solo los hombres tienen un órgano sexual y las mujeres no, es una anatomía perceptual ilusoria. Esto no impide ese complejo de castración, no tiene la necesidad de estar fundado en la biología como para tener una influencia extraordinaria sin duda negativa pero también positiva porque en cierto modo introduce la noción de presencia-ausencia y podemos imaginar que el inmenso desarrollo del sistema binario a partir de la civilización occidental es decir cero y uno -hablaban recién de internet- y bueno, todo esto se desarrolla a partir de una base perceptiva según la cual se puede clasificar a los seres humanos en los que tienen y los que no tienen pene. Y no "este tiene pene y este tiene otra cosa", y vean ustedes que aquí está algo que podemos llamar un código de traducción puesto que se supone que este código da razón de la diferencia de sexos, porque Freud con su pequeño paciente Juanito elaboró una teoría según la cual todo el género humano al principio tenía un pene y que a una parte de ese género humano se le cortó el pene. Esto permite a la vez tener muy en cuenta esta noción de código, reconociendo a la vez su pregnancia, sus consecuencias pero también su carácter ideológico, lo cual no quiere decir que no hagan falta ideologías para vivir.

Pregunta: Estos códigos de traducción primitivos, se pueden ligar a lo que Rosolato llama significantes de demarcación?

Rosolato es un amigo muy muy cercano y he discutido muchas veces con él y nunca acepté esa asimilación, aunque él la anhela. Para él, si entiendo bien, los significantes de demarcación son incapaces de entrar en un código, creo que los considera como puramente analógicos, toma justamente el código castrativo, es quizá en parte analógico y está en el origen de todo el sistema digital, lo cual quiere decir que todos nuestros discos láser funcionan sobre el complejo de castración! Hasta que se pruebe lo contrario no voy a aceptar tal asimilación. Creo que Rosolato le da una gran importancia a la distinción verbal no-verbal mientras que yo pienso que puede haber códigos no verbales ya muy elaborados y que hay sin duda transiciones entre los códigos verbales y no verbales.

Pregunta: Mi pregunta apunta un poco al concepto del realismo del inconsciente y sería preguntar qué grado de contradicción o de discusión se plantearía entre pensar el realismo del inconsciente y la idea de pensar el inconsciente como perteneciente al acto de lo trascendental en el sentido de Kant en el sujeto.

Aparte de no ser yo un adepto a Kant en este punto, quiero decir que pese a todos los esfuerzos de Kant las fronteras entre sujeto empírico y sujeto trascendental son a veces mucho menos nítidas de lo que él quiere que sean, y en algunos discípulos de Kant se llega a mantener al sujeto trascendental sacándole retirándole todo carácter de sujeto, es decir que entonces se convierte en una posibilidad lógica, bueno cierro este paréntesis para decir que para mí el inconsciente no está de ningún modo emparentado con el sujeto trascendental. En primer lugar porque el inconsciente no es un sujeto y porque el inconsciente no tiene sujeto, lo cual está completamente opuesto a Lacan, y que más bien lo sitúo del lado de las representaciones de cosa, es decir una especie de depósito pero resignificado de restos de comunicaciones mal traducidas pero necesariamente

mal traducidas, quiero decir que no es culpa del traductor. En cuanto a la idea de contradicción, en realidad es completamente opuesta a la idea de inconsciente; me figuro el inconsciente como algo donde la contradicción no existe, lo cual no responde a algunas de las descripciones que Freud dio al respecto o de las reflexiones que hizo del ello, que son válidas para el inconsciente reprimido, de modo que por ejemplo el complejo de castración que podríamos decir que es el paradigma mismo de la contradicción, que puede ser reducido a la oposición lógica presencia-ausencia, por definición diría, pero también por experiencia, yo debería decir que no hay idea de castración en el inconsciente. Es notable que Freud utilice este argumento a propósito de la idea de muerte. El rechaza la idea de presencia de idea de muerte en el inconsciente, eso en las "Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte", rechaza esta idea diciendo que está totalmente en contradicción -me atrevo a decirlo- con la ausencia de contradicción en el inconsciente. Pero es muy curioso que este tipo de razonamientos completamente irrefutables no los haya imaginado para la castración, y mucho menos todavía los continuadores lacanianos.

Pregunta: Usted marcó ayer la diferencia entre mensaje y comunicación, señalando que el mensaje puede existir aun cuando la comunicación no esté dada; cómo pensar en las patologías más graves esta falla o déficit en la estructuración psíquica, caso del autismo, sabiendo que la comunicación no está. Qué pasa entonces con el mensaje? Tomo el autismo sólo como una excusa para desarrollar estos conceptos de mensaje y comunicación como usted marcó hoy la diferencia entre lo adquirido y lo innato.

Mi respuesta va a ser bastante general, sin entrar en el autismo del que realmente no tengo ninguna experiencia importante. Pienso que es importante distinguir entre los defectos de la traducción o los fracasos de la traducción y por otra parte lo que podríamos llamar el fracaso en traducir, es decir que hay, de lo cual vamos a hablar luego, simplemente no hay posibilidad de traducir. Entonces a partir de ahí hay que preguntarse de dónde viene esto, viene del traductor (posiblemente sí) quizá es porque el traductor no sea capaz de asimilar un mínimo de códigos para traducir, pero pienso que hay en la estructura misma de este aprendizaje algo que se plantea a su traducción, es decir al proceso de metabolización. Pienso que uno de los aspectos más fácilmente accesibles porque es menos especializado que los problemas del autismo y la psicosis infantil, es el problema de la constitución del superyó, del que siempre pensé que representaba algo emparentado con la psicosis. No quiero por lo tanto el denigrar ni decir nada malo del superyó ni tampoco nada malo de la psicosis; simplemente pienso que hay tipos de mensajes y que se rehúsan a ser integrados a un código más vasto es decir que ellos guardan su carácter categórico como dice justamente Kant. Ustedes saben que Kant decía que el imperativo moral verdadero es un imperativo categórico a diferencia del imperativo hipotético; es muy simple: un imperativo hipotético es "si querés tal cosa, hacé tal otra", es decir "si querés que Dios te ame, rezá por las mañanas", es hipotético porque está sometido a la hipótesis de Dios, lo cual reenvía a cuestiones hasta el infinito, por ejemplo por qué yo debería ser amado por Dios y así sucesivamente. Es la crítica clásica de parte de Kant a la idea del bien y de toda una genealogía, una transmisión a partir de la filosofía griega. El imperativo categórico es aquel que no puede ser incluido en otra cosa, "no hagas esto" y evidentemente a partir de ahí eso no se puede, no deja resto inconsciente, y se queda en un estatuto que hablando con propiedad no es el mismo que el de las representaciones inconscientes sino un estatuto aislado quizá algo que se parezca a o que Lacan llamaba forclusión. Este acercamiento entre la psicosis y el superyó es un razonamiento, un enfoque de Freud ya que los primeros desarrollos de Freud sobre el superyó acercan a los imperativos categóricos a los imperativos alucinatorios y de cierto tipo de alucinación verbal.

Pregunta: Quería preguntarle si podía ampliar acerca de los conceptos de lo prepuberal y lo puberal que mencionó anteriormente.

Hablé de prepuberal porque en nuestros días a la pubertad no se la sitúa de una manera tan precisa como la situamos en Freud. Bueno, dejo esto aquí, siendo psicoanalista de adolescentes.

Pregunta: Con respecto a la castración, mi pregunta es si para el hombre o la mujer el tema de no tener los dos sexos, el reconocimiento de la alteridad y de la muerte no es la castración en el ser humano, si no son esas tres cosas, tomando lo que usted dijo, que no se trata de un código visual, se trata de estas tres cosas? Un recorrido consciente a partir de que el yo se desarrolla.

Pienso que el código castrativo es un código visual, la manera en la que Freud explicita la experiencia donde hay fórmulas del tipo "él vio", al mismo tiempo aceptó o rehusó, "vio a la nenita desnuda", es un código de origen perceptivo y ligado a la posibilidad de estar de pie. Pero personalmente estoy bastante opuesto a un ensanchamiento del concepto de castración para hacerlo idéntico a la falta por ejemplo y mucho más si se

hace de la castración una especie de sinónimo de la finitud del ser humano. Sin duda el ser humano puede utilizar el complejo de castración para simbolizar su finitud, pero pienso tenemos interés en conservar a las cosas cerca de su materialidad, porque se trata efectivamente de un código muy material.

Pregunta: *En relación a que usted se desprende en cierta forma de la genética y toma el complejo de castración, yo quería ver como piensa usted, cómo lee las cuestiones de la constitución de la identidad femenina y masculina en relación al género y al sexo.*

Estimada señora, dije antes de ayer que es un tema que yo esperaba desarrollar a lo largo de este año y probablemente el año no me alcance. Bueno, hay tanto, por una parte hay una literatura importante por ejemplo donde está incluida la literatura feminista, también la literatura antropológica, o por ejemplo un autor como Stoller y pienso que tenemos que empezar a establecer distinciones relativamente claras desde el punto de vista conceptual. Por ejemplo solamente voy a exponer los términos entre género, sexo y sexualidad, digo sexualidad en el sentido freudiano del término. El género por un lado y por otro lado la sexualidad freudiana superando muy ampliamente la cuestión del sexo propiamente dicho. Será para otra vez.

Pregunta: *Quisiera si puede usted retomar los elementos o los conceptos en los que fundamenta su idea del realismo del inconsciente. Se que esto ha sido desarrollado ampliamente por usted desde el coloquio de Bonneval hasta la actualidad y lo pregunto porque es algo que se ha discutido en el seminario y forma parte de alguna manera del fondo teórico en el cual discutimos y desarrollamos las ideas aquí todos los años.*

No voy a retomar toda la cuestión, pero para volver a Bonneval efectivamente, la parte crítica era por así decir una parte *avant la lettre* antes de que sucedieran las cosas, anti hermenéutica. Quiero decir que después de todo Politzer quizá ha adherido a la corriente hermenéutica. Discutí una vez con Schaffer que estaba por completo en la línea hermenéutica y le pregunté por qué no se refería más a Politzer. La crítica, si ustedes quieren es que esas teorías hacen del inconsciente un sentido inmanente a leer en los comportamientos y el discurso. A esto, muchos críticos, en primer lugar porque la crítica moderna alguien inclusive como Umberto Eco mostraba de qué manera la obra estaba abierta no a un sentido sino a una multitud de sentidos; lo otro que Freud descubrió no es de este tipo, el no descubrió que había que leer toda una secuencia de comportamientos según un código sino que había que situar en esa secuencia puntos que podemos llamar de intrusión de algo que viene a perturbar la comunicación y que no es otro sentido. Que puede ser asimilado a la irrupción de otro significante. Es cierto que luego se intenta darle un sentido, cuando alguien tiene un lapsus en un discurso, su primera preocupación es la de darle un sentido, no puede dejar libre esta irrupción y ante el público va a ser necesario que encuentre una manera de justificar por medio de sentido ese lapsus. Es evidente que si por casualidad es un psicoanalista y cuenta la historia en lo de su propio psicoanalista, las asociaciones sobre el lapsus van a ser muy diferentes y pasarán por un momento de disociación y no por un momento de construcción más o menos arbitrario. Esto para decir la línea de una crítica de una teoría del inconsciente como sentido, por lo tanto la idea de que el inconsciente es algo del orden del significante pero más bien de un significante designificado, sin significación y no como si fuera otra persona dentro de nosotros mismos que tuviera también ella su coherencia.

Pregunta: *Quería preguntar sobre esta diferencia en relación al sujeto cuando decía que para usted no hay sujeto en el inconsciente y si esto es una diferencia con el pensamiento de Lacan. Lo que quería preguntarle es si se trata de dos conceptos de sujeto distintos, o una ubicación distinta del sujeto.*

Utilizo muy poco la palabra sujeto, porque le desconfío un poco y porque también muchas cosas se dijeron sobre eso. Creo que simplemente para Lacan sujeto quiere decir sujeto de la palabra, sujeto de la enunciación. Precisamente no se puede situar ni sujeto de la enunciación ni siquiera enunciación en las manifestaciones del inconsciente. Es más o menos lo que puedo decir sobre este punto.

Pregunta: *Continúo con la pregunta de hoy. El señor Laplanche me contestó haciendo alusión a que en el inconsciente no habría ni contradicción ni que se podría pensar en un sujeto, no hay sujeto digamos. Yo no pensaba en estas cosas cuando aludía a pensar el inconsciente como perteneciente al ámbito de lo trascendental, sino más bien en el inconsciente como condición de posibilidad -si es que así puede entenderse lo trascendental desde Kant- ya sea del lenguaje o del sujeto pensándolo como la oposición conciencia-inconciencia, es decir el inconsciente estaría del lado de las condiciones de posibilidad.*

Digo que no. Hablar de condiciones de posibilidad aun si uno es un filósofo como Kant es siempre más o menos hablar en términos de función. Voy a ser un poquito grosero, el sujeto trascendental en Kant sirve para algo, es estúpido decir eso, pero al fin sirve para constituir el mundo de la percepción, según las formas y categorías bien conocidas. Y verdaderamente yo pienso que el inconsciente no sirve para nada, entonces la tentativa de funcionalizar al inconsciente me parece vana, es decir que aquí también encontramos la idea de copernicanismo, otro que es otro, otro distinto de la mera función porque es el depósito del otro humano que más allá de sus funciones aportó lo no funcional, es decir lo sexual, más o menos así.

(Cierre)

Les agradezco mucho por todas las preguntas que me hicieron, que eran todas pertinentes, entonces les pido que trabajen, que no tomen mi pensamiento como un dogma sino como una incitación, y que lo pongan a trabajar también, no me impugnen sino progresen a partir de ciertas formulaciones, en la práctica y en la clínica. Porque es evidente que un pensamiento, como todo pensamiento por otra parte, se junta en algún lugar con la experiencia y tiene que ser puesto en el juego de la experiencia, esta es la lección de la corriente epistemológica de Popper. Bueno, no estoy de acuerdo con Popper, ni tampoco Popper está de acuerdo conmigo, pero pienso que es fecundo pensar la teoría en términos de falsación. Muchas gracias otra vez.

Tragedia y destino en Sigmund Freud

Alejandro Wyczykier

Reconstrucción de una charla realizada en el hospital B. Moyano, Bs. As., Argentina, el 16 de octubre 1997, en el marco del curso "En los límites de la práctica"

PROBLEMAS

El tema que me he propuesto tratar en esta charla es un poco ambicioso: haciendo algunos recortes, intentaré desarrollar cómo Freud construye una concepción del destino propia al psicoanálisis estando obligado para esto a atravesar por otros puntos tales como la tragedia y el azar.

Aquellos que somos lectores no solo de Freud sino también de Lacan nos vemos con una fuerte dificultad extra para poder aprehender lo dicho por Freud en estos temas, sin caer en prejuicios del *après-coup* lacaniano que nos llevan a encontrar en el texto lo que previamente sabemos vamos a buscar.

Uds. saben que Freud tomó en muchas oportunidades este tema. Hasta podríamos hacer una especie de trilogía en Freud con Edipo, Hamlet y los hermanos Karamazoff y otra en Lacan que comienza con Hamlet en el Seminario VI, Antígona en el Seminario VII, y lo que para Lacan es la última tragedia moderna, la trilogía de P. Claudel en el Seminario VIII.

Partamos de tres citas de Lacan (las dos primeras del Seminario VI, la tercera del Seminario VII) que nos permitirán dejar establecido, a *grosso modo*, la causa por la cual Lacan toma a la tragedia.

La primera está en la clase N° 14 del 11/03/59 (1). Lacan dice que Shakespeare nos muestra *"el problema del deseo en tanto que el hombre no está simplemente poseído, investido, sino en tanto que este deseo tiene que situarlo, encontrarlo. Tiene que encontrarlo a costa suya en el punto de no poder encontrarlo más que en el límite - relación del deseo al límite que tendrá un mayor desarrollo con Antígona- en una acción que no puede para él realizarse más que a condición de ser mortal"*.

La segunda cita es de la clase N° 15 del 18/03/59 (2), Lacan dice *"se ha dicho que el deseo de Hamlet es el deseo de un histérico o el de un obsesivo. Esto es cierto probablemente, en verdad es las dos cosas. Hamlet no es un caso clínico (...) no es un ser real, es un drama que permite situar como una placa giratoria dónde se sitúa un deseo, dónde podemos reencontrar todos los rasgos del deseo."*

La última cita está en la clase XIX, pág. 298 (3): *"Antígona, en efecto, permite ver el punto de mira que define el deseo"*.

Creo indudable por lo tanto que Lacan se sirve de la tragedia para desarrollar, de un modo aún no formalizado, la relación del sujeto al deseo como deseo del Otro (encuentro del deseo en el límite, placa giratoria en que se reencuentran todos los rasgos del deseo, punto de mira que define el deseo).

No es mi objetivo el desarrollo en esta charla de Lacan y la tragedia (relación que encierra más de una polémica); solo propongo con esta cita la explicitación de la posición de Lacan para que no se nos "filtre" en la lectura de Freud.

Para no pecar de ingenuos cada vez que uno realiza un acto de lectura, y ya que trabajaremos con textos que rondan, algunos de ellos, los 2500 años, jugaré con dos posiciones posibles frente al texto: una es la que se puede extraer del cuento *"Pierre Menard, autor del Quijote"* de J. L. Borges (4); la segunda es aquella lectura que nos propone la filología.

Pierre Menard es un autor que se propone reescribir El Quijote, respetando puntos y comas de todo aquello que Cervantes había escrito. (*"No quería componer otro Quijote -lo cual es fácil- sino el Quijote (...) Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran -palabra por palabra y línea por línea- con las de Miguel de Cervantes"*) (5). Borges explica cuáles son los métodos que Pierre Menard deja de lado: por ej. dice que identificarse al autor no es un método que a él le pareciera interesante porque es demasiado simple,

pero no explica cuál es el método que utiliza Pierre Menard para intentar la reescritura de El Quijote, objetivo que logra reescribiendo tres párrafos bastante extensos exactamente igual a lo que había escrito Cervantes, con puntos y comas respetados.

Borges plantea que cuando Cervantes escribió aquello (¿idéntico?) a lo que escribiría Pierre Menard varios siglos después, decía algo totalmente diferente a lo escrito por Pierre Menard, aún cuando este escribiera exactamente lo mismo. Es decir que a igual escritura, respetando puntos y comas, lo que fue escrito en el Siglo XVII, no es lo mismo que aquello que se escribe en el Siglo XX, a pesar del respeto literal por la forma.

Borges extrema esta posición con un párrafo muy bello: *"Menard (acaso sin quererlo) ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. Esa técnica de aplicación infinita nos insta a recorrer la Odisea como si fuera posterior a la Eneida y el libro Le jardin du Centaure de Madame Henri Bachelier como si fuera de Madame Henri Bachelier"* (6).

Creo que huelgan las palabras, pero dejemos establecida como una primera posición el anacronismo y la lectura del pasado a partir del presente como un movimiento inevitable (concepción de la historia que tiene puntos en común con la del Lacan de "Función y campo de la palabra y el lenguaje en Psicoanálisis") cuando se ensaya la lectura o análisis de un texto.

Opongamos la propuesta borgeana a la de la filología: la filología es la disciplina histórica tocante a las obras escritas. Se propone una lectura ideal, la de la interpretación cero. Es decir que el filólogo pueda desentrañar qué escribió alguien hace dos mil años, sin proyectar conceptos propios, de su época; intenta ir quitando una a una todas las capas interpretativas que fueron deformando y, a su juicio, achatando un texto. Lo contrario de la filología es proyectar nuestra propia visión del mundo en aquello que uno está leyendo.

Es muy interesante y pertinente al tema que estoy trabajando un segmento de un reportaje realizado a Jean Bollack (7), considerado uno de los más grandes filólogos de la actualidad: *"Ud. escribe a propósito de Heráclito -es un ejemplo- que se fabricó para él un mundo "en el cual él no pensaba", y que él no dice nada de eso que se le hizo decir. ¿Pero está verdaderamente "mal" si eso que se le hace decir es interesante?. No, evidentemente: yo puedo librarme a un desciframiento de redes de significación, analizar el contexto de una cita, atestiguar el carácter histórico de saberes y de la comprensión, mostrar que tal lectura es sintácticamente imposible, pero cada uno es libre de hacer lo que quiere. ¿Voy a reprochar a Freud o a Lacan de haber hecho de Edipo o Antígona lo que ellos hicieron?. El problema es que esto lleva al eclecticismo..."*

En tiempos de la "Sokalmanía" resulta grato escuchar a alguien que defiende su campo de acción pero no se arroga los derechos de aquel material sobre el cual trabaja; es claro de todos modos que la filología nos propone un trabajo opuesto a aquel con el cual juega Borges.

Pero entonces, ¿la utilización que hace Freud (y por qué no Lacan) de las obras de arte (plásticas, literarias, etc.) es filológica, anacrónica o psicoanálisis aplicado? El psicoanálisis no ensayaría el esclarecimiento de las obras de arte (aunque esto no siempre es así), no hay psicoanálisis *aplicado* a las obras de arte sino que se conciben a estas como ocasión para un avance teórico (8), lo que justifica que, una vez atrapada por las redes del psicoanálisis, se pierda - deforme la obra "original". ¿Justifica también que a cada cual se le haga decir lo que más conviene a nuestros fines?. Si la respuesta es "no" habrá que pensar cual es el límite a la inevitable deformación.

La pregunta que dispara el trabajo acerca del destino y la repetición en Freud, corresponde a los párrafos de la pág. 21 y 22 de "Más allá del principio del placer" (9). Freud continúa desarrollando allí la compulsión de repetición, tomando la vida de ciertos individuos que están sometidos a un destino fatal pero autoinducido. O sea producto del sujeto. Da distintos ejemplos: benefactores cuyos protegidos se muestran ingratos pasado cierto tiempo, hombres en quienes toda amistad termina con la traición del amigo, otros que en su vida repiten incontables veces el acto de elevar una persona a la condición de eminente autoridad y después de un cierto lapso los destronan, o amantes cuya relación con la mujer recorre siempre las mismas fases y desemboca en idéntico final.

Freud escribe: *"este eterno retorno de lo igual nos asombra poco cuando se trata de una conducta activa de tales personas y podemos descubrir el rasgo de carácter que permanece igual en ellas, exteriorizándose*

forzosamente en la repetición de idénticas vivencias". Esto no nos sorprende tanto, pero fíjense lo que dice: en el eterno retorno de lo igual *"nos sorprende mucho más los casos en que la persona parece vivenciar pasivamente algo sustraído a su poder, a despecho de lo cual vivencia una y otra vez la repetición del mismo destino"*. Entonces nos sorprende cuando hay un vivenciar pasivo en lugar del activo que ya no nos sorprendería tanto. Y el ejemplo que trae Freud a mi me deja bastante confuso: *"Piénsese, por ejemplo en la historia de aquella mujer que se casó tres veces sucesivas, y las tres el marido enfermó y ella debió cuidarlo en su lecho de muerte"*. (10) Este es un destino fatal vivenciado pasivamente por esta mujer. No agrega más datos. ¿Es este un caso de compulsión a la repetición?

Con estos datos, ¿no puede pasar que alguien se haya casado tres veces y haya tenido la mala suerte que las tres veces le haya salido cero en la ruleta? ¿Es probable que tres veces seguidas en la ruleta salga cero? Es poco probable, pero es posible. Recordemos el planteo de Lacan del Seminario II: es a partir de una apuesta que el símbolo surge en lo real. Aquí ya tenemos una inscripción en lo simbólico diferente a la mera "tirada de dados"; entramos en el terreno del cálculo probabilístico, la apuesta, la pregunta (¿cara o ceca?) ya organizada por la estructura con su correspondiente pérdida; pero esto no impide que, cada vez que uno tira la bola en la ruleta, toda la posibilidad (no la probabilidad) vuelva al punto de inicio. No porque haya salido cero la primera vez, no va a salir cero en la segunda. Hay menos probabilidad, pero esto es un cálculo simbólico sobre la posibilidad.

¿Y a esta mujer que se le murió el marido tres veces?. ¿Es posible que el azar haya jugado un papel preponderante?. ¿O es un buen ejemplo de la acción de la compulsión a la repetición allí donde en apariencia solo hubo "mala suerte"? Por lo menos con estos datos es difícil dar una respuesta terminante. Como ven, aquí aparece el destino e, íntimamente articulado a él, el azar. ¿Cuál es la concepción que Freud tiene del azar?. ¿Existe el azar para el psicoanálisis?.

EL AZAR RECLAMA SUS DERECHOS

Dice Freud, *"dígame cualquier número, cualquier nombre y no es un hecho azaroso"*. (...) *no hay en lo psíquico nada que sea producto de un libre albedrío, que no obedezca a un determinismo*"(11).

Para darle un justo lugar a estas afirmaciones freudianas y relacionarlas al problema recientemente planteado, se hace necesario aclarar cómo en psicoanálisis podemos tomar el papel del azar o del destino en la vida (¿solo psíquica?) del sujeto.

Voy a leer algunas definiciones del diccionario en relación al destino, que me parecen muy interesantes:

1) el destino es un poder que según ciertas creencias fijaría de modo irrevocable el curso de los eventos. Por ejemplo hay una frase de Racine que es "me entrego a ciegas al destino que me arrastra". Otra frase de R. Rolland, aquel del "sentimiento oceánico" que se carteaba con Freud, que dice "los hombres inventaron el destino con el fin de atribuirle los desórdenes del universo que ellos tienen por deber gobernar". Aquí hay cierta interpretación freudiana de lo que es el destino.

2) es una conjunción de eventos contingentes o no que componen la vida de un ser humano considerado como resultado de causas distintas de su voluntad: "Uno no se escapa a su destino!"; "Estaba escrito, era fatal"

3) es el curso de la existencia considerado como pudiendo ser modificado por aquel que la vive. Aquí hay cierta responsabilidad del sujeto: cada uno es responsable de su destino, a diferencia de la 2ª definición en que el destino es algo totalmente externo a la voluntad. F. Mauriac dice "nosotros tejemos nuestro destino, tiramos de él como la araña teje su tela".

Veamos cómo toma la filosofía el problema del destino. Aristóteles es el primero que toma la cuestión del azar en forma detallada. Después de analizar los cuatro tipos diferentes de causas, la material, formal, eficiente y final plantea otras dos causas: azar, (*automatón*) y, suerte o fortuna (*tyche*). Azar corresponde a lo que sucede accidentalmente en los fenómenos naturales; suerte a lo que sucede en los asuntos humanos. Ambos se distinguen por ser causas excepcionales, pero son causas reales. Aristóteles da el ejemplo de una ardilla que se come un choclo, y dice que es azaroso que esta ardilla se haya comido un choclo, porque tenemos dos series causales independientes que en un punto se juntan (es discutible hasta que punto esta es una causa excepcional).

La otra causa que él da, también como excepcional, corresponde a la suerte. "A" tiene una deuda pendiente y va a la feria a comprar algo; "B", que tiene una deuda pendiente con "A", va también a la feria a comprar algo. O sea que tenemos dos series causales independientes. En la feria ambos se cruzan y "A" tiene la suerte de poder cobrarle la deuda a "B". A esto Aristóteles lo llama suerte.

Hay comentaristas que discuten las ideas de Aristóteles y tratan al azar, a la fortuna y a la suerte como idénticos al destino. Para Aristóteles son opuestos azar y destino, porque el azar no es un acontecimiento supuestamente predeterminado, sino la ausencia absoluta de necesidad. En los comentaristas que discuten a Aristóteles el destino sería la suerte que le toca a cada cual en un encadenamiento universal. Y esto es presentado con frecuencia con la imagen de la rueda cósmica. La famosa rueda de la fortuna, lo que le toca a cada cual en suerte.

Como ilustración de esta posición fatalista, ligada fundamentalmente a los estoicos, citaré el famoso texto de Nemesio sobre el retorno universal : *"Cuando los astros en su movimiento hallan tornado al mismo signo y a la propia longitud y latitud en que se encontraba cada uno al principio, al constituirse por primera vez el universo, en esos ciclos de los tiempos se cumple una conflagración y destrucción de los seres, y de nuevo desde el principio se retorna al mismo orden cósmico, y de nuevo moviéndose igualmente los astros, cada suceso acaecido en el ciclo precedente vuelve a cumplirse sin ninguna diferencia. Efectivamente existirá de nuevo Sócrates, existirá Platón y cada uno de los hombres con los mismos amigos y conciudadanos y serán creídas las mismas cosas y discutidos los mismos argumentos; y retornará igualmente cada ciudad, cada pueblito y cada campo y este retorno universal se cumplirá no una sino muchas veces, más bien, las mismas cosas retornarán al infinito y sin término, y los dioses no sujetos a destrucción, si siguen uno de estos ciclos conocen por él todo lo que habrá de suceder en los ciclos siguientes pues nunca sucederá nada de extraño además de todo lo que ha sucedido precedentemente sino todo así, inmutablemente y hasta en las cosas más pequeñas"*(12).

El término latino "fatum", que es fatalismo, significa lo predicho. Es decir que si hablamos de fatalidad, hablamos de una predicción: es lo predicho por un oráculo. Y es lo que va a tomar Freud en relación al Complejo de Edipo. Es el conjunto de las cosas dichas en relación al porvenir.

Y por último, quería plantear la teoría del "determinismo" que es considerado como universal. Es la teoría que sostiene que todo y cada uno de los acontecimientos del universo, están sometidos a leyes y estas leyes son de carácter causal. Si uno en psicoanálisis tiene una concepción determinista, lo que con Freud llamaríamos cosmovisión, podría explicar todo vía lo simbólico. Y es el problema que yo creo que tenemos muchas veces con ciertas dificultades que nos plantea la práctica cotidiana, en donde no se puede responder con una teoría absolutamente determinista.

Lo último que quería traerles, es la concepción del destino que había en la Grecia clásica, que es absolutamente diferente al destino tal como nosotros lo tomamos. El destino en la Grecia clásica estaba conformado por tres figuras; una era la famosa Moira: impersonal e inflexible, encarnaba una ley que no podían transgredir ni siquiera los mismos dioses. Con suerte la conocían pero no la podían transgredir. La otra era "Ananké", la necesidad absoluta. Aquella necesidad absoluta fundante de todo, era lo que era de una manera y no podía ser de otra. Y por último, retomando a Aristóteles, la "tyché", la total indeterminación: a cada uno le puede pasar lo indeterminado. Los griegos toman dentro de su concepción del destino que a cada cual le puede pasar cualquier cosa, por lo tanto, dicen los comentaristas de la Grecia clásica, en Grecia la oposición entre libertad y destino, es anacrónica. No se puede hablar de antagonismo entre libertad y destino tal como lo tomamos nosotros desde nuestra tradición judeocristiana, porque en el destino, para los griegos, ya está implicada la idea de la total indeterminación, cuando justamente para nosotros el destino, luego del judeocristianismo, es la total determinación.

Retomando a Freud y lo planteado acerca del azar y la determinación voy a tomar las diferencias (y puntos en común) entre el psicoanalista y el supersticioso que Freud desarrolla en "Psicopatología de la vida cotidiana"; allí Freud relata una anécdota muy linda. Iba dos veces por día a colocarle inyecciones a una anciana de 90 años (ingresos económicos necesarios para aquel momento de la vida de Freud) y lo que siempre se le ocurría era "¿cuánto le restará de vida a esta vieja?". Freud siempre tomaba un carro para ir a la casa de esta anciana, por lo que todos los choferes lo conocían; un día se toma un carro y éste lo lleva a la misma dirección, a una fachada parecida, pero en otra calle. Entonces Freud se pregunta: ¿tendrá algo que ver, lo que a mí se me ocurre en relación al tiempo de vida de la vieja, con que yo me haya ido a otra casa en la misma dirección pero en otra calle?. Y Freud dice *"si fuera supersticioso, vería en esto un presagio, un indicio del destino de que es*

el último año para la señora". Sin embargo dice Freud, este episodio es una casualidad sin otro sentido. Diferente sería si él hubiera ido caminando y se hubiera encontrado en otra casa. Freud dice "*creo en una casualidad externa (real) pero no en una contingencia interna (psíquica)*" (13).

¿Cuál es la diferencia de un analista con un supersticioso? El psicoanalista cree en las casualidades externas (reales) pero no en las contingencias psíquicas. El supersticioso cree que existen las contingencias psíquicas, pero en cambio le atribuye a lo externo un significado por el que se expresa algo oculto, es decir coloca el determinismo en lo exterior. Freud dice que ambos tienen algo en común, que es considerar al azar no como azar, sino interpretarlo. La diferencia está en qué lugar colocan al azar. De acuerdo a esta interpretación freudiana del azar, el psicoanalista que ubica en mal lugar su teoría del inconsciente corre el riesgo de ser, más que un psicoanalista, un supersticioso (por ej. oscuras teorías psicogenéticas de enfermedades orgánicas)

Esto en cierta medida permite una respuesta al ejemplo de la mujer a la que se le mueren los tres maridos consecutivamente. De acuerdo a los datos del caso que Freud nos da, y por el indudable papel que le otorga al azar en la vida cotidiana, no podemos cerrar la puerta a la mala (o buena, no lo sabemos) fortuna como explicación de esta pequeña viñeta.

Una última cita freudiana relativa al papel del azar que, confieso, me resultó muy llamativa. ¿Conocen la historia de Leonardo? Leonardo nace en 1452 como hijo extramatrimonial. Su padre se desentiende de Leonardo, lo deja con la madre biológica. Después se casa y en el matrimonio con esta mujer no puede tener hijos. Entonces, alrededor de los tres o cinco años de Leonardo, no son muy precisos los datos biográficos, el padre se lleva a Leonardo de los brazos de la madre biológica. Por lo tanto, dice Freud, este nacimiento ilegítimo lo separó a Leonardo de la posibilidad de tener un padre hasta sus tres o cinco años. Freud encuentra entonces que Leonardo queda indefenso ante la seducción de la madre, por lo que se da una investigación sexual infantil muy intensa, luego una fuerte oleada represiva y después la gran capacidad de Leonardo para poder sublimar aquellas pulsiones, aquella investigación sexual infantil, cuando ya es adulto en lo que Freud llama el "apetito de saber universal". Como también continuar con una fuerte fijación a la madre que para Freud explica la tendencia homosexual deducida por Freud en Leonardo.

Freud se pregunta, "*¿no cabe escandalizarse por los resultados de una indagación que concede a las contingencias de la constelación parental tan decisivo influjo sobre el destino de un hombre?*" La contingencia de la constelación parental de Leonardo es que él padeció el azar de haber nacido en forma ilegítima y haber quedado hasta los tres o cinco años separado de su padre. Esto para Freud es una contingencia de la vida. Dice "(...) *que en el caso de Leonardo por ejemplo, lo hace depender de su nacimiento ilegítimo y la infecundidad de su primera madrastra?. Creo que no hay ningún derecho al escándalo, cuando se considera al azar indigno de decidir sobre nuestro destino, ello no es más que una recaída en una cosmovisión piadosa (...) así de buena gana, olvidamos que en verdad, todo es en nuestra vida, azar*". Fuerte no? Freud dice "*todo es en nuestra vida azar, desde nuestra génesis por unión de espermatozoide y óvulo*"(14). Sorprende.

EL EDIPO ES EL DESTINO

Por qué Freud toma el tema de la tragedia? Toda tragedia es un armazón particular de un mito, por eso tenemos diferentes tragedias de un solo mito. No hay una sola tragedia de Edipo. Sófocles escribió una versión de la tragedia de Edipo, pero hay muchas más.

Para Freud, el mito es psicología proyectada al exterior. Por lo tanto se propone trasponer la metafísica en metapsicología. Es decir, leer en la mitología ciertas características que hacen a la estructura del sujeto (similar es la propuesta de Lacan en el Seminario VII con Antígona)

Articulando destino y tragedia Freud afirma en "La interpretación de los Sueños" que Edipo Rey es una tragedia de destino (15). Entonces para Freud, tragedia y destino van de la mano. No podemos tomar la tragedia en psicoanálisis sin pasar por el destino.

Ahora bien: Freud dice que el efecto de Edipo no reside en la oposición entre el destino y la voluntad de los hombres ya que esta oposición no es particular a Edipo sino a las tragedias en general y estas no generan el mismo efecto que Edipo. "*tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo*". El destino de Edipo es el de cada uno de nosotros. Por qué? "(...) *porque antes que*

naciéramos el oráculo fulmina sobre nosotros esa misma maldición"(16). El deseo incestuoso y el deseo parricida.

Por lo tanto, lo que quería traerles como una primera versión del destino en Freud, es que el Complejo de Edipo es el destino. Uno está destinado al Complejo de Edipo. A ese orden simbólico que preexiste al sujeto. Recuerden que Lacan dice lo mismo en "El mito individual del neurótico" con el hombre de las ratas, afirmando que el destino para el hombre de las ratas era la constelación familiar que lo precedía, la constelación original en tanto relaciones familiares que presidieron la unión de sus padres. Es ese oráculo que legisla, aforiza y se transforma en nuestro destino. A esto llamo la cara simbólica del destino; luego concluiré con lo que llamaré la cara real del destino.

TODA NEUROSIS ES NEUROSIS DE DESTINO

Intentaré desarrollar ahora la afirmación del subtítulo. Para esto voy a tomar la última formulación de Freud en relación al destino, que es posterior a 1920, es decir, posterior a "Más allá del Principio del Placer".

Me permitiré un pequeño juego de palabras ya que lo creo aclaratorio del asunto en cuestión. Uds. saben que el título original del texto "Pulsiones y destinos de pulsión" es "*Triebe und Triebchicksale*", siendo *Trieb* pulsión y *Schicksal* destino; Freud para el título de este texto inventa un neologismo, porque el título es "*Pulsiones y pulsión-destino*". No es "*Pulsiones y destino de pulsión*", no es "*Pulsiones y sus vicisitudes*". Creo que ya en el título, Freud da un adelanto muy preciso de cual es uno de los atributos fundamentales de la pulsión: no existe pulsión sin su destino; el destino no es un agregado a la pulsión sino que toda pulsión se define por su recorrido, no hay pulsión si no es con este recorrido. Que, con el Lacan del seminario XI, diremos es el recorrido alrededor de un vacío.

Entonces, mi afirmación es que así como no hay pulsión sin destino, el destino, a partir de 1920, es absolutamente inseparable de la pulsión. Lo que llamaré "la cara real del destino". Antes hablé de la "cara simbólica del destino" con el Edipo. Con la "cara real del destino" intentaré fundamentar por qué, para mí, toda neurosis es neurosis de destino.

Voy a desarrollar el texto "El problema económico del masoquismo" (17), porque me parece que ahí está la concepción de Freud más afinada de lo que es el destino post 1920. Y veremos con qué fines Freud toma la tragedia después de 1920, ya que para mí lo hace con un objetivo radicalmente diferente al Lacan de los Seminarios VI y VII.

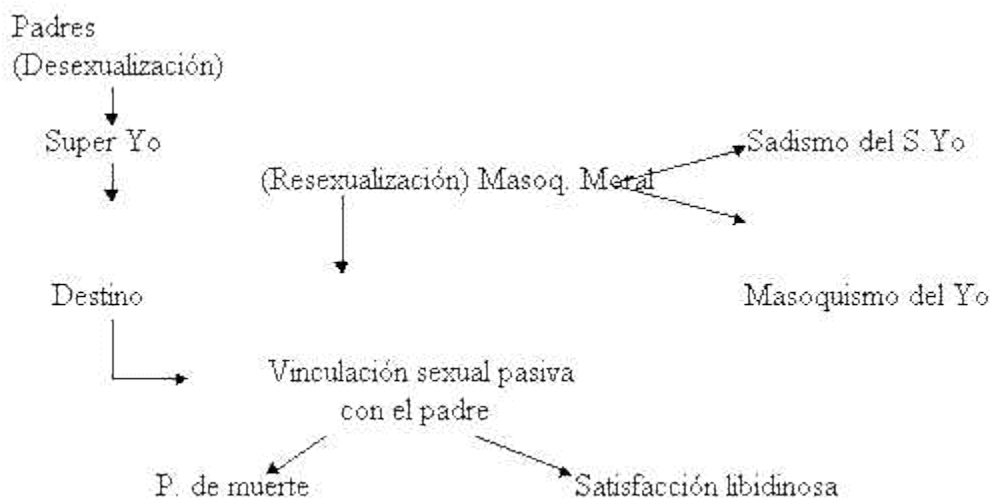
En este texto, Freud distingue 3 masoquismos:

- 1) el masoquismo erógeno, masoquismo primordial que es el placer de recibir dolor, fundamento de las otras dos formas de masoquismo.
- 2) el "masoquismo femenino", más accesible a la observación. Es aquel que pone a la persona en una situación característica de la femineidad, posición que Freud deduce del material clínico de pacientes hombres. Estos se colocan en situaciones que significan ser castrado, ser poseído sexualmente, o parir.
- 3) el último que Freud toma es el masoquismo moral que desarrollaré en un instante.

Freud toma como datos de base del masoquismo erógeno las pulsiones de vida y muerte. La libido tiene como tarea neutralizar a la pulsión de muerte, para que la pulsión de muerte no funcione sola locamente. La neutraliza, por una parte, desviándola hacia afuera y esto es la pulsión de destrucción. Por otro lado, otro sector no obedece a este traslado hacia afuera, permanece en el sujeto y es ligada para su neutralización, obteniéndose el masoquismo erógeno o primario. Por lo tanto, el masoquismo primario es pulsión de muerte no desviada al exterior y ligada con libido.

Vayamos al "masoquismo moral". Freud destaca que aquí ya no importa el objeto de amor como condición para soportar el padecer: sólo importa el padecer (a diferencia del "masoquismo femenino" en el que sí importa el objeto de amor).

¿Cuál es el eje fundamental del "masoquismo moral"? El sentimiento inconsciente de culpa que es la reacción del Yo frente a los mandatos del Súper Yo. El sentimiento inconsciente de culpa se ubica en la tensión entre Yo y Súper Yo; una de sus manifestaciones es, por ej., la reacción terapéutica negativa. Tal es la importancia que Freud le asigna después de 1920 que sostiene que la principal ganancia de la enfermedad, su beneficio primario, aquello que más se acerca a lo inmovible en la neurosis, es este padecimiento. Freud observa con gran agudeza que cuando alguien se enferma o le ocurre una desgracia personal se levanta la neurosis, ya que el nuevo padecimiento "exterior" suplanta a este padecimiento propio de la neurosis. El padecimiento que sostiene la neurosis es lo que Lacan conceptualizará como el goce propio de toda neurosis.



Intentaré ahora, paso por paso y siguiendo el modesto ordenador propuesto aquí arriba, arribar al "destino" en el contexto y con los operadores con que Freud lo articula.

1) El Súper Yo es el heredero del Complejo de Edipo: para conservar el preciado órgano sobre el que pende la amenaza de castración, el Complejo de Edipo debe ser reprimido; consecuencia de la represión es la desexualización de los objetos parentales. Según Freud estos son introyectados y pasan a formar parte del Superyó quedando de este modo "superado" el Complejo de Edipo. Recordemos que la sexualización, la libidinización, es aquello que permite neutralizar la pulsión de muerte; por lo tanto cuando con la formación del Súper Yo, que también es un derivado del Ello, se resigna la investidura libidinal, ocurre la desmezcla que da por resultado una conciencia moral absolutamente cruel y despiadada, que es lo que Freud llama, tomando a Kant, el imperativo categórico.

2) Al masoquismo moral, que como vimos es inconsciente y cuyo eje es el sentimiento inconsciente de culpa, Freud propone llamarlo "necesidad de ser castigado por un poder parental" ya que, como ha sido planteado en el punto "1", siendo el Súper Yo que castiga al Yo un sustituto del poder parental, el masoquismo es necesidad y satisfacción en ese castigo del poder parental.

3) Freud retoma su tesis de "Pegan a un niño": el deseo de ser golpeado por el padre (masoquismo del yo) que es acompañado por el castigo por parte del poder parental (sadismo del Superyó), no es más que la desfiguración regresiva de ser amado por el padre. Por lo tanto en la relación Súper Yo- Yo, se resexualiza la moral. Se resexualiza porque este ser castigado por el padre no es más que la desfiguración de ser amado por el padre; el sentimiento inconsciente de culpa establece nuevamente los lazos libidinales que el sujeto hubo de resignar a propósito del sepultamiento del Complejo de Edipo.

4) A partir de la génesis del Súper Yo y con el transcurrir del tiempo, otras figuras sustituyen a las parentales: aparecen en su lugar modelos, maestros, autoridades, etc. Y Freud escribe: *"La figura última de esta serie que empieza con los progenitores es el oscuro poder del destino, que sólo los menos de nosotros podemos concebir impersonalmente"*(18). Es decir que aquella figura que finalmente puede encarnar al Súper Yo para el sujeto es el destino, último sustituto del poder parental que inicia la serie superyoica.

5) Atención a este último punto que es el central para esta problemática. Freud plantea que *"Para provocar el castigo por parte de esta última subrogación de los progenitores -el destino- el masoquista se ve obligado a*

hacer cosas inapropiadas, a trabajar en contra de su propio beneficio, destruir las perspectivas que se le abren en el mundo real y, eventualmente, aniquilar su propia existencia real"(19).

Por lo tanto el destino vivido como fatal no es otra cosa que un modo de satisfacer el sentimiento inconsciente de culpa. Recuerden: Super Yo, padre, modelo... destino. El neurótico no solo procuraría "activamente" fracasos en su vida que funcionen a la manera de castigos del destino sino que también subjetivaría todo desgraciado encuentro azaroso como este mismo castigo, ya que de este modo se satisface la necesidad de ser castigado - amado por el padre.

Es por esto que les quería proponer que toda neurosis es neurosis de destino, ya que el neurótico se vive efectivamente como sujeto a un destino fatal. La compulsión a la repetición lleva siempre al sujeto al fracaso en la realización de su deseo; por lo tanto la repetición es siempre del fracaso, y es en esta repetición del fracaso o compulsión del destino que el sujeto obtiene, vía masoquismo moral, la satisfacción propia al castigo del destino.

Se tornan entonces sumamente peligrosos los análisis conducidos por analistas que no le dan su justo lugar a la tyché, es decir, los que sostienen la posición del supersticioso ya desarrollada: al atribuir siempre al sujeto responsabilidad en todo aquello que le acontece (realizando a mi entender una lectura errónea de la necesaria implicación subjetiva) corre el riesgo de alimentar las posiciones sádica y masoquista respectivas del Superyó y del Yo. Intervenciones al estilo "¿Qué habrá hecho para que eso ocurra?" o "¡Deje de gozar!" y por qué no "¿Has actuado en conformidad con tu deseo?" muchas veces no hacen más que funcionar como alimento - mandato para el Superyó. Es cierto, en muchas otras pueden ser sumamente acertadas, y es la ocasión de recordar que no se trata de enunciados sino de la posición del analista en su enunciación (deseo del analista); como siempre, en este punto el psicoanálisis nos deja en la estacada: a veces sí, a veces no, con algunos sí, con otros no... De todos modos, y más allá de la particularidad del caso por caso, si el analista cae en peligrosas cosmovisiones deterministas corre el riesgo de funcionar como una nueva figura superyoica que goza del analizante, confirmándolo en su neurosis de destino

Si como planteé al comienzo, la tragedia para Freud es tragedia de destino y la propuesta de Freud es transformar la concepción mitológica del mundo en metapsicología ¿No estaríamos entonces habilitados para pensar las tragedias de Sófocles, Edipo y por qué no Antígona, como una puesta en escena del sentimiento inconsciente de culpa freudiano?. La tragedia ¿no le habrá servido a Freud (y por qué no a nosotros) para avanzar teóricamente sobre la relación del sujeto al "más allá del principio del placer", al goce propio a toda neurosis, focalizado en la tragedia en la figura del destino?

E. R. Dodds, que es un especialista en la Antigua Grecia, se sorprende por un cambio que se da al pasar de Homero a autores como Sófocles: "(...) *la consciencia más viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre, que tiene su correlato religioso en el sentimiento de la hostilidad divina (...) en el sentido de que hay un Poder y una Sabiduría dominantes, que perpetuamente mantienen al hombre abatido y le impiden remontar su condición. (...) La idea es más bien que a los dioses les duele todo éxito, toda felicidad que pudiera por un momento elevar nuestra mortalidad por encima de su condición mortal, invadiendo así su prerrogativa.*"(20)

Es por esta peligrosa envidia divina que, agrega Dodds, en diversas culturas ante el peligro que acarrea el éxito se "toca madera" a modo de exorcismo.

Creo que Freud no estaría en desacuerdo con este desarrollo que, desde otro campo, confirma de algún modo su interpretación de la tragedia y la relación del Superyó al sujeto

Respecto a este punto es también muy interesante comparar la versión homérica de Edipo que es absolutamente diferente a la que nos legó Sófocles. Con Homero, Edipo sigue reinando en Tebas después de haber descubierto su culpa, muere finalmente en una batalla y es enterrado con honores de rey. Dodds afirma que la tragedia de Sófocles responde a lo que llama "la cultura de la culpabilidad" (que sustituye a la "cultura de la vergüenza"). Edipo bajo el peso de la culpa se arranca los ojos, es condenado al exilio, etc. Pero con Sófocles ya estamos dentro de la cultura de la culpabilidad.

¿Podemos encontrar en la tragedia todos los rasgos del deseo?. Quizás sí, pero creo que es necesario interrogar (y por lo tanto equivocarse) ciertas afirmaciones que, por fascinantes, nos condenan al fatal destino de la univocidad religiosa.

NOTAS

1. J. Lacan, El Seminario, Libro VI, *El deseo y su interpretación*, inédito.
2. Ibid.
3. J. Lacan, El Seminario, Libro VII, *La Ética del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988.
4. J. L. Borges, Obras Completas, *Pierre Menard, autor del Quijote (Ficciones)*, Emecé Editores, Buenos Aires, pág. 444.
5. Ob. cit., pág. 446.
6. Ob. cit., pág. 448.
7. Libération, entrevista realizada por Robert Maggiori el 18 / 12 / 1997.
8. Ver el muy buen artículo de F. Regnault, *Esas sandeces que pululan en los textos*, en Presentación de Lacan, Manantial, Buenos Aires, 1991.
9. S. Freud, *Más allá del principio del placer*, en Obras Completas, Tomo XVIII, Amorrortu Editores, Bs. As., 1979
10. Ob. Cit., pág. 22
11. S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, en Obras Completas, Capítulo XII, Tomo VI, Amorrortu Editores, Bs. As. 1979
12. Citado por el Prof. Ezequiel de Olaso, en el curso "El concepto de sujeto en la filosofía", dictado en el marco del Programa de actualización en psicoanálisis lacaniano, 1994.
13. S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, ob. cit., Cap. XII.
14. S. Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, en Obras Completas, Tomo XI, Amorrortu Editores, Bs. As. 1979
15. S. Freud, *Interpretación de los sueños*, en Obras Completas, Capítulo V, Tomo I, Amorrortu Editores, Bs. As. 1979.
16. Ibid.
17. S. Freud, *El problema económico del masoquismo*, en Obras Completas, Tomo XIX, Amorrortu Editores, Bs. As. 1979.
18. Ob. cit., pág. 174.
19. Ob. cit., pág. 175.
20. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid, 1993, pág. 40.

Clínica

As novas formas do sintoma na medicina

Antonio Quinet

Trabalho apresentado no VII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano
realizado em São Paulo de 18 a 20 de abril de 1998

A medicina hoje aparece mais do que nunca como um produto da conjunção da ciência com o discurso capitalista. A corrida pela descoberta da vacina da Aids, a medicalização crescente não mais apenas da doença mas principalmente da saúde, a fabricação de novas demandas endereçadas ao médico, a biologização dos ideais estéticos, a *hormonização* de processos antes naturais, tudo isso e muito mais é impulsionado pela mão, não mais tão invisível como queria Adam Smith, que regula um mercado ferozmente competitivo. Essa "mão" hoje dita as linhas de pesquisa científica a serem seguidas, por que é ela quem as financia: essa "mão" é que escreve os currículos dos médicos-cientistas *fazendo-os* aparecer como figuras do mestre moderno, quando, de fato, estão a serviço do discurso do capitalista, que constitui, como mostra Lacan em *Televisão*, o discurso dominante de nossa civilização, responsável portanto por seu mal-estar.

"Marx, disse Lacan, foi o primeiro a ter a idéia do que é um sintoma". Esse sintoma, relativo ao discurso capitalista, é a conhecida jornada de trabalho, onde se revela a *mais-valia*, e que obedece a um imperativo, ou em seus termos, a um "apetite", a uma "cupidez cega", que não há lei que o barra, pois "parece ser para muitos fabricantes uma tentação grande demais para que possam resistir a ela." (O capital) Esse gozo do sintoma social aplicado à Medicina faz os médicos horrorizados se reunirem em Comitês de Ética e apelarem ao Legislativo para que fabrique leis capazes de refrear "a paixão desordenada do capital".

Um exemplo pitoresco disso é o desenvolvimento do que se chama de "a psicologia do consumidor". Sendo a sociedade de consumo a expressão mais banal do discurso do capitalista, que promove um endividamento progressivo do indivíduo e uma alienação crescente ao Outro do apelo comercial que multiplica objetos imaginários de desejo, nada mais lógico do que se detectar novos sintomas e novos doentes: "os compradores compulsivos". O Dr. Peter Lunt, do Departamento de Psicologia da University College de Londres, estudioso deste novo sintoma afirma que ele pode ser "a expressão de uma insatisfação ou como um tipo de experiência quase sexual". Se sua manifestação de gozo não passa despercebida, nada impedirá que seus portadores sejam enquadrados pela DSM IV como *TOC* (Transtorno Compulsivo Obsessivo) para serem medicados com Aropax ou similares.

Por outro lado, condicionada pelo discurso da ciência, a medicina, foraclui de seu âmbito a dimensão do sujeito por lidar com um real que não é o mesmo real da psicanálise. Enquanto para esta o real em jogo é relativo à castração e à falta do Outro, o real para a ciência é tudo aquilo que ainda não foi simbolizado por seu discurso. O projeto da ciência de colonizar todo o real com seus significantes lhe confere um aspecto de loucura ao rejeitar de sua esfera qualquer subjetividade. Não há nada na própria ciência, e podemos dizer, na própria Medicina, que possa deter seus avanços. Eis o outro aspecto que impele à formação de Comitês de Ética na tentativa de frear ou pelo menos canalizar o projeto científico.

A medicina cosmética

Localizada antes nos salões de beleza, a cosmetologia parece invadir cada vez mais a medicina: não apenas a dermatologia, mas também a endocrinologia e a cirurgia. Comandada pelos ideais estéticos de um Imaginário, a medicina com sua oferta cria novas demandas para aqueles que pretendem se furtar ao confronto com a falta reparando alguma falha anatômica de seu corpo. A resposta médica ao incidir no corpo com implantes, próteses, enchimentos de silicone, inibidores do apetite, estimuladores da libido, hormônios rejuvenescedores, anabolizantes, virilizantes, feminizantes, etc. recusa a expressão do sujeito do Inconsciente que "engata no corpo"(Lacan).

A medicalização, por exemplo, da puberdade e da menopausa insere, por um lado, o sujeito no discurso capitalista transformando-o num consumidor de drogas e objeto da indústria do climatério, e, por outro lado, no discurso da ciência reduzindo-o a um corpo doente a ser tratado.

A medicina ao responder com medicação, cirurgia ou hormônios não detecta que toda demanda é demanda de complementação do ser do sujeito que é pura falta-a-ser. Faz crer assim, respondendo à demanda de juventude, de beleza, de correção sexual, que a complementação é possível.

Não se trata para nós de lamentar os malefícios do progresso da medicina, recusando seus benefícios terapêuticos. Seríamos, no mínimo, chamados de ingratos. Trata-se, antes, de seguir a orientação de Lacan, em seu texto "A ciência e a verdade", e de "reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica". O que isto significa em relação à medicina cosmética? Significa sustentar que o corpo é o lugar privilegiado do princípio da castração para o sujeito capitonado, basteado no simbólico pelo Nome-do-Pai. E o princípio da castração faz objeção ao UM totalizador do Imaginário do corpo que a medicina cosmética coloca em oferta no mercado do desejo. Introduzir o Nome-do-Pai significa opor um NÃO aos imperativos da moda estética. A moda é comparada por Lacan ao leito de Procusto, personagem da mitologia grega que, instalado no meio de uma estrada, submetia os viajantes ao seguinte suplício: ele fazia os pequenos se deitarem em um leito grande e os grandes em um leito pequeno. Os pequenos eram estirados até ficarem do tamanho do leito e os grandes tinham suas pernas cortadas para caberem no leito. Eis a função da moda para Lacan. A medicina cosmética é, na verdade, uma clínica feita no leito de Procusto.

O próprio sujeito do Inconsciente, como sujeito de desejo denuncia o faz-de-conta desse simulacro cosmético da medicina. Foi publicada uma reportagem recentemente no Jornal o Globo (5/4/1997) sobre os *Drag kings*, mulheres virilizadas artificialmente através de hormônios, que levam o semblante de bancar o homem às máximas consequências. Entre esses novos senhores um caso bastante frequente chama a atenção. Trata-se de mulheres que se transformam em homens para terem um relacionamento com homens, suas relações adquirindo assim seu traço "homossexual". Os *Drag kings* são, portanto, fruto da transformação da histeria pela ciência médica a serviço dos semblantes: fingem com a plástica ter um pedaço de salmão quando na verdade continuam sendo o salmão por baixo do plástico. Utilizando o recurso da ciência médica, a histérica continua denunciando a impostura do mestre, como sempre foi sua função social. Sendo a histeria o próprio Inconsciente em exercício, sua manifestação sempre aponta para uma falha no saber médico.

A genética

"Muitos cientistas acreditam que a terapia genética seja o quarto estágio da medicina, depois da descoberta dos microorganismos patogênicos, da anestesia, da introdução das vacinas e dos antibióticos" - está escrito no *Mais! Folha de São Paulo* (13/4/1997).

O termo *clonagem*, derivado do grego *klón* que significa broto, é, como vocês sabem uma forma de reprodução assexuada, cuja *première* feita a partir de embriões de mamíferos foi estrelada pela ovelha escocesa Dolly. Órfã de pai e mãe, brotada como cópia fiel, Dolly fez estremecer o Imaginário do planeta. E a realização do sonho ou pesadelo de fabricação *in vitro* do homem ainda ficou mais próxima com a lembrança de que já em 1993 os cientistas norte-americanos da Universidade George Washington já tinham feito a clonagem de embriões humanos que foi interrompida quando os clones ainda tinham poucas células.

Dolly trouxe à cena pública o ideal da eternização de ídolos populares cujos clones se perpetuariam e se reproduziriam e, por que não? - a ponto de se chegar a comprar um clone de uma Catherine Deneuve aos vinte anos. Ao se pensar em quem seria não mais um colunável, mas um clonável, não se viu nas pesquisas de opinião a proposta de se clonar pessoas anônimas, anódinas ou anômalas. E sim pessoas famosas, belas, inteligentes. Não se evocou a clonagem de um deficiente físico ou de um limítrofe, mas só aqueles que podem representar nossa bela raça humana. O que não está longe do ideal eugênico. A "clonagem humana", como diz Umberto Eco, "nada mais seria do que tentar novamente aquilo que os nazistas já tentaram: produzir através de hábeis cruzamentos somente indivíduos altos, louros, saudáveis e fortes, para obter um exército de super-homens." (VIP-Exame, abril 1997) A discussão sobre a clonagem confirma a previsão de Lacan relativa à incidência social da medicina a qual "que não poderá evitar", diz ele, "nem o eugenismo nem a segregação da anomalia".

Por outro lado, a clonagem atiza a fantasia da reprodução de cópias idênticas, geminadas trazendo a possibilidade de o indivíduo vir a encontrar um si mesmo no outro - o que Lacan há setenta anos já mostrara ser a base da constituição do eu no Estádio do Espelho. Hoje, o estádio da clonagem é uma reatualização da miragem do eu que se projeta das almas gêmeas aos corpos clonados. "Nas elucubrações fantásticas sobre a clonagem", como diz ainda Umberto Eco, "há uma forma de determinismo materialista ingênua, segundo a qual o destino de uma pessoa é definido unicamente por seu patrimônio genético".

Introduzir aqui o Nome-do-Pai é reafirmar o materialismo dos significantes que determinam o sujeito e que não há sujeito que não esteja atrelado ao desejo do Outro. O clone humano é uma ficção científica que foraclui a dialética do desejo, degradando o Nome-do-Pai ao reduzi-lo a um patrimônio de DNA.

Através da transgenética - transferência de material genético - é possível se criar seres mistos como um animal transgênico que é produzido a partir de um embrião em cuja carga genética foi incorporada uma sequência de DNA de outra célula. Pode ser assim feito um porco com algum órgão humano que sirva mais tarde para transplante. Assim teremos bancos de órgãos vivos. Se isso é possível a ciência já tem condição de criar efetivamente animais que até então só povoaram nosso Imaginário. Em quanto tempo veremos Pégasos e Unicórnios, Sereias e Centauros na Disneylândia da ciência? Ou um museu de horrores onde o lugar de honra seria aquele rato com orelha humana cuja foto escandalizou a todos há não muito tempo. Enquanto isto não aparece, podemos dizer com Lacan que a "questão é de saber se, devido à ignorância de como esse corpo é sustentado pelo sujeito da ciência, vai-se chegar no Direito a se desmembrar esse corpo em função de troca." Questão que nos é colocada efetivamente aqui no Brasil pela lei de doação compulsória de órgãos *pós mortem* e sobre o mercado piratas de órgãos em vida. Com a psicanálise aprendemos que o órgão é significantizado, pois o corpo enquanto tal é tomado pelo corpo simbólico, não sendo portanto objeto de troca a ser mercantilizado ou posto à disposição do Outro social. O transplante de um órgão não equivale à troca de uma bobina, pois implica um grande trabalho subjetivo e uma reordenação da imagem corporal.

Reprodução assistida

O banco de esperma, a inseminação artificial e a fecundação *in vitro*, a barriga de aluguel e o congelamento de embriões que podem permanecer vivos durante 50 anos - tudo isso é hoje uma realidade, que a ciência põe à disposição do consumidor. Entre o desejo sexual e a reprodução humana há algo que se chama vagamente de vida, que Freud nomeou com Eros, deus do desejo para os gregos, pulsão de vida para os modernos. É propriamente o Eros feminino que faz na subjetividade essa ligação, pois ele, como o descreve Freud, vai do *Penisneid*, inveja e desejo de pênis ao desejo de filho. Nada é evidente no percurso que vai do desejo de filho à sua realização, como nos mostra os percalços desse desejo em análises de mulheres. É nesse hiato que se interpõem as ciências da vida, da biologia à medicina, para responder ao enigma da insatisfação do desejo feminino.

A resposta é baseada na desvinculação da reprodução e do ato sexual. Se os métodos contraceptivos cortam esse vínculo para fazer valer o sexual, liberando Eros da reprodução, por outro lado a ciência promove a partir de seu método contraceptivo a fecundação com a exclusão de Eros. A distinção entre o Nome-do-Pai e o pai imaginário que introduz a psicanálise mostra que o desejo feminino não é separável da lei simbólica e que não se pode pré-julgar a concepção sem pai ou a produção independente, pois não há mulher igual a outra

O stress busines

Ao lado da depressão há outra doença que vem sendo considerada pela mídia como a doença da atualidade. "Na base da competição sem lei, ameaças de desemprego e lucro a todo custo, a selvageria do sistema econômico - segundo Jornal do Brasil de 30 de março último - fez do estresse a doença deste fim de século".(Revista de Domingo/JB, 30/34/97)

E para novas formas do sintoma, novas tecnologia são inventadas e avaliadas pelo mestre moderno da medicina, que com seus diplomas e títulos garante a "seriedade" do negócio. Mas hoje em dia, o Mestre médico não tem pudor de se manifestar como agente do discurso capitalista. "Todo sofrimento cria um mercado" - diz o neurologista dono das academias de ginástica Fisilabor e do Wellness Center. E o dono da clínica Med-Rio Stress acrescenta: "Investi R\$ 1 milhão e espero ter retorno em 3 anos".

Apoiado nos progressos da neurologia, faz-se no Wellnes Center, o cliente passar os primeiros 20 minutos numa poltrona japonesa que massageia a coluna enquanto ouve música suave e vê imagens da natureza. A meia hora seguinte, ainda com música, ele recebe de olhos fechados os lampejos produzidos por óculos elétricos cuja frequência das luzes fazem o cérebro relaxar, como nos explica o doutor. Mas ainda há uma outra opção para os mais estressados: uma cápsula de isolamento sensorial apelidada de Kinder Ovo gigante.

O médico Eric Albert fundador do Instituto Francês da Ansiedade e do Estresse denuncia o trabalho como a maior causa do estresse revelando que mais de 50% de seus clientes são assalariados.(JB, 16/3/97)

Efetivamente, como disse P.Naveau, é no corpo do trabalhador que Marx há muito, já havia lido o gozo do mestre para detectar o sintoma social, como uma manifestação de um estudo patológico do funcionamento do corpo social". Se antes a Medicina do trabalho podia ser considerada uma aliada do trabalhador para barrar o gozo do Mestre, hoje a Medicina do estresse parece estar a serviço do capitalista ao tratar o rebotalho do seu discurso com máquinas de reciclagem para que voltem à ativa mas sem excessos. Daí o tratamento desse novo doente: o *workaholic*.

O saber sobre o gozo que a Psicanálise com sua contribuição traz para a comunidade científica se contrapõe à concepção higiênica descrita pelo Dr. Eric Albert que declarou que "Do ponto de vista fisiológico é claro que o sexo acalma por causa da circulação de substâncias endógenas que o ato sexual provoca". Reintroduzir aqui o Nome-do-Pai é reafirmar que o sexo caminha pelas suas impossibilidades e se um corpo é feito para gozar, o gozo do corpo do Outro não é sinal de seu amor e o gozo próprio ao corpo se situa fora dele, em um objeto sem substância que o condensa em qualquer objeto do mundo empírico. A angústia, como o excesso de gozo que retorna sobre o sujeito, denota a presença desse objeto que o remete a sua própria castração. E para esta não há remédio, só desejo. Não é possível medicalizar a angústia que é, segundo Freud, sempre angústia de castração.

O parâmetro mais importante para os adeptos da Medicina do Estresse é, de acordo ainda com Dr. Albert, a *auto-estima*, significante-choque de outro subproduto dessa medicina-psicanalítica: a neurolinguística. Esta, que confessa tomar por base a imagem da informática como paradigma do humano, considera, segundo o Dr. Lair Ribeiro, que tudo o que somos e que acreditamos está codificado, programado, formatado no cérebro de cada um. O computador é o modelo para a lógica do pensamento. Mas essa banalização faz do homem uma máquina neuronal de onde o desejo e o inconsciente estão excluídos. E tudo é canalizado para a auto-sugestão, a auto-imagem, a auto-estima, mostrando que essa "neurolinguística" é nada mais nada menos do que um subproduto, um refugio da cultura do narcisismo que promove a inflação do imaginário.

A psicanálise recebe os rebotalhos do discurso da ciência lá onde desponta o sintoma no sentido anallítico como "o retorno da verdade na falha de um saber". É o que sempre acontece quando a Medicina reduz a um organismo o sujeito - este se manifestará então no sintoma mostrando o furo no saber. Como, por exemplo, o sujeito hemofílico que vivia causando-se ferimentos em acidente, mesmo sabendo o quanto lhe poderiam ser fatais: seu comportamento constituía assim uma falha no saber médico.

A psicanálise poderá ser a saída dos impasses da medicina acossada entre o discurso da ciência (cuja estrutura é, para Lacan, quase idêntica ao discurso da histórica) e o discurso do capitalista, modalidade moderna do discurso do mestre. A medicina é o sintoma dessa conjunção. Do lado da ciência, a Medicina-histórica faz de seus médicos impotentes produtores de um saber que lhes escapa. Do lado do capitalismo, a Medicina-mestre impõe seus exames de significantes-mestres e fabrica objetos de gozo para engordar o futuro de uma ilusão que se espatifará quando do próximo encontro com o real. Os rebotalhos do discurso médico constituem para o analista novas formas do sintoma que ao serem observados de perto são tão velhos quanto as roupas do rei quando ele está nu.

La dirección de la cura en la anorexia

Silvia Fendrik

Conferencia dictada el 30 de octubre 1998 en el Centro DOS, Buenos Aires, Argentina

Voy a intentar responder a algunas de las preguntas sobre el tratamiento y la dirección de la cura en la anorexia que surgieron a partir de la publicación de mi libro *Santa Anorexia, viaje al país del nunca comer*. Si bien en el libro yo no había hablado explícitamente de clínica ni de cuál era mi propuesta para abordar un posible tratamiento de la anorexia, obviamente ésta existía, y en ella se sostenían las críticas tanto a los enfoques conductistas como al enfoque psicoanalítico basado en el famoso "deseo de nada", caballito de batalla en la orientación "lacaniana" del tratamiento psicoanalítico de la anorexia.

Veamos ante todo algunas cuestiones preliminares retomando brevemente algunas de las ideas más generalizadas acerca de la anorexia y de su tratamiento analítico en el terreno de la alarma que atraviesa al llamado psicoanálisis del fin de milenio.

1) La convicción de que no es una "simple" histeria. Se justifican así la existencia de nuevas patologías, o de patologías de borde. Sólo que al decir que no es una simple histeria se produce un malentendido que no deja de tener consecuencias. Ante todo de diagnóstico, ¿qué se entiende por *simple histeria*?, y por lo tanto de tratamiento – qué se entiende por transferencia- En el malentendido diagnóstico se justifican las nuevas patologías y en el malentendido sobre qué es un dispositivo analítico entran las llamadas intervenciones en lo real, reales en lo imaginario, imaginarias en lo real, o toda suerte de inventos sin una seria fundamentación clínica ni teórica que tampoco dejan de tener consecuencias.

2) La convicción de que es necesario un equipo interdisciplinario dado que se trata de síntomas muy alarmantes que pueden conducir al paciente a la muerte. Convicción justificada en las estadísticas, en la alarma mediática, en una obviedad del sentido común –"hace falta comer para vivir" en donde el psicoanálisis encontraría un obvio límite al tiempo de comprender necesario para escuchar la verdad del sujeto atrincherada en el síntoma.

3) Constatamos también que la pregunta por la causalidad inconsciente (o sea por la sexualidad) ya no orienta casi nunca la escucha analítica, porque se sabría de entrada, gracias al shibboleth "deseo de nada", que se trata del rechazo a una demanda materna devoradora que redujo (y sigue haciéndolo) el deseo a la necesidad. Los síntomas anoréxicos serían la solución (defensiva) del sujeto para recuperar o alcanzar la vía del deseo (de nada)

Voy a intentar desarrollar un poco más estos tres puntos.

Ante todo veamos la histeria. Creo que es un error difundido pensar con nostalgia que histéricas eran las de antes, como si las hubiéramos conocido personalmente y podamos afirmar entonces que "esas" ya no existen. Las histéricas no son las pacientes ideales descubiertas y -domesticadas- por el psicoanálisis, que pagan religiosamente sus sesiones y languidecen sobre el diván repitiendo incansablemente sus penas de amor o sus dolores de cabeza o de ovarios.. No lo fueron en la época de Freud, Anna O, Emmy von N, Dora, y no lo son hoy. Creer que la histérica sólo busca la falta en el Otro a través de su síntoma para alojarse allí, es solo un aspecto un tanto ingenuo que olvida esa otra cara de la histeria en donde se trata a todo costo de no dejar de "ver" la falta para dejar al Otro en falta, gozar de su falta, no dejar de ver la falla.. Las histéricas, y en consecuencia el discurso histérico formalizado por Lacan como partenaire por excelencia del psicoanálisis, por estructura desafiará todo saber que funcione como objeto, sea una maravillosa interpretación o un exquisito alimento. Las histéricas por estructura rechazan todo saber o toda comida que pretenda calmarlas, domesticarlas. Y lo harán sin ninguna piedad. Estamos aquí frente a la impotencia, a la desesperación, a la falta de recursos.. Justamente los síntomas anoréxicos no producen deseo en el Otro, sino demandas, imperativos, control, desesperación, impotencia, agotamiento, como ocurre con la mayoría de los síntomas *veramente* histéricos. Nos revelan a un sujeto y otro, presos en el circuito **maldito** de la demanda. El tema del mal, no en términos de enfermedad como puede considerarlo la medicina, ni de opuesto al "bien" como lo hace la moral, no ha encontrado aún un espacio claramente definible en la teoría y en la clínica psicoanalítica. No estamos en el terreno de la perversión fetichista, llámese zapatito o brillo en la nariz. Entre

otras cosas para eso me sirvió el libro, para encontrar una continuidad de estructura entre santas, brujas, e histéricas. Pero estamos muy lejos aún de poder plantear la cuestión del *mal* en términos teóricos o metapsicológicos y no médicos, metafísicos, morales, o religiosos. Por eso considero imprescindible profundizar mucho más la investigación que en el libro me llevó a proponer una continuidad de estructura entre santas, brujas, e histéricas finiseculares, y a sostener que la anorexia sería una especie de nexos, de eslabón imprescindible para abordar esas figuras femeninas del "mal".

Respecto al tema de la transferencia, tengamos sólo en cuenta en el marco limitado de esta conferencia que es muy llamativo cómo actualmente se la confunde con la empatía, la simpatía, la disposición a hablar, la "buena onda" Uds. Saben la importancia de las entrevistas preliminares en la práctica lacaniana. Pero mas aun, Lacan no se ha privado de decirle a más de un paciente que llevaba diez años en el diván, "recién ahora empieza su análisis". Fíjense si será complicado el tema! Entre otras cosas porque no es nada fácil llegar a entender que es el sujeto supuesto saber y su corolario, el semblante de "a" por fuera de un dispositivo analítico que lo ponga en acto. Ejemplo: Si una veta deseante se atrinchera en el síntoma anoréxico, el paciente debe "poner a prueba al analista" ¿Cómo puede saber de entrada que éste no es un representante de quienes quieren que coma? Sobre todo si su discurso toma la forma de una denegación, acompañada casi siempre por la delegación de esta función en un Otro que sabe de eso, habitualmente llamado el Nutricionista.

Efectivamente, el trabajo en equipo para que el paciente coma, dividiendo funciones, y poniendo en acto la antigua dicotomía mente-cuerpo es inconciliable con una dirección de la cura basada en la idea de que el sujeto en tanto significante es una unidad. No es el individuo al que se lo puede fragmentar y abordar desde distintas especialidades medicas o desde distintos ángulos, físico, psicológico, social, económico, cultural, etc. Piensen si no en el típico caso del niño que llega a un analista como complemento o descarte, con múltiples diagnósticos y presiones, donde justamente los analistas cuentan con una experiencia que indica los impasses a los que conduce el trabajo en equipo.

Respecto al deseo de nada, es necesario volver a las fuentes lacanianas para las que les doy las referencias:

1. En el seminario 2: a nivel del inconsciente no hay un objeto que especifique el deseo como complemento. Se remite a la *Traumdeutung*. El deseo inconsciente que el sueño revelará, nota Lacan, no se formula como deseo de un objeto nombrable. *Nada* aparece allí como imposibilidad de nombrar el complemento.
2. En la Ética. La función de lo bello como indicador y velo del lugar del deseo en tanto deseo de *nada*. También comer 'el Libro' como incorporación del significante, no del objeto. (clase 22)
3. En " Las relaciones de objeto" nombrará el comer "nada" como específico de la anorexia mental.

Dejando de lado la dificultad que muestran estas citas de diferenciar el deseo de nada del deseo a secas, o si se quiere del deseo de deseo del Otro, nos encontramos con el hecho de que la fórmula "deseo de nada" se ha transformado en embolsante de la anorexia, y de allí la imposibilidad de situar la diferencia conceptual y por lo tanto clínica entre las anorexias donde predomina el goce y en consecuencia la invitación a un ejercicio sádico del poder del Amo estilo Aluba y los síntomas en donde tenemos que extraer la veta del deseo , donde hay una verdad del sujeto acorralada , arrinconada, que se expresa a través del síntoma como llamado al Otro en tanto sujeto supuesto saber..

.Para trabajar estas diferencias es imprescindible volver a la época del retorno a Freud de Lacan, a esos primeros seminarios donde Lacan repiensa la dirección de la cura a partir de la interrogación de los textos freudianos para extraer de allí el fundamento edípico de la cura freudiana de las neurosis, , y de los textos postfreudianos, centrados en la relación de objeto. Es a partir de la interrogación minuciosa y respetuosa de Freud y de los pos-freudianos, no lo olvidemos, que Lacan irá construyendo su grafo del deseo. Ese retorno a Lacan y a su método de lectura es imprescindible, hoy mas que nunca cuando el bosque y sus árboles se han vuelto selva, y por ende terreno propicio para todo tipo de salvajismos en nombre del psicoanálisis.

Resumiendo:

Nada tiene como principal fundamento la relectura de la *Traumdeutung*, donde Freud sostiene que el sueño es una realización de deseos, y donde Lacan demuestra que el rasgo que especifica la noción de deseo en Freud es que no tiene un objeto predeterminado, y esto se ve a nivel del lenguaje, es un deseo sin complemento de objeto directo. El deseo como revelador de una posición subjetiva en donde el sujeto está determinado por el

significante y no por el objeto. El objeto es lo que se va desplazando permanentemente en la cadena significante. Siempre es deseo de otra cosa. Por eso **nada** jamás puede ser un punto de partida para resolver ningún enigma..

Nada también tiene una formulación más precisa, en esta misma dirección. Es la incorporación del significante como tal, es el acceso del sujeto a lo simbólico, es lo que permite al sujeto un más allá de la demanda materna. Es la manifestación del sujeto de su pertenencia al mundo del significante. *Nada* es el significante de la falta en ser del sujeto, de su humanización, de su entrada en el registro simbólico, del ser en tanto falta-enser. Es la marca de la importancia del símbolo, de la palabra, del significante, en contra de la prefiguración o la complementariedad del objeto, es por lo tanto una apuesta al significante.

Posteriormente, a partir del seminario sobre la angustia, "a" no es equivalente a *nada*, "a" es el modo privativo de la falta en ser propia del objeto, no del sujeto. Nada sigue concerniendo por lo tanto al significante, no al objeto. Es la posibilidad de desear, es la positivización del deseo. Nada no es una prefiguración del objeto "a". "No quiero nada" dice Lacan en el seminario IV y se corrige inmediatamente, "como nada".

Nada sería entonces el paradigma de la entrada del sujeto en el deseo, del desafiar la necesidad que establece que es necesario comer para vivir. De ahí saldrá el comer, la necesidad más básica como deseo. ¿Quiere decir esto que el sujeto abandona su naturaleza animal y entra acaso en el mundo del puro espíritu_? Si así fuera existiría una teoría lacaniana de la anorexia muy similar a la que sostenían las santas. Sería una mística del deseo puro, más allá de los bienes materiales y morales, como muchos pensaron que se deducía de Antígona Un más allá del bien y del mal, una caída en el vacío, una apología del vacío, de la tragedia, del héroe, del suicidio.

Pero que Lacan, mucho más radicalmente que Freud haya establecido una separación del cuerpo biológico del cuerpo significante, no quiere decir que fuera un apóstol, un místico. Sin embargo, alrededor del "deseo de nada" puede constatarse una cierta mística, que lleva a identificar a las anoréxicas como heroínas, huelguistas de la posmodernidad, militantes del deseo puro. No para Lacan. Vale la pena recordar que fue en el caso de un plagiario que no era tal, el caso de Kris de los sesos frescos, que Lacan no vaciló en diagnosticar "anorexia mental", alertando a los analistas que se creen que anoréxicas son sólo las "vírgenes magras". Vale la pena entonces hacer lo que él hacía sin imitarlo, o sea interrogar y reflexionar sobre los casos clínicos, para no caer ni en el estándar ni en la mística, los dos principales enemigos que acechan desde siempre al psicoanálisis..

Por ejemplo, si tomamos el caso relatado por Melman en "La Oralidad", comprobamos que para este consagrado analista lacaniano, en la anorexia, el falo no es un significante sino un objeto del que la madre hace o no don a su hija. Por eso se establecen luchas a muerte, rivales, en el plano de la femineidad, expresadas en la comida. Y Melman hará de esto un lugar común generalizable: Son hijas de madres posesivas, donde se trata de ella o yo, estilo madrastra de Blanca Nieves. Y continuará su generalización diciendo que no pueden comer sino en secreto, en ausencia de las madres. Bajo una apariencia lacaniana, tenemos la dinámica kleiniana de la destrucción de la madre y su reparación, que conduce al rechazo de la femineidad, salvo en el plano de la belleza desencarnada, asexual. La paciente odia a la madre y, por eso los senos se sacrifican. (En este caso literalmente). Ninguna referencia a la mirada del padre, y al imaginario que allí se juega para tantas adolescentes que esconden sus caracteres sexuales secundarios, por considerarlos precisamente como tales, secundarios.

Melman dirá también, en consecuencia, que la transferencia analítica es vivida como una traición, por eso abandonan el tratamiento de golpe. "Ella (y ellas), las anoréxicas, van a buscar en el analista, a menudo un hombre, el objeto que desean y entonces viven esto como una traición a la madre". Evidentemente aquí la dirección de la cura está centrada en hacerle(s) creer que el analista tiene el falo, y que ella(s) lo desea(n). Y que eso puede salvarlas de la Madre. Sin embargo el analista no puede encontrar ese lugar separador, tercero, porque la paciente rechaza la *explicación* del sentido de los síntomas, basada en los mecanismos de introyección-expulsión. Esto le produce (al analista) un gran malestar. Finalmente encuentra una solución, la explicación de la ambigüedad, del equivoco como formando parte de la palabra misma. Hay que demostrarle a la paciente que tiene inconsciente.

¿Qué pasa con la adopción de una técnica cuando no está claro el deseo del analista? O mejor dicho, cuando está demasiado claro. Se trata de seducirla con palabras para arrancarla de la madre. ¿A través del objeto o del significante?

¿Cuál es entonces la propuesta teórica y clínica que Melman deduce a partir de esto? Pensar la anorexia como una falla de estructura en la constitución del sujeto. La cura no podrá entonces dirigirse a la relación del sujeto con el deseo, porque se centra en el falo como objeto oral.

El padrealista, que es de últimas quien verdaderamente cree tenerlo, tiene que intervenir para romper la estructura dual que caracteriza a la pareja madre-hija donde el falo es un objeto que va y viene entre ambas, tanto en el amor como en la guerra. Y el padrealista sabe de antemano, y esta vez en nombre de Lacan, cuál es su misión en ella.

La extrema delgadez de algunas adolescentes y la negativa férrea a alimentarse "como corresponde" producen una gran angustia entre quienes comen "normalmente". Lo demuestra la actitud de los médicos que tratan de sacarse el tema de encima, psicologizando el problema "caprichos, miedo a crecer, enfermedad de moda", lo demuestra la difusión en los medios que recurren a las estadísticas y a los consejos alarmistas. Sin saberlo los médicos se hacen portadores de la voz materna ancestral "si no comés mi comida te vas a morir" y recurren al psi de su confianza, más el especialista en nutrición, más el ginecólogo. Entre la alarma y el enojo ante esas figuras que parecen desafiar las leyes de la gravedad, que parecen seres sobrenaturales, o sea que desafían las leyes de la naturaleza, los médicos no saben bien qué hacer y lamentablemente delegan su responsabilidad clínica en los especialistas. Fueron los propios médicos quienes llegaron a decir, hace no más de un siglo que se podía vivir del aire, o de la sangre menstrual retenida, y actualmente a estos seres que les siguen haciendo caer los esquemas, los médicos no saben cómo tratarlos y cómo sacárselos de encima.

Y los medios, multiplicando los dobles mensajes a los que nos tienen habituados, han logrado por su parte que la anorexia sea el convidado de piedra amenazador en toda mesa familiar donde una adolescente se proponga hacer una dieta más o menos estricta para adelgazar.

Del lado "psi", psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas, la contaminación ambiental y la angustia frente a esos seres "sobrenaturales" se evidencian en resistencias que precipitan diagnósticos precipitados y la mayor parte de las veces, también equivocados.

"Descubierta" por la psiquiatría del siglo pasado, la anorexia fue asociada a cuadros histéricos graves o considerada un cuadro en sí mismo: anorexia mental, anorexia nerviosa, anorexia histérica.

También para Freud constituía un síntoma alarmante para el cual consideraba que el análisis estaba contraindicado. No dejó de mencionarlo prácticamente en todos los historiales de Estudios sobre la histeria pero es en una carta a Fliess, el manuscrito G donde afirma: *a) 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. La paciente asevera no haber comido simplemente porque no tenía apetito, y nada más. Pérdida de apetito equivale, en términos sexuales, a pérdida de la libido. b) Todo está en orden en el nivel inferior, pero la voluptuosidad no halla acceso al grupo sexual psíquico debido a sus ligazones en otro sentido (con repugnancia-defensa); he aquí la anestesia histérica, enteramente análoga a la anorexia histérica (repugnancia).*

En contrapartida en los historiales sólo encontramos en Freud una actitud conductista o un intento de resolver los síntomas anoréxicos por el lado de la sugestión hipnótica.

Quisiera insistir a riesgo de ser reiterativa, en estos dos puntos estrechamente vinculados: por un lado la cuestión diagnóstica y por otro la dirección de la cura, centrada en el deseo del analista.

Es necesario reconocer ante todo que cuando se habla de anorexia, se oscila implícita o explícitamente neurosis y psicosis y en esa vacilación se multiplican las confusiones en donde entran las adicciones, las perversiones, y las nuevas patologías, psicoculturales, o los ya habituales recursos al borde.

Esto es sin embargo sencillo de explicar: Se olvida que la histeria tiene muchos bordes, que van desde el síntoma como llamado al Otro hasta su utilización como escenario de goce donde todo el mundo se transforma en espectador impotente. Por supuesto que también podemos aceptar la validez de la nosografía psiquiátrica de la que aún no hemos terminado de desprendernos –pero sepamos entonces utilizarla correctamente- y reconocer el temor al envenenamiento que subyace a algunos delirios, o más comúnmente las depresiones

con síntomas de abulia y desinterés e inhibición generalizada, entre los cuales está la pérdida de apetito, asimilados fácilmente al rubro "trastornos de la alimentación".

Que la confusión entre lo real y lo simbólico sea la primera manifestación en el psiquismo de la pulsión oral, debería alertarnos a los analistas para no hacer diagnósticos anoréxicos (o bulímicos) sobre la anorexia.

Sabemos que no hay neurosis histérica, por no decir lisa y llanamente que no hay neurosis que no presente algún tipo de trastorno "digestivo". El tubo digestivo es una vía regia para la inscripción del significante en el cuerpo. Pero Freud no se agota allí. Si lo seguimos rigurosamente recordemos que el dis-gusto es la manifestación de un típico síntoma histérico. Y no sólo disgusto alimentario, por sobre todo disgusto sexual, disgusto con la propia imagen, disgusto con el cuerpo del Otro al que siempre le sobra o le falta algo en relación al Ideal. A partir de la enseñanza de Lacan podemos agregar que las histerias que se manifiestan a través de síntomas orales, muestran que lo esencial es la significación fálica que ha tomado el objeto oral, en tanto lo que sale y entra del cuerpo, y no sólo la relación. con un seno materno omnipresente y devorador Pero tanto para Freud como para Lacan, la histeria sólo puede escucharse y resolverse por medio del dispositivo analítico.. Si se responde con el típico desdoblamiento analista/nutricionista, lo único que se logra es nutrir, alimentar, duplicar el síntoma, haciendo obstáculo para que el deseo atrincherado pueda reconocerse en los significantes que le abrirán el acceso a otros posibles objetos.

Está demás decir que también debemos aprender a reconocer aquellos casos en donde el significante fálico no ha operado del todo como separador entre el cuerpo materno, el Otro primordial, y el sujeto, donde el ritual alimenticio opera de **separador** y recordar que la neurosis obsesiva no es sino uno de los dialectos que habla la histeria, empobrecida, reducida, muchas veces a la diet religión.

También las fobias alimenticias en virtud de la significación fálica que ha tomado el objeto de la fobia en la historia edípica del sujeto redundan en un empobrecimiento de su universo simbólico en donde las palabras no encuentran nuevas entradas ni salidas.

Este breve panorama "diagnóstico" es sólo para advertirnos que lo que llamamos "nuevas patologías" no son sino un desconocimiento o un olvido sintomático por parte de muchos analistas, que tal vez desconfían de las herramientas clínicas y conceptuales del "viejo" psicoanálisis para conquistar nuevos "mercados".

Intentemos para concluir decir algo más acerca de la dirección de la cura tomando estas cuestiones preliminares, también como pasos clínicos preliminares.

Cuando además de la pérdida del apetito casi no hay palabras, los analistas estamos en problemas. Ante todo debemos reconocerlos para llegar al lugar donde podemos autorizarnos como analistas, es decir al lugar donde es el discurso del paciente y no el nuestro el que dice lo que le pasa. ¿Como podemos enfrentar nuestra angustia para poder escuchar e interpretar la enigmática relación que a través del síntoma anoréxico el sujeto mantiene con el Otro y con el objeto? Por empezar reconociendo nuestros temores y nuestros prejuicios, entre otros los que nos llevan a decir "no hay transferencia" luego de haber sancionado la alianza con el nutricionista, o los que nos llevan a asociar libremente alimento con objeto materno y no con significantes y buscar la causa en la Madre real.

La experiencia con la que ya contamos y su conceptualización ha demostrado la fundamental importancia de la ampliación del universo simbólico del paciente (y también del nuestro) mediante un diálogo que incluya historias, testimonios, relatos, cuentos. Con ellos y a través de ellos le ofrecemos un lugar, un albergue, más o menos transitorio para alojarse en nuestro deseo de analistas. En lugar de un silencio o de un activismo por las dudas, a través de lecturas compartidas nos ponemos a trabajar las dudas junto con el paciente.

Y también las trabajamos en equipo, pero no al modo de una supervisión, sino para reflexionar juntos sobre el caso, construir el caso y ver si es posible darle una dirección analítica. Para orientarlo y orientarnos. El trabajo con otros analistas nos sirve para reconocer si las dificultades con las que nos enfrentamos se deben a la falta de herramientas conceptuales, al desconocimiento de nuestros propios recursos, a la insuficiencia de nuestro análisis personal, o a que no es un analista lo que el paciente está buscando..

Creemos que lo que confunde más que lo que aclara no sirve, por ejemplo el recurso a las patologías de "borde", y a su corolario, los equipos interdisciplinarios, dado que siempre trabajamos en los bordes, o en las

intersecciones de los registros, siempre estamos "contra las cuerdas", porque como bien sabemos o como analistas deberíamos saber, nunca estamos totalmente en lo simbólico, en lo imaginario o en lo real.

Si confiamos en el dispositivo analítico y en su paso a paso, también podremos reconocer sus límites. Un psicoanalista, nunca podrá prescindir del tiempo de comprender. Si el paciente o su familia no aceptan ese tiempo imprescindible para sustraerse al instante de la mirada mediática e inter o multidisciplinaria sobre la anorexia, es que el paciente se equivocó de dirección. Lo importante es que nosotros hagamos lo posible por no equivocarnos .

Quienes venimos trabajando juntos para orientarnos y para poder orientar al paciente en la dirección adecuada, -que no necesariamente es la nuestra- pensamos que no hemos superado a Freud ni al Lacan de los seminarios en los que interroga a Freud y a los postfreudianos. La noción de estructura, y de histeria, es necesaria, puede no ser suficiente, pero es una brújula necesaria, en sus dos vertientes: lo que no cesa de escribirse, simbólico, lo que no cesa de no escribirse, real.

Ubicamos el encuentro de un paciente con un analista como la contingencia que , como en cualquier encuentro amoroso, puede devenir necesaria. Pero no será la transferencia como empatía, sino el amor de transferencia, la resistencia, la neurosis de transferencia, el motor y el obstáculo que harán o no que ese encuentro sea el único posible para que el paciente cambie su destino.

La mirada del padre sobre la hija mujer y sus distintas vicisitudes en la adolescencia, la relación estrecha de la sexuación femenina con el espejo y la moda/lidad anoréxica de la femineidad, la topología del cuerpo en sus torsiones y distorsiones, la recuperación textual de la larga historia que precede la pretendida modernidad de la anorexia de nuestros tiempos, son algunos de los caminos necesarios que tenemos que recorrer para que la contingencia del encuentro del psicoanálisis con la anorexia cese de no escribirse con letras analíticas. Esa es nuestra apuesta.

La dirección de la cura en la psicosis

Alicia Apud

1- De una cuestión preliminar: La forclusión.

Los psicoanalistas, en psicosis, tenemos la obligación de abordar el tema de la forclusión como cuestión preliminar dentro de una dirección de la cura posible.

La "dirección de la cura" implica la puesta en marcha del dispositivo que permita crear una situación analítica y que cuyo fin, luego de aplicar la regla fundamental del libre pensamiento (1), sea el surgimiento del sujeto del inconsciente.

El sujeto del inconsciente es sujeto del lenguaje, es decir, es lo que representa a un significante para otro significante. Es el sujeto dividido como efecto de la represión.

Si este sujeto es correlativo del significante, en la psicosis la forclusión del significante Nombre-del-Padre pone en evidencia ese agujero simbólico, en la estructura como tal está "muerto".(2), en que punto donde el no puede dar una respuesta, es decir, "lo grita por todos los poros"(3). No se trata acá de la represión, sino que tendría que distinguirse de lo reprimido. Lo que ocurre en la psicosis es que sujeto "no quiere saber nada en sentido de la represión "(4), en cuanto a su castración, como si ningún "juicio de existencia" ((5), es lo que se refiere a la relación entre percepción y representación. Esto consiste en atribuir al sujeto una representación que no le corresponde más, su objeto.

Por otra parte, en lo simbólico, la forclusión del significante Nombre-del-Padre, produce un agujero o una significación cero a la operación de la madre ausente, como sustitución metafórica.

La ausencia del significante "Nombre-del-Padre" produce una "carencia en la significación fálica "para el sujeto (6), además.

En el delirio, el sujeto psicótico, se organiza con ayuda de la metáfora delirante, para restituir su propia realidad tomando como central ese simbólico rechazado en lo real. Por medio de la sustitución significativa que pone en juego el proceso metafórico, el sujeto logra las transformaciones que suple con esta nueva creación al significante rechazado, pero que ahora es recreado por el delirio.

La alucinación, y neologismos, constituyen esos "Caminos laterales"(7) de los que habla Lacan en el Seminario 3, cuando no existe esa Gran ruta de ser padre, entonces, el sujeto psicótico se detiene al borde de la ruta, habla solo, etc. De esa gran estructura, de ese conjunto de significantes, de esa totalidad, solo quedan fragmentos del sujeto y estos se hacen oír por medio de las alucinaciones auditivas, que lo acosan sin cesar. Estos productos psicóticos son los que en el fondo contienen en si mismos la significación del ser del sujeto que retorna desde lo real pero ajeno al mismo.

Por otra parte, en la psicosis, lo imaginario está disuelto y fragmentado y desde allí que se produzca como compensación frente a la catástrofe de significantes, una vez desencadenada la psicosis (En Schreber, 42 flehsig, o las "imágenes de los hombres hechos a la ligera", que ayudan la construcción del "orden del Universo".(8)).

Lo que ocurre, en la psicosis, es que este imaginario sustituye al agujero simbólico pero no es sustituido por algún significante del orden simbólico, el Gran Otro de la palabra no existe como tal, es necesario que el sujeto psicótico cree un Gran Otro absoluto, real, como un " Dios" para suplir esta carencia.

En este sentido, se dice que lo inconsciente en la psicosis es lo consciente, es la superficie y superficial, es decir que es lo que se presenta como un contenido manifiesto pero no latente como en el sueño, que es la superficie del agujero pero no es sostenido por lo simbólico. En fin esto es lo que, en la topología lacaniana del " nudo borromeo", no anuda ningún anillo (9), así lo imaginario, lo simbólico y lo real guardan su autonomía.

2- El sujeto y la transferencia

De esta manera, se puede distinguir desde el punto de vista del sujeto:

- El sujeto del significante, en tanto, efecto producido de un significante a otro significante, es también el sujeto del inconsciente.
- El sujeto dividido por el objeto, es el sujeto del fantasma.
- El sujeto en lo real. Es el sujeto discontinuo, como tal responde a la estructura misma, es el sujeto de la debilidad, la muerte del sujeto.

En un sentido general, el término sujeto hace referencia a:

- quien habla.
- de que se habla (*sujet*, quiere decir tema en francés)

A estas definiciones del sujeto en psicoanálisis de la neurosis es necesario agregar la definición el sujeto psicótico como tal. Es aquel que se presenta en lo real y que mantiene los caracteres de "discontinuidad y debilidad". Es el "a-sujeto del Otro", según Rosine y Robert Lefort (10), en tanto se encuentra fuera y exterior de este lugar del Gran Otro que da su estatuto al inconsciente. El sujeto psicótico es "el sujeto del goce"(11).

De esta forma, se puede decir que, así, como el sujeto neurótico trabaja con su discurso inconsciente para reconstruir la significación reprimida, el sujeto psicótico traba sobre la realidad externa para restituir la significación ausente, como en la parafrenia, re-inventando palabras sin o con muchos sentidos, como es el caso de los neologismos en la esquizofrenia, elaborando un sistema de significantes nuevos, como en la paranoia.

En la neurosis de transferencia, el sujeto es efecto de un significante a otro, en la psicosis, esta estructura de discurso se rompe, aunque el psicótico se encuentre dentro del lenguaje y desde allí, tratará de reintentar otro discurso, con sus leyes propias, que incluya ese real totalizador y acuciante para el sujeto. Este intento de simbolización de este real por parte del sujeto, es pacificador, alivia al sujeto, cuando este habla.

Mientras, en la neurosis de transferencia, se trata de hacer consciente un saber inconsciente, en la psicosis de transferencia, el saber es consciente, y contiene la absoluta certeza para el sujeto.

Por otra parte, desde el punto de vista de la transferencia, se puede considerar para las neurosis, una neurosis infantil, en tanto, el sujeto reproduce en análisis ciertos recuerdos referidos a su infancia, que encubren un deseo sexual reprimido. La psicosis es a-histórica, en tanto el recuerdo puede manifestarse en lo real, fuera de tiempo y espacio, como traumático, es impuesto desde el exterior para el sujeto.

El sujeto vive el recuerdo como extraño, como ajeno al yo, de lo que resulta estar rechazado y excluido de la cadena significativa en aquel punto en que no lo puede reconocer como suyo, en tanto, no tiene otra respuesta que este retorno del significante desde lo real, sin mediación simbólica, lo que lo hace traumático.

Así, en las neurosis, "el complejo de Edipo es la pieza basal" en (12) la formación de síntomas y en la estructura. En la psicosis, ese "Gran Otro" (13) que juega su rol principal en la neurosis, es un lugar vacío, no existe, el sujeto psicótico naufraga en ese "mundo imaginario de la rivalidad y del erotismo", con su semejante, en una relación dual.

La no-existencia de un Gran Otro simbólico, que haga barrera, es decir, que mediatice las impulsiones agresivas de un sujeto esquizofrénico hacia su madre, están dando cuenta de una relación dual, de tipo agresivo erótica actuada que es de otra naturaleza que el enunciado por el complejo de Edipo. En este caso, la agresividad está del lado de la madre, es exterior al sujeto, y de la cual éste se hace eco.

Sin embargo, el psicótico habla, y por este medio se comunica.

En la psicosis hay una transferencia masiva hacia el analista, y es por medio de esta vía de simbolización que el sujeto psicótico dará cuenta de esos significantes perdidos e inexistentes, ya sea reconstruyendo otros, y produciéndolos por medio de escrituras en sus diversos tipos.

En este sentido se puede decir que, así como en la cura con un sujeto neurótico, la transferencia opera como desplazamiento de la cadena signifiante; en la psicosis, la transferencia opera como producción y desplazamientos de significantes que tienden a la restitución de los faltantes.

Por otra parte, la interpretación del analista implica a la transferencia, en tanto transferencia de significantes unidos entre si por una o varias significaciones.

3- La interpretación

En el Seminario3, Lacan señala que el signifiante tiene (14) todo tipo de implicaciones y es allí donde el analista como "descifrador" puede completar ciertas significaciones. De acuerdo a esto, la unidad de significaciones muestra que signifiante funciona de acuerdo a ciertas leyes, por ejemplo, en el delirio, la voces perpetúan esta propiedad. De allí que la estructura se impone como realidad al sujeto, por medio del "testimonio" (15).

Lo que quiere decir, que por medio del delirio, el sujeto psicótico adquiere un unidad de significación, que según sus leyes, son equivalentes a una interpretación por medio del testimonio.

La interpretación no está del lado del analista como descifrador, sino del lado del sujeto psicótico. El delirio es la interpretación.

Lo que ocurre en la psicosis, es que en el fenómeno de la comunicación, el código está dissociado del mensaje. La interpretación psicoanalítica se basa en el Gran Otro, del código signifiante, y desde allí, el psicoanalista descifra el mensaje del sujeto.

La interpretación psicótica sigue su propio modelo, que es el modelo delirante. La simbolización que proviene del Gran Otro no llega a inscribirse en su sistema. Esta carencia del Gran Otro simbólico en el psicótico hace que se invente un Gran Otro absoluto, real, sería ese Otro del Otro que sujeto psicótico inventa para suplir la carencia del signifiante Nombre-del-Padre ausente. Por lo tanto, el analista interpretador vendría a instalarse en este lugar del Otro absoluto, que lo persigue y lo acosa con sus significaciones inexistentes.

De esta manera, el sujeto psicótico se mantiene flotando entre dos mundos dissociados:

código-----simbólico
mensaje-----real

En este caso, el silencio del analista reemplaza a la interpretación. El silencio del analista permite que el propio sujeto psicótico elabore su interpretación, y que pueda traducirlas en palabras por medio del testimonio que se dirija al analista en el lugar del testigo.

Estos fenómenos psicóticos, desde lo real pueden ser incluidos dentro de una comunicación testimonial. También, el lapsus, y el sueño aparecen desde lo real, como pesadillas o recuerdo traumático.

Jacques Alain Miller(16), distingue aquellas interpretaciones donde se reproduce el Nombre-del- Padre, en tanto hace surgir la significación fálica, la cual incluye la " castración de sentido", como interpretación en "cascada" y que opera como intersección entre lo simbólico y lo imaginario.

En la Psicosis, sabemos que esta interpretación es imposible; pues, la forclusión del signifiante Nombre-del-Padre, produce un cero de significación fálica.

Otra forma de interpretación, según J.A. Miller (17), es aquella que se refiere al " silenciamiento de la hemorragia significativa", opera como entrecruzamiento entre lo real y lo simbólico, al fin de análisis, con la emergencia del objeto a y no como significación fálica. Está fuera de sentido y es asexual.

El último tipo de interpretación, como cruzamiento de lo real y lo simbólico, no es lo mismo que la interpretación delirante.

El sujeto psicótico es el que interpreta y reconstruye la realidad dándole un sentido o un sin-sentido, según el caso.

4 - El lugar del Psicoanalista

Durante los años 1955-56, Lacan, (18) define prudentemente la posición del analista, como aquel de testigo o "secretario del alienado", remarcando lo problemático del lugar del analista como descifrador frente a los fenómenos psicóticos. La escucha, en silencio, permitiría que el sujeto dé su testimonio, organice su discurso, adquiera cierto orden por la palabra y también por el escrito, porque "en el testimonio siempre hay compromiso del sujeto"(19).

La cuestión del tratamiento fue, sin embargo, dejada abierta. La estructura psicótica, significada en el esquema I, da una conclusión más bien de tipo negativa en cuanto al abordaje psicoanalítico.

En la década del 70, Lacan reabre esta cuestión con Joyce, en el Seminario: Le Sinthome (20). Joyce, quien es inanalizable, compensa su carencia paterna con su "arte-decir".

Lo que introduce acá, Lacan, es la cuestión de lo real y el problema que plantea la psicosis ante la desunión topológica por esta carencia simbólica que Joyce busca restituir por medio de su arte, por medio de palabras impuestas, descomponiendo la lengua por medio de la escritura.

La escritura, históricamente como la plantea Lacan comienza con la Letra, que soporta lo real. La letra es el significante de la imagen sin significado:

En este sentido, el escrito en el caso Aimée, si bien no disponía del arte de Joyce, y en Schreber, parece cumplir una función mediadora de lo real ante la aparición del síntoma psicótico.

La escritura es la búsqueda y la invención de un nombre-del-Padre ausente y la creación de otras formas de lenguajes que empuja a la metaforización.

Lo social puede producir, a veces, estos significantes Nombre-del-padre, no como desencadenantes, pero como suplentes, y que se expresan en un oficio, en el artificio del artista, como función significante, es decir, lo que lo nombra.

Esta función de nombrar, de dar nombre a las cosas es una función paterna. Es el padre, quien a través de la madre da nombres al sujeto, introduciéndolo a lo simbólico, al lenguaje. Es la voz de la madre quien dice "no", que "nombra un cierto número de interdicciones"(21).

Sabemos que justamente la forclusión de este significante nombre-del-padre, produce la catástrofe, pero que el saber-hacer, -ser nombrado para- lo restituye, por medio de una función que pone orden y designa al sujeto en su ser, es decir, nombrar lo innombrable.

La función de Nombrar, puede ser un lugar del analista en ciertos casos, y a veces, cumpliendo una función normativa.

Finalmente, la puesta en marcha del discurso analítico por medio de la psicosis de transferencia coloca al psicoanalista en el lugar del objeto a, como una voz, una mirada, una presencia. El sujeto psicótico, elabora un saber, restituyendo el nombre-del-padre por medio de la producción de un significante nuevo (neologismo, delirio), o bien, inventando la letra que soporta lo real.

a --- \$
S2 S1

De esta forma, se reabre un espacio psicoanalítico en el tratamiento de la psicosis, donde antes era -hacer consciente lo inconsciente para la neurosis, ahora, en la Psicosis es : **hacer simbólico lo real.**

BIBLIOGRAFIA

1. Lacan, J: *La dirección de la Cura*. Escritos I, p.218.edic.SigloXXI.1975.México.
2. Lacan, J.: *De una cuestión preliminar...*Escritos II, p.253.S.XXI.México.
3. Lacan, J.: *Repuesta al comentario de J. Hyppolite*. Escritos II, p.147, S.XXI. México.
4. Lacan, J.: idem.
5. Hyppolite, J. : *Sobre la Verneinung de Freud*. Escritos II, p.398. SXXI. México.
6. Lacan, J.:*Escritos II*, p.243 (metáfora paterna) ; p.256. (esquema I). S XXI, México.
7. Lacan, J.: *Séminaire III*, C.XXIII. Edit. Seuil. 1981. París.
8. Schreber, D.P.: *Memorias de un Neurópata*, p.71. Edic. Petrel.1978.Bs As.
9. Lacan, J.: *Le Sinthome*, Séminaire XXIII , 1975-76. Clase 11-5-76 (inédito). Apuntes Universidad París VIII.
10. Lefort, Rosine, Robert y otros :V Encuentro de psicoanálisis, 1988, Buenos Aires. *Sujeto del Inconsciente y sujeto de la psicosis*, p.321. Fundación del Campo freudiano.
11. Lefort, R y R : p. 322. Idem.
12. Lacan, J.: *Séminaire III*, cap.XII y XIII, edit. Seuil. 1981. París.
13. Lacan, J: idem. P.236. cap. XVI.
14. Lacan, J.: idem, p. 237.
15. Lacan, J. : Idem, p. 238.
16. Miller, J.A : *Escansión 1*, p. 170, edit. Paidós, 1984. Bs As. Barcelona.
17. Miller, J. A. : idem, p, 171.
18. Lacan, J.: *Séminaire III*, p.233, Cap.XVI, Edit. Seuil. 1981. Paris.
19. Lacan, J.: idem. Cap. 3.3.
20. Lacan, J.: *Le Sinthome*, clase 01-02-1976. (inédito). Apuntes Universidad París VIII.
21. Lacan, J. : *Les non-dupes-errent*. Clase 19-03-1974.(inédito). Apuntes Universidad París VIII

La encrucijada de la neurosis de angustia

Augusto Farb

Este trabajo tiene por objetivo cernir el concepto Neurosis de Angustia, y trabajar sus problemas clínicos y psicopatológicos.

Quisiera aclarar que cuando digo concepto me refiero a que este término expresa en sí mismo una serie de problemas en la nosografía psicopatológica, es a su vez una encrucijada de problemas teóricos.

Creo poder afirmar que desde el psicoanálisis tiene la Neurosis de Angustia un lugar marginal dentro de la actualidad de las discusiones clínicas y teóricas.

Sin embargo ha retornado precisamente este tipo de Neurosis en el discurso psiquiátrico actual, en su expresión más acabada en un libro de uso corriente en la práctica clínica de los psiquiatras, me refiero al DSM IV.

Allí figura dentro de los cuadros o trastornos de ansiedad, este manual lo denomina CRISIS DE ANGUSTIA (PANIC ATTACK). Las características diagnósticas de esta crisis es de aparición aislada, lo que los autores llaman crisis de angustia inesperada (no relacionada con estímulos ambientales).

"La característica principal de una crisis de angustia es la aparición aislada y temporal de miedo o malestar de carácter intenso" Este cuadro es acompañado por una serie de síntomas somáticos o cognoscitivos " palpitaciones, sudoración, temblores o sacudidas, sensación de ahogo, opresión o malestar torácicos, náuseas, inestabilidad o mareo Aturdimiento), desrealización o despersonalización, miedo a perder el control o volverse loco, miedo a morir, parestesias y escalofríos o sofocaciones. (1)

La presencia de crisis de angustia inesperada puede aparecer con síntomas agorafóbicos, que los autores suelen diferenciar de las crisis de angustia situacionales, caracterizadas por fobias sociales y específicas.

Esta breve síntesis de la descripción de este manual de psiquiatría tiene por objetivo cernir tres problemas: El primero es la aparición del cuerpo, y entonces podremos interrogarnos de que cuerpo se trata en la Neurosis de Angustia, segundo alguna consideración acerca de la angustia, y tercero, alguna puntuación acerca de la agorafobia.

Estos tres puntos retornaran a medida que avance el desarrollo del trabajo, a fin de interrogar lo que la psiquiatría describe como apropiándose de una saber que ya estaba presente en Freud, y que en estos textos no está reconocido como tal. Ni siquiera como antecedente teórico se lo menciona, como si esta neurosis no tuviera otra actualidad que los tiempos que corren. De hecho la psiquiatría actual esta muy lejos de ordenarse teórica y clínicamente como lo hacía la Psiquiatría Clásica, ya que en esta psiquiatría habla interlocutores y podía historizarse el conocimiento.

CON FREUD

En principio uno encuentra a lo largo de la obra de Freud puntualizaciones acerca de la Neurosis de Angustia.

Tempranamente Freud tropieza con la Neurosis de Angustia, ya que en el año 1894 escribe un artículo llamado "*Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia*".

Entre el año 1894-1896 se establece una nosología, en la cual Freud se encuentra empeñado en separar por un lado la neurosis de angustia de la neurastenia, y a la vez separarla de la histeria.

Es allí que realiza dos grandes cuadros dentro de las neurosis actuales: neurosis de angustia y neurastenia.

Volveré sobre el término que Freud utiliza, Actual, porque nos puede dar una pista acerca de la temporalidad.

En esta nosología que inaugura Freud las neurosis actuales se distinguen muy claramente del campo de las psiconeurosis.

Es en las psiconeurosis donde aparecerá la histeria, las obsesiones, las fobias la psicosis alucinatoria y la paranoia.

Más tarde las tres grandes psiconeurosis, obsesiones, fobias e histeria quedarán del lado de lo que conocemos marcadamente como neurosis de transferencia.

Y aquí ya tenemos un problema, porque la neurosis de angustia en tanto neurosis actual no es susceptible de mecanismo psíquico, y esto precisamente tiene su importancia porque uno puede preguntarse como operar allí donde no hay mecanismo psíquico. Por otro lado uno podría preguntarse porque Freud incluye entonces esta neurosis, si justamente es el límite de lo interpretable con lo que uno podría toparse.

Cuando Freud hace una hipótesis etiopatológica, en el sentido psicopatológico supone la instauración de un mecanismo psíquico, un mecanismo de formación de síntoma.

El mecanismo de formación de síntoma para lo que Freud llama la psiconeurosis dentro de las neurosis de transferencia, es la represión, y es el modo que nosotros tenemos de leer el retorno de lo reprimido, porque hay represión y tenemos retorno, y leemos en el retorno, en el síntoma neurótico por excelencia, y podemos operar sobre él, por supuesto mediado por el campo de la transferencia, siendo un síntoma en transferencia.

El tema que me parece destacable es en todo caso la forma en que Freud aborda la neurosis de angustia como neurosis actual, es que la trata como una neurosis que se resiste a la transferencia, incluso tomando un término económico se resiste a la ligadura de carga, es lo que Freud llamará en otro momento libido no aplicada.

Primera cuestión a destacar, es que en este artículo del año 1894 Freud define lo que él llama neurosis de angustia, "La neurosis de angustia es un complejo de síntomas porque todos sus componentes se pueden agrupar en derredor del síntoma principal de la angustia", esto es importantísimo, porque parece que el síntoma principal de estas neurosis es la angustia, pero por otro lado uno podría objetar esto porque el síntoma no es la angustia, y en todo caso volveremos sobre esto porque en el caso de la fobia, Freud argumenta algo similar.

Freud en 1925 escribe *Inhibición, síntoma y angustia*, y se esfuerza por delimitar estos tres términos, sin embargo aquí lo que él llama en derredor del síndrome de la neurosis de angustia el síntoma principal es la angustia. Nuevamente uno podría decir con qué tropiezo Freud, en ese sentido donde el síntoma principal es la angustia.

Después dice "lo que llamo neurosis de angustia se observa en plasmación más completa, más rudimentaria, en forma aislada", parece entonces que la neurosis de angustia puede estar según Freud, en forma aislada o en combinación con otras neurosis, porque la cita termina agregando "o en combinación con otras neurosis" (2)

Siguiendo este párrafo también aparece esta cita para destacar: "La tarea consiste en espigar y separar, de un complejo de síntomas correspondientes a una neurosis mixta, aquellos que no pertenecen a la histeria, a la neurastenia, sino a la neurosis de angustia." Por un lado Freud habla de separar esta neurosis, y por otro lleva a pensar que las neurosis, lo son en tanto que neurosis mixtas.

He pensado que por un lado Freud está hablando de dos vertientes del síntoma, una parte del síntoma que es susceptible de interpretación, que en todo caso tiene que ver con un retorno de lo reprimido en lo simbólico, y por otro lado un núcleo real, inasimilable a lo simbólico, pero por otro lado uno tiene la sospecha de que la neurosis de angustia es la presentación de la angustia que hegemoniza el padecer del sujeto.

Ahora bien, relata en este artículo una cantidad de síntomas que se agrupan de la siguiente forma: Por un lado la IRRITABILIDAD GENERAL, una especie de hipersensibilidad a los ruidos, síntoma que Freud explica por el íntimo vínculo congénito entre impresiones auditivas y el terror, incluso la Hiperestesia se encuentra como causa del insomnio EXPECTATIVA ANGUSTIADA, "abarcando todo cuanto de ordinario se designa como

estado de angustia, por ejemplo una inclinación a una concepción pesimista de las cosas, y los pacientes lo discernen como una suerte de compulsión."

Freud claramente dice que la expectativa angustiada es el síntoma nuclear de la neurosis. "Acaso pueda decirse que aquí está presente un quantum de angustia libremente flotante. "La idea de Freud, y esto después será retomado, es que este quantum, en términos económicos es la transformación de libido en angustia libremente flotante, esta es por supuesto una de las primeras concepciones de la angustia en Freud. Por otro lado destaca lo que él llama ATAQUE DE ANGUSTIA, " un ataque tal puede consistir en el sentimiento de angustia solo sin ninguna representación asociada, o bien mezclarse con la interpretación más espontánea como la aniquilación de la vida, caer fulminado por un síncope, o la amenaza de volverse loco", casi esto parece contradictorio porque una cosa es la angustia flotante y otra cosa es que se una a una representación. Porque en Freud esto es una especie de contradicción porque si se une a una representación como esta, como estos ejemplos que él pone, (caer fulminado de un síncope, o la amenaza de volverse loco), ya supone una cierta ligadura con una cierta representación. Estas ideas al igual que en la descripción de la expectativa angustiada tienen el matiz de la compulsión, entonces esta aparente contradicción antes mencionada, puede volverse aparente al poder pensar a la compulsión, en las cuales Freud ha trabajado en el campo de la neurosis obsesiva, como un elemento disruptivo, la imposición de una idea que comanda al sujeto, pero a la vez presentarse con la posibilidad de concatenarlas con otras representaciones, y tratar a la compulsión como un texto susceptible de ser leído Existen ataques de angustia rudimentarios, y EQUIVALENTES DEL ATAQUE DE ANGUSTIA, que podríamos llamar equivalentes somáticos de la angustia, Freud los enumera " perturbaciones de la actividad cardíaca, perturbaciones de la respiración, ataques de oleadas de sudor, temblores y estremecimientos, hambre insaciable a veces conectados con vértigo, ataque de vértigo locomotor."

Agrega también temores nocturnos acompañados de angustia, disnea y sudor.

Sutilmente Freud aclara que el vértigo en la neurosis de angustia, que en su modo más simple puede llamarse mareo, no es un vértigo giratorio sino que se clasifica dentro de lo que él llama vértigo locomotor o de coordinación, dicho de otra manera el piso comienza a oscilar, sensación de que las piernas desfallecen, combinadas estas con perturbaciones cardíacas y respiratorias.

Destacar el tema del vértigo, en tanto el vértigo locomotor es paradigma de la neurosis de angustia nos lleva a pensar cierto desprendimiento del ataque de angustia con vértigo que aparece en el campo de la FOBIA, en especial Freud destaca la AGORAFOBIA la fobia a los espacios abiertos, con todas sus variedades colaterales caracterizadas en su conjunto por su referencia a la locomoción, donde ahí acentúa el tema de este tipo de vértigo.

Lo que Freud destaca en las fobias de la neurosis de angustia, no es el mecanismo de la traslación del afecto sino que este afecto, recordemos que la angustia es en afecto, la angustia no es susceptible de represión, un afecto cuya sede es el yo este afecto es siempre el de la angustia, o sea, es un afecto monótono el de estas agorafobias como fobia de la neurosis de angustia, y no proviene de una representación reprimida, no siendo susceptible de ulterior reducción. Nuevamente vuelve aparecer la temática de algo que no se puede reducir a la interpretación, sino que ya esta reducida, es como si la neurosis de angustia fuera en todo caso idéntica a sí misma. Algo que es idéntico a sí mismo no es plausible de ser desdoblado, en el sentido que le podríamos dar con Lacan al grafo del deseo respecto al desdoblamiento que se produce, entre la cadena del enunciado y la enunciación, o en lo que Freud llamaba la otra escena. Entonces, dónde está la otra escena en la neurosis de angustia Esta pregunta viene vectorizada porque la angustia de la agorafobia, dice Freud " no proviene de una representación reprimida, no siendo susceptible de ulterior reducción, así como no es atacable mediante Psicoterapia. POR TANTO, EL MECANISMO DE LA SUSTITUCION NO VALE PARA LAS FOBIAS DE LA NEUROSIS DE ANGUSTIA".

Hay un artículo de Freud que se llama "Psicoterapia de la histeria", en este artículo hay algo que cambia sustancialmente, porque allí sí puede haber psicoterapia, y una de las acepciones de la histeria es llamarla histeria de defensa, hay una defensa en juego, dicho de otra manera hay un mecanismo. Por lo tanto, el mecanismo de la sustitución no vale para la fobia de la neurosis de angustia. Freud entonces empieza a tratar de realizar una hipótesis de tipo económica, dice que se trate de una acumulación de excitación, y que la angustia que está en la base no admite ninguna derivación psíquica, es que si no admite ninguna derivación psíquica es homologable a que no admite ninguna sustitución posible. Pensemos que si hay algo que el síntoma lleva consigo es un sentido, hay una conferencia de Freud que se titula El sentido de los síntomas, y

entonces en tanto tal el síntoma ya viene con un sentido que hay que hacer equívoco, equivocando ese sentido es que puede haber una apertura hacia el inicio del tratamiento. En otro texto del año siguiente 1895, Freud escribe el siguiente artículo " A propósito de las críticas a la neurosis de angustia" allí pone de relieve que la neurosis de angustia no admite ninguna derivación psíquica, tiene una polémica con Löwenfeld en relación a la etiología no siempre sabida de estos casos, y pasa Freud a relatar una serie de casos donde se destaca el cuadro de la neurosis de angustia con la agorafobia. Dice lo siguiente: lo que la angustia de la fobia obedezca a otras condiciones no es muy asombroso, las fobias tienen una ensambladura más complicada que los ataques de angustia simplemente somáticos, en ella la angustia se enlaza con un contenido de representación o de percepción" (3)

Es allí donde Freud plantea que el despertar de ese contenido psíquico es la condición capital para que aflore la angustia.

Se puede entonces pensar que cuando la angustia se une a una representación como por ejemplo en el caso Hans, se une a la representación caballo, y Freud aclara que no le teme al padre sino que le teme al caballo, sustituto del padre, allí opera una sustitución, es una fobia que anda por los carriles de la sustitución, y en todo caso pertenece a lo que Freud en su primera nosología llama psiconeurosis.

A lo que arribamos es a una interrogación donde justamente la AGORAFOBIA no sigue el camino del enlace con la representación.

Por otro lado no parece nada casual que Freud complique esto en el terreno de la comparación de la neurosis de angustia con el tema de la fobia. Porqué?

Porque por otro lado hay toda una discusión en relación a la fobia, y Lacan dio un término muy interesante, en el Seminario 16 (De un Otro al otro), donde argumenta que a la fobia hay que considerarla como una PLACA GIRATORIA, placa que gira hacia algunas de las neurosis tradicionales. Por otro lado Freud nos dice que la fobia es el paradigma de la neurosis infantil. La idea que retorna aquí en todo caso , es aquello que puntuamos anteriormente, la idea de lo MIXTO.

Es cierto que clínicamente uno encuentra que en las fobias constituidas como tal, quiero decir con los momentos que describe Freud en la Epicrisis del artículo " Análisis de la fobia de un niño de cinco años". (4)

Allí Freud relata que en un primer momento " Hans enferma de angustia: aún no puede decir de qué tiene miedo, pero al comienzo de su estado de angustia deja traslucir al padre el motivo de su condición de enfermo, la ganancia de enfermedad."

En un segundo momento aparece aquello ante lo cual se fijará la libido, dice Freud " Entretanto recogemos indicios de aquello en lo cual se ha fijado la libido devenida angustia. Exterioriza el miedo, totalmente especializado, de que un caballo blanco lo morderá."

"Llamamos fobia a un estado patológico como este, y podríamos incluir el caso de nuestro pequeño en la agorafobia si esta última afección no se singularizara por el hecho de que la compañía de cierta persona escogida al efecto, el médico en el caso extremo, vuelve fácilmente posible la operación en el espacio donde ella es de ordinario imposible. La fobia de Hans no obedece a tal condición, pronto prescinde del ESPACIO y toma, cada vez con mayor claridad, AL CABALLO COMO OBJETO; en los primeros días exterioriza, en el apogeo del estado de angustia, el temor "El caballo entrará en la pieza".

Es en el tercer momento de la fobia donde delimita lo siguiente: "Es sencillo poner de relieve un carácter esencial de las histerias de angustia. Se desarrollan cada vez más como una fobia y, al final, el enfermo puede quedar liberado de angustia pero sólo a costa de unas inhibiciones y limitaciones a que se ha visto forzado a someterse. En la histeria de angustia hay un trabajo psíquico, que es incesante desde el comienzo de ella para volver a ligar psíquicamente la angustia liberada. No le queda más alternativa que bloquear cada una de las ocasiones posibles para el desarrollo de angustia mediante unos PARAPETOS (VORBAU) psíquicos de la índole de una precaución, una inhibición, una prohibición; y son estas construcciones protectoras las que se nos aparecen como fobias y constituyen para nuestra percepción la esencia de la enfermedad." (4) Son muy instructivos estos momentos que describe Freud porque nos acerca a nuestro tema en relación a la angustia, es claro que en la fobia, la maniobra es inhibir el desarrollo de angustia, pero es claro que la angustia siempre

se encuentra presente, y que la fobia misma se constituye en su estado de ligadura. Una primera hipótesis podría ser que en la cita (Pag. 12) donde se aclara que Hans no padece de AGORAFOBIA, pues toma al caballo como objeto, se invierte la relación y en la sustitución el sujeto deja la posición de objeto respecto del DESEO DEL OTRO. (será nuevamente desarrollado cuando trabajemos Lacan). En este sentido se puede homologar con la neurosis de angustia donde la prevalencia de esta posición la vimos aparecer por su rehusamiento a la sustitución, y donde se acentuaba el carácter AGORAFOBICO de dichas neurosis.

Por otro lado quisiera destacar que en esta Epicrisis Freud llega a decir que "La posición de las "fobias" dentro del sistema de las neurosis sigue indeterminada hasta hoy"., con lo cual parece ser que en las fobias Freud se topa con algunos problemas nosográficos, puesto que parece "seguro que corresponda ver en ellas meros síndromes que pueden pertenecer a diversas neurosis..." (4)

Una de las ideas que me había llevado a interrogarme este tema era como concebir al síntoma en la neurosis de angustia, por un lado una descripción de pluralidad de síntomas, pero de lo que se trata es cernir el estatuto del síntoma. En la conferencia que dicta Freud "El estado neurótico común", años 1916-1917 encontramos lo siguiente: "No obstante era justa la expectativa de ustedes en el sentido de que prestaríamos algún interés a las neurosis actuales. Ya su íntimo nexos clínico con las Psiconeurosis nos fuerza a ello.

Les informaré, entonces, que distinguimos tres formas puras de neurosis actuales: LA NEURASTENIA, LA NEUROSI DE ANGUSTIA Y LA HIPOCONDRIA." (5)

Es interesante porque en INTRODUCCION DEL NARCISISMO, en 1914, diferencia la hipocondría de la enfermedad orgánica, y si bien nos dice que se exterioriza en sensaciones corporales penosas y dolorosas, dice coincidir " también con ella por su efecto sola distribución de la libido. El hipocondríaco retira interés y libido- esta última de manera particularmente nítida- de los objetos del mundo exterior y los concentra sobre el órgano que le atarea. Ahora bien, hay una diferencia patente entre hipocondría y enfermedad orgánica: en el segundo caso las sensaciones penosas tienen su fundamento en alteraciones (orgánicas) comprobables, en el primero no."(6)

Más adelante dice lo siguiente: "Podemos decidimos a considerar la erogeneidad como una propiedad general de todos los órganos, y ello nos autorizaría a hablar de su aumento o su disminución en una determinada parte del cuerpo. A cada una de estas alteraciones de la erogeneidad en el interior de los órganos podría serle paralela una alteración de la investidura libidinal dentro del yo. En tales factores habríamos de buscar aquello que está en la base de la hipocondría y puede ejercer, sobre la distribución de la libido, idéntico efecto que la contracción de una enfermedad material de los órganos." Es aquí donde Freud compara una determinada alteración de la erogeneidad en el interior de un órgano con una alteración yoica, con lo cual uno puede acercarse desde Freud una cierta explicación del efecto "despersonalizante" de la neurosis de angustia, en relación a distribución de la libido.

"Advertimos que, prosiguiendo esta ilación de pensamiento, tropezamos no sólo con el problema de la hipocondría, sino con el de las otras neurosis actuales, la neurastenia y la neurosis de angustia. Por eso queremos detenernos en este punto; no está en el propósito de una indagación puramente psicológica traspasar tanto la frontera hacia el ámbito de la investigación fisiológica. Limitémonos a consignar lo que desde este punto puede conjeturarse: LA HIPOCONDRIA ES A LA PARAFRENIA, APROXIMADAMENTE, LO QUE LAS OTRAS NEUROSI ACTUALES SON A LA HISTERIA Y A LA NEUROSI OBSESIVA; VALE DECIR DEPENDEN DE LA LIBIDO YOICA, así como las otras dependen de la libido de objeto, la angustia hipocondríaca sería, del lado de la libido yoica, el correspondiente de la angustia neurótica."(6)

Vale decir que en la hipocondría la angustia quedaría en el yo, en el sentido de una angustia somática, que no puede tener derivación, en el sentido en que Freud dice que el sujeto hipocondríaco se encuentra atareado en su ORGANOS.

Volviendo a la conferencia "El estado neurótico común", Freud, hace una afirmación fuertísima, dice lo siguiente: "Un notable nexos existente entre los síntomas de las neurosis actuales y de las psiconeurosis nos brinda todavía una importante contribución al conocimiento de la formación de síntoma en estas últimas, a saber : EL SINTOMA DE LA NEUROSI ACTUAL SUELE SER EL NUCLEO Y LA ETAPA PREVIA DEL SINTOMA PSICONEUROTICO. Esa relación se observa de la manera más nítida entre la neurastenia y la neurosis de transferencia llamada "histeria de conversión", entre la neurosis de angustia y la histeria de

angustia, pero también entre la hipocondría y las formas que después citaremos como parafrenias (dementia praecox y paranoia)." (5)

Entonces por un lado aparecen ciertos pares entre la neurosis de angustia y la histeria de angustia (Fobia) pero también entre la hipocondría y las parafrenias (demencia precoz y paranoia). Es decir que la hipocondría sería ese núcleo previo, y en especial respecto de la paranoia donde Freud en el caso Schreber intenta explicar el valor restitutivo del delirio, haciendo una hipótesis psicopatológica, en el sentido de proponer un mecanismo psíquico de formación de síntoma. Algo distinto es este núcleo previo, que no puede transferirse en la transferencia. Quisiera entonces realizar un breve recorrido por algunos pasajes de un artículo de Freud llamado: "Fragmento de análisis de un caso de histeria", artículo publicado en 1905. Más allá de los avatares clínicos de esta neurosis histérica, y de la conducción del tratamiento por parte de Freud, creo que podemos desglosar del historial mismo la noción de síntoma. Freud se hace una pregunta casi al inicio del historial (7) "Son los síntomas de la histeria de origen psíquico o somático? En principio hay que aclarar que dice somático y no cuerpo, o corporal, pensemos que Freud viene de la neurología, y que algunos años antes había separado en un artículo deslumbrante, las parálisis orgánicas del campo de la histeria, en el sentido en que el cuerpo en la histeria no respetaba las vías somáticas, respeta si las vías de la representación. Continúo entonces con la cita: "O, si se admite lo primero, tienen todos necesariamente un condicionamiento psíquico? Uno entonces podría preguntarse cómo es que Freud que en sus artículos anteriores polemizó acerca del estatuto de la histeria, respecto de considerar a la histeria, como una histeria de defensa, en el sentido de un mecanismo en juego, y considerando que es un caso fragmentario en el sentido de la represión, que fragmenta el material, retorna en este texto un cierto origen somático del síntoma.

Entonces dice Freud, que "todo síntoma histérico requiere de la contribución de las dos partes. No puede producirse sin cierta sollicitación somática brindada por un proceso normal o patológico en el interior de un órgano del cuerpo, o relativo a ese órgano." (7)

Entonces podemos distinguir que cuando Freud habla de sollicitación somática es muy distinto del síntoma conversivo como tal.

Sería algo así como la aptitud somática para que se monte sobre él la conversión, en el sentido en que la conversión es el retorno en el cuerpo, no de lo somático en bruto, supone allí el mecanismo de formación de síntoma de la represión.

Respecto de esta sollicitación somática dice, siguiendo la cita: "Pero no se produce más que una sola vez -y está en el carácter del síntoma histérico la capacidad de repetirse- si no posee un significado (valor, intencionalidad) psíquico, un sentido. El síntoma histérico no trae consigo este sentido, sino que le es prestado, es soldado con él, por así decir, y en cada caso puede ser diverso de acuerdo con la naturaleza de los pensamientos sofocados que pugnan por expresarse." (7)

Justamente lo interesante del síntoma histérico es que se repite, Lacan en el Seminario 14 La lógica del fantasma, hablará de el doble bucle de la repetición, y es en la repetición donde tenemos la chance de operar, y por otro lado, esta es una idea freudiana debe articularse a la neurosis infantil. Freud lo de muestra en el caso Dora, el síntoma de la disnea que aparece a los 8 años, y efectivamente hay dos momentos para el síntoma neurótico, pero lo interesante es que esta sollicitación somática se produce una sola vez.

Para la clínica psicoanalítica las destinaciones dadas dentro del material psíquico accidental son lo más importante, justamente Freud preguntaba siempre en que momento había aparecido el síntoma, y todo aquello que rodeaba la aparición del mismo, cito entonces lo siguiente: "el síntoma se soluciona en la medida en que se explora su intencionalidad psíquica."

Con Freud uno podría decir que la sollicitación somática es lo Real del síntoma que queda a la espera de la identificación. Y en este caso la identificación con el padre, porque el síntoma que Freud deduce como histérico es la tos de la cual se deducen las distintas cadena asociativas.

Por lo tanto Freud distingue lo que es plausible de intencionalidad psíquica, de aquello que llama sollicitación somática.

Otra cita de Freud del mismo texto: "El síntoma es, primero, en la vida psíquica un huésped mal recibido; lo tiene todo en contra y por eso se desvanece tan fácilmente, en apariencia por sí solo, bajo la influencia del tiempo. Al COMIENZO NO CUMPLE NINGUN COMETIDO UTIL DENTRO DE LA ECONOMIA PSIQUICA, PERO MUY A MENUDO LO OBTIENE SECUNDARIAMENTE; una corriente psíquica cual quiera halla cómodo servirse del síntoma, y entonces este alcanza una FUNCION SECUNDARIA y queda como anclado en la vida anímica." (7)

"un síntoma corresponde con toda regularidad a varios significados SIMULTANEAMENTE "(7)

"Hay como un rasgo conservador en el carácter de la neurosis; el hecho de que el síntoma ya constituido se preserve en lo posible por más que el pensamiento inconsciente que en 61 se expresó haya perdido significado."(7)

"el síntoma se asemeja, según la expresión del Evangelio, a UN ODRE VIEJO QUE ES LLENADO CON VINO NUEVO. Por más que siguiendo estas elucidaciones la parte somática del síntoma histérico aparezca como el elemento MAS PERMANENTE, DE MAS DIFICIL SUSTITUCION, Y LA PSIQUICA COMO EL MAS MUDABLE, EL MAS FACIL DE SUBROGAR, NO SE INFIERA DE ESA RELACION UNA JERARQUIA ENTRE AMBOS.-, Por lo tanto si uno quisiera darle jerarquía, estaría obviando aquello con lo que tropezó Freud en su clínica. De manera tal que una hipótesis que se podría hacer es que este carácter no sustituible del síntoma nos evoca la no traducción psíquica del síntoma de la neurosis de angustia, pero por otro lado nos, da Freud las coordenadas para que pensemos las relaciones traumáticas de la constitución del síntoma y del sujeto en tanto tal.

Y concluyo este tema con una cita de Freud de un artículo 1893-1895 Estudios sobre la histeria, en especial el apartado IV llamado Sobre la psicoterapia de la histeria, donde dice lo siguiente: "El caso 4, el de "Katharina", es lisa y llanamente el arquetipo de lo que yo he llamado "angustia virginal"; es una combinación de NEUROSIS DE ANGUSTIA E HISTERIA; LA PRIMERA CREA LOS SINTOMAS, LA SEGUNDA LOS REPITE Y TRABAJA CON ELLOS." (8)

Quisiera entonces realizar un recorrido para poder delimitar esta neurosis en relación a la ANGUSTIA.

Freud en la conferencia 25, titulada "La Angustia", se pregunta acerca de las nuevas formas de manifestación que presenta la angustia en los neuróticos. Por un lado dice hallar un estado general de angustia, que la denomina ANGUSTIA LIBREMENTE FLOTANTE (9)

"Las personas aquejadas de esta clase de angustia prevén, entre todas las posibilidades, siempre la más terrible, interpretan cada hecho accidental como indicio de una desgracia, explotan en el peor sentido cualquier incertidumbre."(9)

Califica Freud a esta angustia de expectante y dice que corresponde a la neurosis de angustia como neurosis actual.

Ahora bien: "Una segunda forma de la angustia, a diferencia de la que acabamos de describir, está más bien psíquicamente LIGADA y anudada a ciertos objetos o situaciones. Es la angustia de las fobias, de enorme diversidad y a menudo muy extrañas" (9)

En 1925, en Inhibición , síntoma y angustia encontramos el siguiente contrapunto: "La angustia es en estado afectivo que, desde luego, sólo puede ser registrado por el yo. El ello, no puede tener angustia como el yo: no es una organización, no puede apreciar situaciones de peligro." (10)

"Aquí distinguimos de nuevo, con buen fundamento, entre dos casos que en el ello suceda algo que active una de las situaciones de peligro para el yo y lo mueva a dar la señal de angustia a fin de inhibirlo, o que en el ello se produzca la situación análoga al trauma de nacimiento, en que la reacción de angustia sobre viene de manera automática. " (10)

Freud allí distingue lo que es el campo de la angustia señal cuya sede es el yo, de lo que es la angustia automática análoga a lo que el llama el trauma de nacimiento.

Continúa la cita: "Ambos casos pueden aproximarse si se pone de relieve que el segundo corresponde a la situación de peligro primera y originaria, en tanto que el primero obedece a una de las condiciones de angustia que derivan después de aquella. O, para atenernos a las afecciones que se presentan en la realidad: el, segundo caso se realiza en la etiología de las neurosis actuales, en tanto que el primero sigue siendo característico de la psiconeurosis." (10)

Freud había discutido la inconveniencia del término trauma de nacimiento con Otto Rank, al decir que si admitiéramos dicho trauma, desalojarla el Complejo de Edipo, unido esto al complejo de castración, como elementos nodulares de la neurosis.

CON LACAN

He pensado en varias oportunidades esta división que Freud realiza entre la angustia señal y la angustia automática análoga al trauma de nacimiento.

En principio siguiendo una lectura que Lacan realiza de Freud en el seminario de " La Angustia puede decirse que la angustia automática es homologable a la constitución subjetiva en el campo del Otro, esa constitución deja un resto irreductible, que Lacan denomina objeto a.

La traducción subjetiva del objeto a, es la angustia, o como lo dice Lacan, " la angustia es su única traducción subjetiva".

Ahora bien no podríamos decir que en el momento en que convenimos en que hay traducción subjetiva, es en todo caso operable para el análisis, en el sentido de la angustia señal.

Cito a Lacan (Seminario de la Angustia): "Tratemos de seguir paso a paso la estructura de indicar donde pretendemos fijar, localizar ese rasgo, sobre el cual finalmente Freud se detuvo como ante el más adecuado para indicarnos, a nosotros analistas, el uso que podemos hacer de la función de la angustia." (11)

"Sólo la noción de real, en la opaca función de la que saben que parto para oponerle la del significante, permite orientarnos y decir ya que ese ETWAS ante el cual la angustia opera como SEÑAL es para el hombre algo - digamos entre comillas- "necesario", es del orden de lo irreductible de ese real. En este sentido fue que aventuré ante ustedes la fórmula de que, de todas las señales, la angustia es aquella que no engaña" (11)

"De lo real, por lo tanto, y - les he dicho- de un modo irreductible bajo el cual ese real se presenta en la experiencia, tal es aquello de que la angustia es la señal.

Por supuesto que no planteo una división tajante entre estas modalidades de la angustia, ya que llegaremos en ambos casos a la formulación del DESEO DEL OTRO.

Pero si me parece destacar que la forma de presentación de la neurosis de angustia, no es similar a la presentación de las psiconeurosis, y para poder operar en análisis necesitamos una reducción de la angustia que sea orientable.

En este sentido si bien como plantea Lacan en este mismo seminario, la señal de la intervención del OBJETO a, es la angustia, también nos da una pista en relación a la función sujeto: dice lo siguiente " Ello no equivale a decir que el objeto a es sólo el revés de la angustia, que sólo interviene, que sólo funciona en correlación con la angustia. La angustia, nos ha enseñado Freud, cumple, con relación a algo, la función de señal.

Yo digo: es una señal en relación con lo que sucede en lo referente a la relación de un sujeto, de un sujeto que además no podría entrar en dicha relación sino en la vacilación de cierto fading, la que designa la notación de sujeto por una \$, la relación de dicho sujeto, en ese momento vacilante, con aquel objeto en toda su generalidad."(11)

Vale decir que es señal respecto del fading del sujeto, y de la relación de dicho sujeto, en el momento vacilante, con aquel objeto, pero haría hincapié que cuando Lacan habla de la señal de angustia conserva el

carácter de traducción subjetiva, y en todo caso podríamos decir que en el caso de la angustia automática, esta traducción no está presente y el sujeto se encuentra ante aquello que Freud llamó el desamparo, nombre freudiano de la de la HILFLOSIGKEIT, al cual Lacan le da el nombre de DESEO DEL OTRO.

En este sentido hay toda una conceptualización que Lacan realiza entorno a la angustia, por ejemplo señal de caducidad yoica, definiéndolo como un fenómeno de borde, es ahí donde se presentifica el objeto a, límite de la imagen especular, el carácter temporal de la angustia, su instantaneidad (golpe de angustia), y el enmarcamiento, cuyo paradigma Lacan localiza en el historial del Hombre de los Lobos.

Estas características no me parecen homogéneas en la clínica de las neurosis de angustia.

En especial en relación al enmarcamiento, cito a Diana Rabinovich, su libro "La Angustia y el Deseo del Otro": "la angustia primordial, esa angustia que rompe todas las defensas, la barrera protectora ante los estímulos, para decirlo en términos freudianos. Cuál es, entonces, para Lacan, la invasión de estímulos, la invasión económica que describe Freud, esa invasión que supera la barrera protectora? El deseo del Otro, es el nombre que recibe en Lacan el exceso económico. Tengan presente que no se trata del deseo del Otro virando hacia el goce del Otro. El goce del Otro es ya una defensa, una solución, frente al estar a merced del deseo, una forma de rodear el problema del deseo del Otro."(12)

Entonces cuando se produce esa invasión económica, esa angustia que rompe todas las defensas, podríamos pensar que el yo siendo una defensa en cuya sede se aloja la angustia, no es entonces la angustia señal, pues para Freud la señal es yoica, y para Lacan es señal respecto de la función sujeto, es entonces la descripción de la angustia automática.

Esto no quiere decir que en el caso de las neurosis tradicionales no encontremos la angustia primordial, sino que la idea es acentuar las formas de presentación clínica, ya que no es lo mismo por ejemplo la modalidad de la angustia (Primordial, Automática) esté al inicio de la cura, o como producto del recorrido en un análisis.

Lacan en el seminario de la angustia, en la clase del 12/12/62, casi en el comienzo de esta clase habla de una experiencia masiva y dice lo siguiente: "a las que presuntamente habíamos escapado, de una necesidad, que sigue siendo actual y que curiosamente ya no hablamos sino rara vez: La pesadilla. Nos preguntamos por qué desde hace cierto tiempo los analistas se interesan tan poco por la pesadilla?"

Refiriéndose a un texto de Ernest Jones sobre la pesadilla, dice que la angustia de la pesadilla es experimentada como la del goce del Otro.

"El correlativo de la pesadilla es el incube o el súcube, ese ser que hace sentir todo su opaco peso de extraño goce sobre nuestro pecho, que nos aplasta sobre su goce."(11)

"Y bien, para introducirnos por ese sesgo capital en lo que la temática de la pesadilla habrá de entregarnos, en todo caso lo primero que aparece en el mito pero también en la fenomenología de la pesadilla, de la pesadilla de lo vivido, es que ese ser que pesa por su goce es también un ser cuestionador y que inclusive, hablando con propiedad, se manifiesta, se despliega en esa dimensión completa, desarrollada, de la cuestión como tal llamada el enigma." (11)

"La esfinge, cuya entrada en juego - no lo olviden - precede a todo el drama de Edipo, es una figura de pesadilla y al mismo tiempo un figura cuestionadora." (11)

Por un lado pensemos lo que hablamos puntuado en relación al rodeo del goce del Otro, en relación al deseo del Otro, en el sentido de considerarlo como una defensa, cito entonces a D. Rabinovich del mismo libro antes citado, dice lo siguiente: "El goce entonces cuando aparece como el goce supuesto al Otro, cuando éste es el Otro del Otro sexo, no es la causa de la pesadilla, lo que causa la pesadilla es el estar en posición del objeto utilizado en ese goce, consumido por ese goce, podríamos decir, sin que importe demasiado quién es como sujeto. Pero Lacan no se queda en esta definición del goce del Otro: "en la fenomenología de la pesadilla vivida, ese ser que pesa por su goce, es también un ser preguntón e incluso un ser que se manifiesta, hablando estrictamente, en esa dimensión completa y desarrollada de esa pregunta cuya forma se denomina el enigma ". Espero que les resulte claro que se está refiriendo al Che vuoi? del grafo. Lo que aparece como más

allá del goce del otro como inquietante, es el enigma de su deseo. La aparición del goce del Otro no basta como respuesta al enigma que se le propone a todo sujeto como deseo del Otro."(12)

Aquí aparece algo sutil en relación al enigma, puesto que el enigma que encontramos en la esfinge, es aquella dice Lacan que precede toda la tragedia de Edipo.

Con lo cual me formulaba el siguiente interrogante, una cuestión es el enigma que el sujeto por ejemplo puede tener respecto de su síntoma, y otra cosa es este enigma que se realiza en la esfinge. En tal caso si se realiza ya no es más un enigma.

Tomemos entonces el Diccionario de Pierre Grimal, sobre Mitología Griega y Romana, donde dice lo siguiente: "La esfinge se relaciona sobre todo con la leyenda de Edipo y con el ciclo tebano. Este monstruo fue enviado por Hera contra Tebas para castigar a la ciudad por el crimen de Layo..." (13)

"Se estableció en una montaña situada al oeste de Tebas, muy cerca de la ciudad. Desde allí asolaba el país, devorando a los seres humanos que pasaban a su alcance. Sobre todo planteaba a los viajeros enigmas que no podían resolver, y entonces los mataba. Sólo Edipo logró responder, y el monstruo, despechado se arrojó desde lo alto de la roca y se mató." (13)

Entonces si la esfinge le pregunta a un viajero y éste no responde se lo devora, quiere decir que no hay enigma, y en caso de que Edipo conteste tampoco habría enigma porque este se realizaría. Es similar a la dialéctica del amo y el esclavo, si se aboliera algunos de los términos no habría dialéctica posible.

Con lo cual podríamos tomar las dos vertientes por una lado la realización del enigma como Goce del Otro y por otro lado el sesgo cuestionador del Deseo del Otro, como la aparición del Che vuoi? tal como lo encontramos en el grato del deseo.

Para concluir este trabajo quisiera referirme al término ACTUAL tal como aparece descrito en la nosología Freudiana, la neurosis de angustia como una de las neurosis actuales.

Es evidente que el término actual, hace referencia a una dimensión temporal. En el Diccionario de la Real Academia "Actual" quiere decir presente, en el mismo momento.

Volvemos entonces a pensar en los límites en cuanto a un tratamiento posible de la neurosis de angustia, ya que si es actual, es susceptible de ser analizado?

Es cierto que es una teoría histórica aquella que sostiene que hay cura por el recuerdo, pero es necesario el campo del recuerdo más precisamente el campo de la rememoración, su entramado simbólico y articulado a la neurosis infantil, al ser actual se estaría aboliendo también el campo mismo de la repetición. Si hay temporalidad actual, habrá temporalidad de la retroacción?

Paul Virilio en su libro LA MAQUINA DE VISION, plantea refiriéndose al estatuto de la imagen en la sociedad, el pasaje del espacio público a la imagen pública y entonces dice que el problema del tiempo actual es que lo virtual y lo actual se confunden en lo que él llama el tiempo REAL. De manera tal que el tiempo real no es el tiempo diferido, no es el tiempo de la retroacción, sino que se transforma en lo ACTUAL. le El desplazamiento del centro de interés de la cosa a su imagen y, sobre todo, del espacio al tiempo y al instante." (14)

BIBLIOGRAFIA

1- DSM IV

2 - Freud S. "Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia (1894) ed. Amorrortu

3 - Freud S. "A propósito de las críticas a la neurosis de angustia" (1895) ed. Amorrortu

4 - Freud S. "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" ed. Amorrortu

- 5 - Freud S. Conferencia "El estado neurótico común" 1916-1917 ed. Amorrortu
- 6 - Freud S. "Introducción del narcisismo" (1914) ed. Amorrortu
- 7 - Freud S. "Fragmento de análisis de un caso de histeria" (1905) ed. Amorrortu
- 8 - Freud S. "Estudios sobre la histeria. Apartado IV - Sobre la psicoterapia de la histeria" (1893-1895) ed. Amorrortu
- 9 - Freud S. Conferencia 25 "La Angustia" ed. Amorrortu
- 10 - Freud S. "Inhibición, Síntoma y Angustia" (1925) ed. Amorrortu
- 11 - Lacan J. Seminario 10 "La Angustia" 1962-1963
- 12 - Rabinovich D. La angustia y el deseo del Otro. ed. Manantial
- 13 - Grimal Pierre Diccionario de Mitología Griega y Romana ed. Paidós
- 14 - Virilio Paul La máquina de visión. ed. Cátedra

OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Lacan J. Seminario 14 "La lógica del fantasma".

Lacan J. Seminario 16 "De un Otro al otro".

Diccionario de la Real Academia Española - 1993.

¿Quién dirige la cura en las psicosis?

Marina Averbach

*"El espejo está roto, pero ¿qué reflejan los trozos?"
Ingmar Bergman, "De la vida de las marionetas"*

Desde antes de la primer entrevista con un paciente neurótico, aún cuando no tenga ninguna información previa sobre el método analítico, contamos con ciertos presupuestos compartidos que nos posibilitan el diálogo: los presupuestos de una cultura común que permiten realizar el lazo social (condición necesaria, aunque no suficiente, para el acto analítico, que ocurre dentro del lazo social, y no fuera de él). Cuando nos encontramos con un psicótico nos enfrentamos a la ausencia de esos presupuestos, ausencia que hace que para él nuestro discurso sea tan discutible y carente de todo poder de certeza como el suyo para nuestra escucha.

Dos discursos se encuentran, el del psicoanálisis y el de la psicosis, y cada uno se revela ante el otro como lugar en que todo enunciado puede ser replanteado radicalmente, en el que ninguna evidencia tiene certeza de ser evidente para el otro. La psicosis cuestiona el patrimonio común de certeza y la lógica causal en que se funda nuestra cultura.

Freud ha aportado una comprensión de las psicosis, una serie de hipótesis causales, pero, con una honestidad que lo honra, concluyó: «**No es posible el Psicoanálisis con pacientes psicóticos**». Una fórmula negativa a la que, en años posteriores, han venido a sumarse otras: No hay elección de objeto, No hay simbolización, No hay Inconsciente (o hay "un Inconsciente a cielo abierto", como prefería Freud), No hay Nombre-del-Padre..., todas fórmulas negativas. Pero esto es definir la psicosis por una serie de en-menos, cuando la psicosis es otra forma de situarse en la vida.

¿Qué hacer entonces cuando en nuestra consulta, pública o privada, recibimos a un paciente al que hemos vedado de entrada el acceso a los frutos del análisis, de un "verdadero" análisis (si es que algún análisis puede ser llamado "verdadero")? ¿Expulsarlo de nuestra consulta? ¿Hacia dónde? ¿Al campo de la psiquiatría biológica, en el que lo aguarda otro "en-menos": menos dopamina?

Es indiscutible que las psicosis cuestionan lo que entendemos por psicoanálisis, por dispositivo analítico y por lugar del analista. Pero el psicoanálisis es una praxis. Esto quiere decir que en el campo de la experiencia freudiana no hay lugar para un conocimiento teórico de un fenómeno psíquico, sin que este conocimiento posibilite (no digo que asegure) una acción sobre el fenómeno. Si el psicoanálisis es una praxis, es una paradoja sostener que contamos con un modelo teórico que nos permite entender las psicosis y, a la vez, que esa "comprensión" es ineficaz.

Ahora bien, ¿tenemos los analistas una respuesta alternativa a las psicosis?

Esta es una pregunta que se reactualiza cada vez que me encuentro con un psicótico, animada con "mi deseo de analista", deseo de apertura del Inconsciente, allí donde el Inconsciente ha sido rechazado; con una técnica y un encuadre que serán de continuo violentados; cada vez que se establece un encuentro (lo que no ocurre siempre) sucede algo allí que interroga a la teoría.

Las psicosis plantean muchos interrogantes. Escogí uno de ellos para titular esta presentación: « **¿Quién dirige la cura en las psicosis?** ».

Desde Lacan sabemos que quien dirige la cura es el deseo del analista. La pregunta que me formulo es: ¿qué deseo pone en juego la psicosis en el lugar del analista?, allí donde ya no nos vale la feliz fórmula lacaniana: "deseo de apertura del inconsciente".

¿Que nos autoriza a hablar de una aventura, la del psicótico, que, a diferencia de la neurosis, no hemos vivido subjetivamente?

No comprendemos nada de la psicosis, porque nuestro esquema mental de neuróticos está organizado de acuerdo a nuestro fantasma neurótico, fantasma que se funda en el Complejo de Edipo, que es lo que en el psicótico ha fallado.

Recibo en la consulta a una mujer adulta, de nivel cultural alto y de religión judía, diagnosticada de esquizofrenia paranoide. En su delirio es la criada de Dios y sabe que debe hacer un espacio en su cuerpo para albergarlo. No sabe por qué, pero ese Dios al que debe albergar en su propio cuerpo, no es el de su religión: es Cristo.

Identifica a la voz que le habla: es la de su padre, muerto cuando ella era niña. "Debo tener un Edipo enoorme!", me dice. Luego se corrige: "Bueno, el que debía estar enamorado era él, porque cuando yo nací era un viejo como de 80 años..., y yo era una niña."

No creo que podamos decir que esta paciente no tiene complejo de Edipo, lo que no ha hecho es atravesarlo. Esa imposibilidad de atravesamiento por la máquina del Edipo, la imposibilidad de encontrar la solución al enigma que la Esfinge nos propone, fortalecen la faz imaginaria del Complejo; pero su faz oculta, (la simbólica, en términos), no ha sido alcanzada.

Este fracaso estuvo facilitado en la paciente por la avanzada edad y temprana muerte del padre. Pero ¿por qué fracasó?, no lo sabemos. No enloquecen todas las hijas nacidas en esas circunstancias, pero ella sí

No ha podido simbolizar el complejo de Edipo, descubrir un más allá del Padre imaginario. Sin una ley que lo sostenga, el espejo se ha roto y, con él, la imagen que soporta. Pero podemos preguntarnos: "¿qué reflejan los trozos"? Los que, mal o bien, hemos atravesado la máquina del Edipo, podemos vivir con nuestras "paranoias", nuestra "esquizia", aquello que llamamos nuestra "melancolía", con todos esos horrores que nos apasionan y enferman, con nuestra "locura" en suma; sin la cual no seríamos quienes somos.

Dice Lacan: **«Y al ser del hombre no sólo no se lo puede comprender sin la locura, sino que ni siquiera sería el ser del hombre, si no llevara en sí la locura cómo límite de su libertad» ("Acerca de la causalidad psíquica")**

Todos deliramos. Pero el delirio psicótico, es otra cosa.

Una de las respuestas que se ha dado a por qué el psicoanálisis no es posible con sujetos psicóticos, es porque no hay transferencia en las psicosis. No es una explicación baladí, ya que es la que da el mismo Freud en Introducción al Narcisismo (1914):

La transferencia es amor, y el amor es el signo de máximo desarrollo de la libido objetal, la libido del sujeto está fuera de él, está puesta en otro.

Freud hace una cita: **«Allí donde el amor despierta, muere el yo déspota, sombrío»** y la invierte: **«Allí donde el amor muere (en la esquizofrenia) se afirma el yo déspota, sombrío»**.

No hay relación de objeto, dice Freud. Y no hay relación de objeto porque él, el psicótico, está en el lugar del objeto. Todos, antes de haber sido sujeto fuimos objeto, objeto del deseo de los padres, y, por lo tanto, de su amor y su odio, antes aún de que conociéramos esos afectos, y mucho antes de que tuviéramos palabras para nombrarlos.

El Complejo de Edipo es una máquina maravillosa. Se introduce en la máquina un objeto, y ella fabrica un sujeto. (Aunque habría que matizar esta observación. Lacan ha insistido en que el psicótico no es sujeto, porque no está sujetado a su deseo. No ha atravesado el Edipo y, en consecuencia, no ha sufrido la castración, etc. Pero el mismo Lacan había dicho en el Seminario III: "en tanto habla al otro... existe como sujeto". Y hay que ver cómo hablan, con que ironía!)

Hace uno tiempo, un paciente psicótico, al que llamaré Nicolás, me dio un ejemplo sencillo y acabado de esta muerte del objeto.

Se trata de un maniaco-depresivo que, desde hace un tiempo excesivamente largo, se ve arrastrado por una hiperactividad física que ningún medicamento ha podido refrenar, y una hiperactividad imaginaria, metonímica, que lo lleva de un significante a otro, de un objeto a otro, sin poder anudar su libido a ninguno.

De pronto emerge un objeto privilegiado: una mujer a la que ha conocido hace tiempo. Proyecta casarse con ella y hace planes para eso. Después de tanto tiempo a la deriva, que canalice su libido en un objeto resulta, cuanto menos, tranquilizador.

Pero me inquieta que haga planes irrealizables que puedan llevarlo a un nuevo fracaso, a un nuevo brote y a un nuevo ingreso. Le aporto entonces aquella significación que está eliminada en su discurso: la posibilidad de que esta mujer no comparta sus proyectos. ¡Ingenua de mí!... Me responde: "¿Y eso qué importa? ¡Hay tantas mujeres!". Ése es el lugar del objeto para él: "¿qué importa? ¡hay tantos!", y prosigue su loca carrera a ninguna parte.

Una paciente hispano-marroquí, casada, con hijos, entrevista por razones de trabajo a un cliente potencial. Sale de la entrevista enamorada de él. Puesto que se ha enamorado de otro hombre, abandona inmediatamente a su marido y a sus hijos y se va a vivir sola, iniciándose un progresivo deterioro. Pero ¿qué ocurrió con el objeto de su amor, aquél hombre que le provocó una pasión arrebatadora? Nada. No lo vio nunca más, ni hizo nada por verlo.

No hay objeto de deseo, porque no está la libido puesta en el campo del Otro. Esto trastoca toda la relación con el Otro: en el campo del amor, en el campo del deseo, en el campo del análisis.

Entonces, ¿no hay transferencia en la psicosis?. Evidentemente la catexis libidinal de un objeto se produce. Por lo tanto, la transferencia de una imagen proyectada sobre el analista, se da en las psicosis, lo que resiste al análisis es su exceso, no su ausencia. El psicótico transfiere a la situación analítica lo que continúa repitiendo de su relación con el discurso del Otro: su relación delirante con el Otro.

Juan llega a la consulta con un diagnóstico de esquizofrenia catatónica; rígido y silencioso. Cuando vuelve a hablar (esto se dice rápido: fueron necesarios meses de paciencia para que hablara, primero, y para que dijera algo, después), cuando vuelve a decir "algo", nos dice su delirio: Hay un Consejo que todo lo sabe, es el que toma las decisiones. Él, personalmente, no sabe por que hace las cosas que hace, son designios del Consejo.

Lo que recibe Juan del Consejo en su delirio, no son alucinaciones, sino ideas. No oye voces, sólo recibe sentidos. Sentidos plenos, acabados, que no hacen cadena: "Éstos son los buenos, esos los malos". "Va a haber una guerra". No tiene demasiada importancia que no sean alucinaciones auditivas, son frases que vienen del Otro y son certezas. Muchas veces el "escuchar voces" no es más que una manera de expresar lo que experimenta el sujeto psicótico. Lo que importa, dice Lacan, no es que escuche o no voces, sino que estos dichos le vienen del Otro, de afuera, y él no puede evitar sentirse preocupado.

Voy a tratar de ejemplificar lo que quiero decir:

Una mañana en el Grupo de Psicóticos, un compañero le dice: "Tú, tío, estás de ingreso". Unas horas más tarde va a Tráfico a dar de baja al coche. Sobre su permiso de circulación ponen un sello: FUERA DE CIRCULACION

Ese significante adquiere para Juan un sentido distinto. Es un mensaje del Otro que no lo remite al coche, sino a su propio Yo. Él es quien está fuera de circulación. De pronto la frase oída unas horas antes, "estás de ingreso", adquiere el valor de una orden que no se puede desobedecer. Juan se dirige al Hospital a solicitar voluntariamente su ingreso.

Un neurótico también puede sentirse preocupado por la frase "fuera de circulación". Desarrollaría un razonamiento obsesivo o se desmayaría, si fuera suficientemente histérico, pero no iría a ingresarse a un hospital psiquiátrico. Encontraría en ese significante que viene del Otro, "fuera de circulación", una metáfora que referiría a sí mismo para comenzar un juego metafórico; pero no vería en ella una orden.

Con el psicótico no es posible el análisis, porque no hay ningún saber analítico ni médico posible. Es **él** el que sabe. No hay ningún Supuesto Saber en el lugar del analista. Los excesos de transferencia imaginaria intentan cubrir el hueco que deja la ausencia de toda transferencia simbólica. Pero ese saber lo aplasta, lo borra como sujeto; sólo resta de él **eso** que sabe.

¿Confrontaremos su certeza con el saber del psicoanálisis? Piera Aulagnier cuenta un caso muy ilustrativo. Un paciente, al que llama Tomás, presenta un delirio con ciertas similitudes con el de Schreber: el deseo omnipotente de Dios es el de transformarlo en mujer, deseo con el que él se confronta. Una vez comenzado su análisis, encuentra por azar un libro de divulgación de la teoría analítica. A partir de su lectura su discurso sufre un vuelco: no es Dios sino su madre quien quiere transformarlo en mujer. Su discurso se ve invadido por explicaciones pretendidamente psicoanalíticas, todas tendientes a demostrar esta única idea: como, desde su infancia, su madre intenta transformarlo en mujer. Puede que algunas de sus explicaciones sean más accesibles a nuestra escucha, quizás en la Edad Media hubiera ocurrido lo contrario. La confrontación continua.

En realidad los psicóticos suelen estar bastante dispuestos a modificar su delirio si encuentran un discurso que se preste a sus fines. Tengo un paciente que construyó su delirio a partir de las reglas de un juego de rol que cayó en sus manos. Descubrió que la vida era un juego de Rol. Si alguno de vosotros conoce los juegos de Rol, coincidirá conmigo en que son una metáfora bastante acertada de la vida. Pero para mi paciente es mucho más que eso. Toda su vida está organizada como un juego de Rol, del que todos los que de algún modo nos relacionamos con él, somos piezas. Todo lo que yo diga va a estar condicionado por las reglas de ese juego, que tiene como fin poner a prueba su elección heterosexual. Aquí ya no hay ninguna metáfora.

¿Qué hacer, entonces, como analistas, si el paciente no puede suponernos saber alguno, suposición en la que se basa nuestro trabajo? Si no se nos supone ningún saber, tendremos que arreglárnosla con nuestra ignorancia.

Si no hay transferencia en la psicosis, en la medida en que el concepto de transferencia fue desarrollado por Freud en su trabajo con pacientes neuróticos, sí hay algo que permite nuestro trabajo y a lo que, de algún modo, tendremos que nombrar. Podríamos denominarlo una llamada, llamada que nunca ha sido escuchada. Muchas veces el encontrar alguien dispuesto a responder a esa llamada en la escena cotidiana, una pareja o un amigo, permiten al psicótico mantener una vida aparentemente normal; o anormal, pero que le vale.

Otras veces las circunstancias no son tan favorables. En esos casos sólo, quizás, quien ha hecho la experiencia de su propio inconsciente, pueda acoger la llamada del psicótico. El precio para el analista será el de renunciar a la seguridad de un dispositivo, de un lugar y de un deseo de analista, y consentir a que ese dispositivo, ese lugar y ese deseo, sean orientados por la llamada misma del psicótico.

Si no hay transferencia simbólica, nos vemos privados de la interpretación, nuestra herramienta de trabajo. Si alguna vez, llevados por el deseo que nos ha conducido a hacernos analistas, cometemos el error de interpretar su discurso como lo hacemos con las neurosis, los resultados pueden ser catastróficos.

Recuerdo en particular un caso, de hace ya muchos años. Se trata de una paciente, que atendía en consultas externas de un hospital. Al anunciarle que yo iba a dejar mi trabajo en el Hospital (esto sucedió en Argentina) la paciente me pide continuar su terapia en mi consulta, a lo que accedo.

En la entrevista siguiente, aún en el Hospital, me pide precisiones sobre mi consulta. En una serie de preguntas, hay una que destaca: **- "¿Hay otra gente en su consulta? ¿Hay sala de espera?"**. Cometí el error de interpretarlo en relación a su temor a quedar encerrada en una relación dual conmigo, lo que, por otra parte, era bastante coherente con su historia infantil.

Al otro día, la paciente me llama y me dice muy angustiada: **--"Dra., quiero acostarme con usted"**.

Ésa fue su respuesta a mi interpretación. Una colisión imaginaria, por falta de mediación simbólica. Lo que falló allí no fue la transferencia, fue el Inconsciente. Mi interpretación se dirigió a un Inconsciente que no se había constituido como tal. (Aquí también quisiera hacer una matización. Oímos y repetimos muchas veces que no

hay Inconsciente en las psicosis. Lo dijo el mismo Freud: "Inconsciente a cielo abierto" no es Inconsciente, si el Inconsciente es lo reprimido. Pero los psicóticos sueñan, y el sueño, según la teoría, es una formación del Inconsciente. ¿Cómo se explica esta contradicción?)

La pregunta esencial para todo sujeto es: ¿Quién soy yo? Esta pregunta implica lógicamente otra: ¿Qué soy yo para el otro?. Mi palabra no interrogó el Inconsciente de esta paciente, sino que fue respuesta: "tú eres objeto de mi goce". Como el psicótico no puede demandarnos un saber sobre un objeto que no ha constituido en cuanto objeto de deseo, en su llamada se nos ofrece como el objeto que nos falta a nosotros, a quienes, en tanto neuróticos, sí nos falta el objeto.

Pero cuando un psicótico se ofrece a su analista como objeto, no es sin esperanza, en la medida en que un analista suele ser una encarnación más benigna del Otro que una madre cocodrilo que todo lo devora.

No es que el psicótico no nos escuche, sino que puede interpretar nuestro saber de analistas como una certeza sobre su lugar en el mundo, con el riesgo de que el análisis mismo se vuelva lugar de repetición de su relación delirante con el Otro.

Esos movimientos transferenciales del psicótico en relación a su analista, que lo inclinan ora del lado de la erotomanía, ora del lado del delirio de amor, no son más que intentos de ser objetos de amor del Otro (lo que debe ser bastante mejor que ser objetos de la voluntad destructora, "insensata" del Otro).

Pero esta misma voluntad de ser objeto de nuestro amor, objeto de nuestro deseo, nos señala que esta allí la transferencia. Transferencia que, si somos capaces de soportar, quizás permita anudar algo de su "extravío", de aquello que no tiene palabras para decirse, porque no tiene inscripción en el Inconsciente.

Lo que vale para el amor, vale para el odio. A veces el sólo soportar la transferencia "homicida" de un paciente paranoico le permite detener ahí algo de su locura (eso sí, en algunos casos puede ser recomendable hacerlo con un guardia forzado en la puerta).

Hacerse objeto de la transferencia psicótica tiene también otros riesgos: no podemos recurrir a la interpretación para desanudar la transferencia, lo único que podemos hacer es soportarla.

Es sólo al no poder localizar en su analista un deseo que lo aloje como objeto, que un trabajo se hace posible. La ausencia de deseo del analista indica un lugar en el que espera que emerja un sujeto, lugar que el sujeto psicótico nunca encontró en el campo del Otro.

Si no podemos esperar que se abra una puerta de una casa que no existe, quizás podamos dejarnos usar, soportar la transferencia, dejarnos trabajar por ella, estar ahí, para que ahí el psicótico encuentre un lugar desde el cual reconstruirse. No huir de la transferencia imaginaria con que el psicótico nos invade. No huir, pero tampoco dejarnos fijar por ella.

Entonces, ¿cómo responder?.

En principio sabemos que, en cuanto analistas, nunca debemos responder desde el lugar en el que somos interpelados.

Intento no confirmar ni desconfirmar el delirio; no adherirme a las significaciones que me ofrece, ni oponerme a ellas. Ofrecer mi lugar como un espacio vacío: vacío de saber, vacío de poder, vacío de cualquier deseo en relación a él.

Intento empujarlo a decirse como sujeto, a dar explicaciones de lo que le pasa. Lo invito a que me diga algo de un saber que él tiene. Y, si no lo tiene, que se lo invente.

Esto no me excluye de ciertas responsabilidades. No puedo evitar tomar decisiones en ciertos momentos. Actuar como psiquiatra a veces es la responsabilidad que he aceptado, al aceptar en análisis a un psicótico. Si un sujeto no tiene recursos para protegerse de los fenómenos que lo invaden, me siento en la obligación de

proveerlo de otros recursos, otras mediaciones: la de la medicación, la del ingreso, la de la intervención con la familia o el entorno.

No siempre es posible conjugar ambos discursos. A veces, el indicar un ingreso o una medicación, nos ubica en el lugar del Amo. En esos casos creo que se necesitan dos, uno que haga las veces de psiquiatra, otro de analista que conserve su lugar vacío de deseo.

Deseo del analista que habita un lugar vacío. Pero, ¿qué deseo? ¿Qué deseo nos lleva a hacer de "secretarios", de "testigos", de "semejantes" de un psicótico, o, por qué no, de "basureros"?

Deseo de saber, curiosidad insaciable a la que no le basta con el saber neurótico. Del por qué de ese deseo, debería preguntárselo uno en su propio análisis. Por otro lado, uno puede ser analista sin necesidad de trabajar con pacientes psicóticos, si ese trabajo no está incluido en su deseo. Es lo que hizo Freud sin ir más lejos.

También deseo de ayudar, aunque hoy ese deseo, en ciertos círculos analíticos, sea vergonzante. Deseo de que el psicótico, por medio de su trabajo, se invente un lugar, se invente un saber, que le permitan hacer lazo social. Que con su delirio haga algo, que invente algo. Que viva con su delirio, como nosotros intentamos vivir con nuestro Inconsciente, y no para su delirio, como muchos neuróticos viven para su Inconsciente. Que no sea un autómatas del Significante, que viva dentro de un lazo social que no agota la vida, pero que es imprescindible para que ésta sea posible.

"No hay psicoanálisis del psicótico", pero el psicótico puede beneficiarse del psicoanálisis, usar a su analista para obtener algo que (en determinadas circunstancias) él ,y sólo él entre todos los especialistas en salud mental, está en condiciones de ofrecerle, precisamente por ser psicoanalista. En el espacio creado por el psicoanálisis es posible, incluso con psicóticos, que se pronuncien algunas palabras que modifiquen la rígida relación que se ha establecido entre significantes y significados, que esas mismas palabras tan gastadas aparezcan bajo una luz nueva que posibilite que la experiencia nos cambie, a él y a nosotros

Para esto es necesario que el psicótico consienta a la experiencia que le proponemos, que no es poco.

Para concluir quería referirme a ciertos términos que he utilizado un poco "alegremente" en esta exposición:

Si el psicótico no es Sujeto, ni puede serlo, porque no es sujeto de deseo, no está barrado; deberemos inventar otra escritura para designar su subjetividad y no reducirlo al lugar de objeto. Como dice Lacan en el Seminario III **"en tanto habla al otro... existe como sujeto"**. (¡Y cómo hablan al otro! ¡Con qué ironía!).

Si no hay Inconsciente en la psicosis, al menos si lo pensamos como el Inconsciente neurótico; sí algo hay ahí, algo que Freud llamó **"Inconsciente a cielo abierto"**, algo que permite al psicótico soñar. Porque los psicóticos sueñan y, en nuestra teoría, el sueño es una formación del Inconsciente. Si a eso, según nuestro modelo, no podemos llamarlo Inconsciente, tendremos que inventarle un Significante a ese "Inconsciente".

Si no hay Fantasma en la psicosis, (al menos si aceptamos que el fantasma es respuesta subjetiva al deseo del Otro), sí hay algo allí que se parece a un fantasma: una serie de fantasías con las que el psicótico intenta arreglárselas con "lo que hay". Y, en algunos casos, podremos ayudarlo, como agentes simbólicos, a que realice una construcción fantasmática que le permita cierto lazo social.

Si no hay transferencia simbólica en la psicosis, sí hay algo que permite nuestro trabajo y a lo que, de algún modo, tendremos que nombrar.

Causas y azares

Elsa Coriat

Trabajo presentado en la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Bahía (San Salvador), Brasil, del 27 al 30 de agosto de 1997

Se necesitaría la voz y la guitarra de Silvio Rodríguez para cantar una canción que le pertenece y que tal vez conozcan:

*Cuando Pedro salió a su ventana no sabía, mi amor, no sabía,
que la luz de esa clara mañana, era luz de su último día.
Y las causas lo fueron cercando, cotidianas, invisibles,
y el azar se le iba enredando, poderoso, invencible.*

Como somos psicoanalistas —y no contamos con esa voz ni esa guitarra— tal vez podamos reconocer un equivalente, conceptual y estético, al encontrarnos con esta breve frase de Freud: *El destino de un hombre está comandado por dos poderes, daimon y tyche*. (2)

Las implicancias clínicas y teóricas de lo que estas palabras enuncian, va mucho más allá de lo que se puede esperar encontrar en una pequeña frase, perdida entre los renglones de su obra. Aunque Lacan no lo mencione, el enunciado freudiano, apunta a las mismas cuestiones que se trabajan en el *Seminario XI*, en tanto *automatón* y *tyche*. (3)

En su texto acerca de *Lo siniestro*, dice Freud: "Me limito, pues, a señalar que *la actividad psíquica inconsciente está dominada por un automatismo o impulso de repetición (repetición compulsiva) [...] provisto de poderío suficiente para sobreponerse al principio del placer; un impulso que confiere a ciertas manifestaciones de la vida psíquica un carácter demoníaco (...)*". (4)

Lo demoníaco, entonces, compulsión a la repetición, red significativa funcionando como *automatón*, por un lado, y, por el otro, *tyche*, el azar, el encuentro con lo real, ambos *poderes* comandando el destino de cada hombre en particular.

A modo de prólogo, hacer presentes estas conceptualizaciones me resulta un marco adecuado para un escrito en el que me propongo trabajar la siguiente pregunta: ¿qué causas determinan la aparición, en lo real, de una psicosis infantil?

Si en *Posición del Inconsciente* Lacan dice que *el efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto, y que gracias a ese efecto no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende, pues su causa es el significante sin el cual no habría ningún sujeto en lo real* (5), y si en las psicosis infantiles justamente lo que no aparece en lo real es ese sujeto escindido, sujeto a la legalidad que impone el establecimiento de la represión del inconsciente, ¿serían suficientes las causas ubicables en el campo donde operan los efectos del significante —incluyendo aquí tanto lo imaginario como lo real de la repetición y del acto— para dar cuenta del porqué de la aparición de una psicosis infantil?

Dicho en términos más sencillos: vuelvo a abrir el viejo debate acerca de si la causa de la psicosis infantil es orgánica o psicológica (o, en términos más actuales, orgánica o significativa).

Cuando empecé a trabajar en el campo de los problemas del desarrollo infantil, mis articulaciones teóricas y mi correspondiente lectura de los materiales clínicos, apuntaban a despejar un prejuicio enormemente difundido, a saber, que determinados cuadros genéticos o neurológicos conllevaran de por sí determinadas características psicopatológicas, incluyendo entre ellas psicosis y autismo.

Tomando muchas veces como paradigma el Síndrome de Down —dada la elevada frecuencia estadística de su presentación— pude ir ubicando por qué caminos se facilitaba la producción de un niño desconectado o psicótico, allí donde lo genético no impedía en absoluto que apareciera un sujeto del deseo.

Pero no sólo de Síndrome de Down está hecho el campo de los problemas del desarrollo: aquello que esta vez me reabre la pregunta es un sector de la población infantil de apariencia física normal, sin diagnóstico médico definido más allá de "retardo de maduración" o "inmadurez psicomotriz" (o alguna otra imprecisión semejante); niños que han sido sometidos a todos los estudios con los que cuenta la medicina hasta la fecha, sin que ninguna alteración se revele en ellos, y, sin embargo, están decididamente psicóticos (o autistas).

Escuchando a los padres **de algunos** de estos niños, aparentemente normales en lo físico, podemos llegar a la convicción de que, si el niño está psicótico, es porque esto se venía preparando desde una historia previa, como si se plasmara en lo real el objeto fantasmático necesario a las coordenadas significantes de la pareja parental; pero con otros... Ocurre que con otros... la cosa no cierra; quiero decir que, escuchando a los padres de estos otros, no encontramos razones suficientes, en el discurso, como para para que haya aparecido una psicosis del lado del hijo.

El lugar de padre (o de madre) es, por estructura, un lugar fallido; pero esta falla, por lo general, cursa como neurosis en el niño. Haría falta un plus, ya sea en la cantidad o en la cualidad de la falla, como para que se produjera una psicosis o un autismo. Y si ese plus no se encuentra en el discurso, es lícito suponer que la causa proviene de otro lado.

Nuestra pregunta se ve reforzada si tenemos en cuenta otro tipo de materiales clínicos, me refiero a los casos alrededor de los cuales nos hacemos una pregunta que es casi la inversa, a saber, cómo se las arregló algún niño determinado para no haber salido psicótico, dadas las condiciones en las que fue criado.

Resulta que a veces es muy difícil producir un psicótico o un autista y a veces es demasiado fácil. ¿Qué hace la diferencia?

La frase de Freud que citaba más arriba, está ubicada en una nota a pie de página de *La dinámica de la transferencia*, en el centro de un párrafo que no tiene desperdicio. Si vamos a preguntarnos acerca de la causa, conviene tener muy en cuenta sus primeros renglones; comienza así: *Porque hacemos resaltar la importancia de las impresiones infantiles, se nos acusa de negar la que corresponde a los factores congénitos (constitucionales). Este reproche tiene su origen en la limitación de la necesidad causal de los hombres, que, en abierta contradicción con la estructura general de la realidad, quisiera darse por satisfecha con un único factor causal.* (6)

La realidad de la clínica de niños, la lectura de lo real que allí está en juego, no se da por satisfecha con un único factor causal. La eficacia de la causa significativa ha sido tantas veces comprobada en la estructuración de una psicosis; pero, también, la remisión de alguna otra ha sido posible gracias a la administración de determinada medicación específica, comprobándose allí la incidencia de lo orgánico.

Freud continua diciendo: *Rehusamos establecer una oposición fundamental entre ambas series de factores etiológicos* (7), lo cual me parece coherente no sólo con la realidad de la clínica sino también con las siguientes palabras de Lacan: *No decimos que la psicosis tiene la misma etiología que la neurosis, tampoco decimos, ni mucho menos, que al igual que la neurosis es un puro y simple hecho de lenguaje.* (8)

Volvemos a Freud, quien dice: *El psicoanálisis ha dicho muchas cosas sobre los factores accidentales de la etiología y muy pocas sobre los constitucionales, pero solamente porque sobre los primeros podía aportar gran cantidad de nuevos datos y, en cambio, de los últimos no sabía nada especial, fuera de lo generalmente conocido.* (9)

Sobre los factores constitucionales —en tanto anatomía y fisiología del organismo biológico que es cada cuerpo humano—, a casi un siglo del comentario freudiano, casi ningún nuevo dato puede agregar el psicoanálisis, pero no se puede decir lo mismo de la neurología y ciencias afines.

Con los avances en materia de métodos diagnósticos, tanto si se trata de estudios por imágenes, como neurometabólicos o genéticos, una considerable proporción de los niños autistas o psicóticos, que hasta hace 5 ó 10 años atrás, eran considerados orgánicamente "normales", han dejado de serlo.

Estamos en un tiempo en el que cada mes se descubren nuevas piezas en el rompecabezas del genoma humano, nuevas sustancias cuya presencia en el organismo es condición para que pueda funcionar la máquina

del cerebro, nuevos métodos para acceder visualmente a la localización de la más mínima materia lesionada o mal ubicada o con un funcionamiento alterado. Con cada nuevo descubrimiento, se va reduciendo la población de niños psicóticos sin diagnóstico neurológico específico. A la inversa, entre los niños psicóticos es altísimo — y cada vez más— el hallazgo de alguna carencia, falla o daño orgánico, en el armado cerebral.

Desde el psicoanálisis, ¿habrá también algo que podamos aportar de nuevo?

Basándonos en la experiencia clínica recogida en el campo de los problemas del desarrollo infantil, y en la lectura de aquello que en este campo encontramos, desde las teorizaciones de Freud y de Lacan, tal vez nos sea posible proponer una conceptualización acerca de las causas que intervienen en la etiología de las psicosis y del autismo infantil, que supere la vieja y célebre antinomia.

Entre los dos bandos en pugna —organicistas y psicologicistas (incluyendo aquí a buen número de psicoanalistas)— más de una vez, de una y otra manera, se ha firmado un armisticio, reconociendo la importancia de ambos factores, pero sin saber de qué manera lo que ocurre en el campo de la disciplina vecina, incide sobre el propio.

Dice Freud: *La serie formada por las **combinaciones** de ambos factores en distintas magnitudes ha de tener, desde luego, sus casos extremos.* (10)

No se trata, entonces, de una adición de causas o factores, sino de una combinatoria. Intentaremos avanzar, específicamente, sobre la manera de tejerse esta combinatoria, para dar como resultado, en vez de la delicada trama de un inconsciente neurótico, el nudo desparramado de la psicosis.

En el *Proyecto de una neurología para psicoanalistas* —presentado en la *Reunión Lacanoamericana de Porto Alegre*— proponía y fundamentaba la metáfora de considerar al sistema nervioso central como el papel donde el Otro inscribía las letras fundantes, es decir, las marcas, los trazos, los S_1 constitutivos del primer tiempo de alienación, y decía: *La neurología se ocupa del papel, el psicoanálisis de lo que queda escrito.* (11)

En *Las psicosis y los niños* (12) —trabajo presentado en la *Reunión Lacanoamericana de Buenos Aires*— definía a las psicosis infantiles en función de la no inscripción del significante del Nombre del Padre, haciendo depender esta inscripción de las sucesivas reinscripciones de la experiencia de separación en cada uno de los tiempos de la primera infancia.

Pues bien, para que algo quede escrito, no hace falta solamente el deseo puesto en juego a través de la mano que escribe el texto, también hace falta un papel o equivalente (cualquier sustancia material) en el que el trazo pueda quedar registrado.

Cuando escribimos, por lo general nos olvidamos del papel, atentos sólo a las palabras que queremos dejar allí; pero forzosamente pasamos a tenerlo en cuenta cuando alguna de las características materiales del papel dificulta que las letras queden escritas con claridad.

Todo bebé nace inmerso en un baño de lenguaje. Esta cacofonía significativa —insignificante para el bebé en sus primeros tiempos en cuanto a su sentido— le llega filtrada por el Otro real, encarnado en la persona que ejerce función materna, quien va escribiendo las primeras letras en su cuerpo, desde cada acto cotidiano con el que posibilita el curso de su vida de bebé. Block maravilloso mediante, de una u otra manera, el archivo queda registrado en el sistema nervioso central.

Sobre los bebés que nacen normales, los padres normales escriben sin siquiera darse cuenta. Una madre puede no recordar en qué momento su bebé dijo ajó por primera vez, o sostuvo la cabeza, o se sentó, o agarró un sonajero, o se paró solo agarrado a los barrotes de la cuna, puede ni siquiera saber si pasó o no pasó por la angustia de los ocho meses, pero si su bebé pudo pasar por cada uno de semejantes avatares fue porque ella, sin saberlo, sabía qué tipo de sostén o de objeto, distintos cada día, requería la crianza de su hijo.

Las acciones que implica la función materna son ejercidas desde el saber del Otro, pero **cada acto es convocado a realizarse en función de aquello que cada madre pueda leer en cada momento en su bebé:** si quiere comer o dormir, si quiere mimos o cambio de pañales. **La lectura materna**, por supuesto, **se hace desde los cristales de su propia historia significativa, desde su goce y su deseo, pero se hace sobre los**

indicios que puede ir recogiendo en su bebé, desde la manera en que este responde a sus cuidados o a sus descuidos. Se va escribiendo así el primer sistema de marcas, el de los signos perceptivos, transcripción de las percepciones, del cual habla Freud en la *Carta 52*. Apenas este sistema comienza a armarse —y esto ocurre inevitablemente desde la primera experiencia del bebé— lo escrito por el Otro se entromete en la dotación de reflejos biológicamente heredados, pasando a ordenar las conductas del bebé en función de lo vivido como placer o displacer.

Si para esa madre, en la relación con su bebé, opera la Ley fundante de la cultura, el sistema de marcas que allí se inscriba implicará un orden, una concatenación determinada y singular, que le permitirá, a su tiempo y en función de las nuevas experiencias del bebé, ir armando el segundo sistema de transcripciones, el inconsciente, y, a posteriori, el tercero.

Decía también en mi *Proyecto* que, en los primeros tiempos, lo que está en juego en las experiencias con el otro, no es solamente la inscripción de las primeras huellas mnémicas, sino también el establecimiento de las *Bahnung*, facilitación o *estabilización selectiva de las sinapsis* neuronales. El significante interviene entonces en los últimos pasos del armado biológico de un cerebro que nació inmaduro, no sólo psíquica sino también neurológicamente.

Desde la *Carta 52* en adelante, las metáforas del psicoanálisis suponen un papel que, sin tropiezos y de manera semejante, posibilita las inscripciones operadas por la mano del Otro. Si el papel fuera igual en todos los casos, las diferencias personales pasarían exclusivamente por la singularidad del deseo de los padres, por el lugar del fantasma desde el cual cada niño es imaginado y manipulado, esperado y encontrado.

Pero ocurre que no hay dos papeles-cerebro iguales, ni tampoco hay dos bebés que, desde su bagaje congénito, respondan igual a la demanda del Otro. En estos tiempos, otorgar un lugar príncips a la diferencia, ha dejado de ser atributo exclusivo del psicoanálisis, las neurociencias dan cuenta de ello a cada paso. Y el armado del papel-cerebro, desde la concepción hasta el nacimiento, requiere tal cantidad de operaciones de los órdenes más diversos, que en el camino pueden acontecer todo tipo de accidentes —accidentes biológicos— que impidan el cumplimiento de algunas de las funciones que le competen. Puede ocurrir que esta falla no sea saldable de manera espontánea, ni siquiera teniendo en cuenta la maravillosa plasticidad neuronal.

De todo esto, entonces, resulta que *los casos extremos* de la *serie de combinaciones* que darían como resultado una psicosis infantil, serían: en un extremo, un papel biológicamente impecable que es recibido desde un lugar perverso, de objeto de goce en lo real; y, en el otro extremo, un papel seriamente afectado en su posibilidad de convertirse en depositario de una serie de marcas ordenadas desde el significante del Nombre del Padre, por cuya causa el niño resultará psicótico (al menos durante algún tiempo de su infancia) por más que ocupe un lugar en el que, del lado de los padres y en la relación con su hijo, opere la Ley.

Entre un extremo y otro de la serie, están todas las combinaciones posibles —que es lo que ocurre en la abrumadora mayoría de los casos.

A veces nos encontramos con padres acerca de los cuales todo nos hace suponer que, de haberles nacido un bebito orgánicamente normal, este se hubiera convertido en un niño neurótico cualquiera, sin mayores complicaciones que su propia singularidad; pero les tocó un hijo que, al ser portador de una falla detectable, hirió su narcisismo de tal forma que no resultó posible que el pequeño bebé recibiera la serie de inscripciones que previamente le estaba destinada.

Otras veces, lo que toca es un hijo sin ninguna falla detectable en lo inmediato, pero cuya dotación biológica no ofrece las respuestas que, normalmente, realimentan el llamado del Otro, provocando una serie de desencuentros entre madre e hijo que sólo se advierte mucho más tarde, cuando las producciones del niño no alcanzan las esperables a su edad o lo hacen de manera muy extraña.

El psicoanálisis no pierde nada reconociendo el peso causal que ocupan los factores orgánicos: en la clínica de las psicosis infantiles, lo decisivo es sostener el deseo y las marcas que le corresponden. Cuando el papel no responde en lo inmediato, no se trata ni de abandonar el trazo ni de ponerse a escribir otra cosa —que es lo que sistemáticamente orienta a hacer el conductismo, en todas sus novedosas versiones.

Un papá, que llegó a mi consulta después de haber pasado por un bombardeo propagandístico en relación a los métodos didácticos con que debía tratarse el supuesto autismo de su hijo —un niño precioso, a quien sólo un ojo experimentado en diagnóstico diferencial atribuiría problemas neurológicos—, después de algunas entrevistas conmigo, encontró las palabras precisas para enunciar sus nuevas conclusiones: — ¡Claro! —dijo— *¡Se trata de ser padres normales!*

Si un analista hubiera partido de suponer que los graves problemas en la constitución del sujeto que afectaban al niño, se habían originado a partir de la realización de las fantasías inconscientes de los padres, no se le habría posibilitado al padre el acceso a su conclusión, ni tampoco su necesaria reubicación en el lugar de "padre normal". En el otro extremo, suponer que todo se debe a cuestiones orgánicas, es desconocer el efecto presente de la desorientación y el desencuentro surgidos ante las respuestas del niño, así como los efectos de su amplificación angustiante a partir del diagnóstico, junto con el tipo de propuestas de tratamiento que están en boga. En cuanto al destino del niño, el ofrecerle un camino subjetivamente normalizado en el orden humano, es la única posibilidad para que continúe armando y desarrollando las condiciones que efectivamente podrían permitirle apropiarse de sus pasos.

Hemos hablado de las causas, pero ¿qué decir de *tyche*? Creo que nada grafica mejor el encuentro con lo real que el instante en que una madre mira y ve, por primera vez, el cuerpecito real del bebé que salió de sus entrañas, ese que viene a ocupar el lugar que hasta ese momento ocupó el objeto imaginado. Encuentros y desencuentros, grandes o chicos, con un plus en más o con un plus en menos, siempre es desencuentro y siempre hay encuentro.

El inconsciente no cree en el azar —y menos en el azar de un accidente biológico. *Como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo* (13), dicen los padres, doloridos. Resulta paradójico entonces que las conceptualizaciones de algunos analistas ratifiquen que la culpa —o la causa— corre exclusivamente por cuenta del fantasma de los padres —padres accidentados ellos mismos por la alteración en su descendencia.

Pero no es cierto que la suerte llegue siempre vestida de mala suerte.

Y como yo prefiero los finales felices —que también existen— concluyo con la última estrofa de la misma canción de Silvio Rodríguez, la cual, con la misma música que la anterior, dice así:

*Cuando Juan regresaba a su lecho, no sabía, ¡oh, alma querida!,
que en la noche lluviosa y sin techo, lo esperaba el amor de su vida.*

NOTAS:

1. Presentado en la **Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Bahía**. 27 al 30 de agosto de 1997.
2. Sigmund Freud: *La dinámica de la transferencia*, en *Obras Completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, pág. 1648.
3. Jacques Lacan: *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1973, pág. 60.
4. Sigmund Freud: *Lo siniestro*, en *Obras Completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, pág. 2496.
5. Jacques Lacan: *Posición del inconsciente*, en *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1985, pág. 814.
6. Sigmund Freud: *La dinámica de...*, ibíd.
7. Sigmund Freud: *La dinámica de...*, ibíd.
8. Jacques Lacan: *Seminario III: Las psicosis*, Ed. Paidós, España, 1986, pág. 91.
9. Sigmund Freud: *La dinámica de...*, ibíd.
10. Sigmund Freud: *La dinámica de...*, ibíd.
11. Elsa Coriat: *El psicoanálisis en la clínica de bebés y niños pequeños*, Ed. La Campana, La Plata, Argentina, 1996.
12. Sigmund Freud: *La dinámica de...*, ibíd.
13. Jacques Lacan: *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, en *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1985, pág. 800.

La infantilización del otro

Alfredo Carrasquillo Ramirez

En este ensayo me sirvo de *lo infantil* como pie forzado para pensar un momento decisivo de la clínica: las entrevistas preliminares. Y en particular un elemento que desde allí queda planteado: la demanda del sujeto que pide análisis. Entiendo que en dichas entrevistas se juega la posibilidad misma de un análisis y que allí, el lugar que ocupe y los modos de intervención del analista, contribuirán bien a crear las condiciones para el inicio de una cura o bien cerrarán las vías de acceso al saber inconsciente por medio de un gesto que podríamos decir caracteriza a muchas otras prácticas terapéuticas y que propongo llamar **la infantilización del otro**.

Me serviré de un relato clínico para elaborar mi propuesta: Una joven, a quien llamaré Diana, llega con media hora de retraso a su primera entrevista. Se sienta e inmediatamente comienza a hablar. "Estoy como en un sube y baja. Soy muy sensible. Antes no; antes era dura, mala. Pero conocí a Dios. Me metí a la Iglesia Pentecostal y, usted sabe, Dios hace a uno humilde. Ahora... ahora la gente abusa de mí... yo como que me esborono... la gente me dice cosas y no respondo como antes".

Hace una pausa y, tras un corto silencio, dice: "Ayer fui a San Juan a llevar al nene, digo, al papa del nene y compré un pergamino para usted. El pergamino dice 'Gracias por preocuparte por mí'. Muy lindo. Pero se me perdió, no lo encuentro". Diana vuelve a guardar silencio y esta vez el silencio es más prolongado. "Al no estar mi compañero" -dice- "siento que no hay más nadie. Mi familia siempre está ausente. Desde que mi abuelita, la abuelita que me crió se murió, yo me siento bien sola. Mi defecto es la sensibilidad. Quisiera ser fuerte sin ser mala. Yo le escribí una carta a Dios. En esa carta me desahogo porque tengo mucho coraje. Me siento insignificante, cobarde. Pero Dios.... la casa que tengo me la dio Dios... estuve tres días orando, yo creo en el poder de la oración. Uno pasa por situaciones terribles, pruebas grandes. Dios exprime a uno pero cuando uno llega al límite, cuando uno ya no puede más, Dios le da a uno su bendición".

Otro silencio, esta vez breve. Baja la mirada y dice: "Yo no soy así pero lo hice. Me tomé dos cervecitas yo sola... el alcohol... lo bueno de los caminos del Señor es que uno siente temor... aunque yo tengo sube y baja... a veces caigo en la tentación pero, eso sí, yo tengo control de mi cuerpo... controlarse es una ventaja grande... peleo conmigo. A mí me gusta darle a los demás lo que no tengo: alegría. Pensé mucho pa'venir pa'cá, sabe. Soy como el payaso... antes no es que fuera mala, pero me defendía de las ofensas. No medía las palabras, no evitaba problemas".

Un nuevo silencio, esta vez más prolongado. Diana llora un poco y continúa hablando: "Cuando usted se cría sin padres, pobre, uno no tiene de qué agarrarse. Mi mamá vivía en tremenda casa... yo tengo eso bien guar... Ella dice que mi abuela se adueñó de nosotras... pero es difícil que le quiten los hijos a una. Mis hijos están con el pai pero están prestaos, son de los dos. Si mi mamá me regaló yo no tengo que regalar a mis hijos. Que yo sea algo no quiere decir que mis hijos lo van a ser. Mi abuela le demostraba más cariño a mi hermana mayor. Mami a mi hermana menor. Yo no es que fuera la patita fea de la casa pero sí estaba siempre como que echá pal'lao. To'el mundo ha tenido a alguien. Yo siempre he estao sola. Tres años sola. Odiaba a los hombres. Los veía a los odio... digo, a los hombres. Es que no me ayudan".

Diana llora pero intenta continuar hablando: "Yo tengo una sensibilidad tremenda pero no es que alguien esté abusando de mí... ¿Cómo yo consigo esa fuerza? La gente me dice que busque de Dios... A mí me gustaría usar pantalones pero si me voy a dedicar al Señor no puedo usar pantalones... ¿Es malo querer a alguien que le ha hace daño a uno? Mi esposo cuando tiene problemas de alcohol se transforma. Empieza a pelear y rompe cosas. Trato de dejarlo y no puedo... ¿Por qué esa obsesión? ¿Por qué esa enfermedad? Me ofende mucho. ¿Por qué sigo ahí? Yo lo veo como un ser humano enfermo y debo ayudarlo. Tengo que seguir con él, cuidarlo y ayudarlo. Lo perdono y lo vuelvo y lo recojo. No he sido fuerte pa' decirle punto final. Y el me exprime, me saca el jugo".

Hasta aquí el relato de la primera entrevista. Al final de la misma, le propuse verle tres días después. Dijo que no era posible pues tenía una cita médica. Acordamos reunirnos en una semana. No obstante, a la mañana siguiente recibí un mensaje para que llamara a Diana con urgencia. Así lo hice, aunque en horas de la tarde.

Diana me agradece la llamada y dice: "Lo llamé por que es que anoche tuve una crisis. Me puse mala de los nervios y yo creo que es por lo que hablé en la cita de ayer. Si usted todavía puede, voy a ir a la cita dentro de tres días como me dijo pero yo no voy a hablar más porque no quiero volver a tener una crisis de éstas. Voy a ir pa' que usted me diga a qué conclusiones llegó después de oír to'lo que le dije. Yo no quiero hablar, yo lo que quiero es que usted me dé pensamientos positivos. No quiero pensar en el pasado". Me limité a confirmarle a Diana la fecha de nuestra próxima entrevista que sería, como acordamos, en una semana. Lo demás, lo hablaríamos allí.

Hasta aquí la viñeta clínica. Sin lugar a dudas, muchos elementos podrían ser abordados a partir de este relato. Si efectuamos un acercamiento fenomenológico a su discurso -algo nada psicoanalítico por cierto- podríamos cumplir con los requisitos de la clasificación psiquiátrica e incluso alarmarnos por una que otra elaboración. Si hacemos un esfuerzo por no prestar mucha atención al fenómeno y centramos nuestra escucha en precisar qué de la estructuración psíquica de esta participante se revela en su discurso, podríamos tal vez comenzar a pensar desde qué lugar Diana se dirige al Otro, desde dónde formula sus demandas y cuáles son sus preguntas fundamentales(1).

Al respecto una cosa es clara: todo neurótico, al hablar, se dirige al Otro. Pero el psicoanálisis nos enseña que ese Otro no es más que una función en la estructura de todo discurso. Nunca sabemos, a ciencia cierta, quién es ese Otro al que nos dirigimos. De ahí que el recurso sea imaginar quién es el Otro. Pero, como señala Willy Apollon, antes de ser un Otro imaginario, el Otro es un lugar al interior de la estructura del lenguaje. Y ese Otro -he aquí un hecho de estructura- es introducido por el lenguaje como una ausencia (2). Los neuróticos, al hablar, tratamos de poner a alguien en el lugar del Otro y al así hacerlo, *imaginamos* al Otro y ese, dice Apollon, es nuestro error:

El Otro al que nos dirigimos, no sabemos quién es. Y el Psicoanálisis tiene que lidiar con ésto. ¿Qué mensaje dirigimos al Otro? ¿Qué arriesgamos al dirigimos al Otro? Le damos al Otro la oportunidad de abusar. Le damos al Otro el poder de responder, de negarse a responder. De decir sí o no (3).

Creo que en el contexto de toda entrevista inicial como la relatada, el sujeto se corre, en efecto, un riesgo: el riesgo de que ése que está allí llamado a ocupar el lugar del analista, el lugar del Sujeto-supuesto-Saber, responda a su demanda. Riesgo que, paradójicamente y como lo muestra el relato de la llamada telefónica posterior a la entrevista, el sujeto no reconoce como tal sino que más bien quiere, va buscando de hecho, una respuesta a su demanda. Y como nos dice Bruce Fink no se trata de una respuesta cualquiera, pues el sujeto lo que busca es una restitución:

El momento en que alguien pide un análisis puede ser entendido como uno en el que ha habido una crisis en el modo habitual en que esta persona obtenía su goce. Es una 'crisis de goce'. El síntoma-proveedor-de-goce no trabaja más o ha sido arriesgado (...) Los que llegan en medio de una 'crisis de goce' esperan que el terapeuta corrija, ponga un parcho, restituya al síntoma su efectividad perdida. No están pidiendo ser liberados del síntoma sino más bien desean liberarse de su reciente inefectividad, su reciente inadecuación. Su demanda es que el terapeuta restituya la satisfacción tal como ésta se experimentaba antes de la crisis (4).

Mi planteamiento tiene que ver justamente con esta paradoja: el Psicoanálisis, a diferencia de otras terapias, apunta a un *savoir insu* -un saber insabido, un saber que no se sabe. Y es sólo a través del dispositivo psicoanalítico que el sujeto puede acceder a ese saber inconsciente. De ahí que la frustración de la demanda sea condición de posibilidad para la histerización, la transferencia y el inicio de la cura. Inicio que es ya una apuesta -alimentada, claro está, por el deseo del analista: apostamos a que es posible llegar a saber. Y que ese saber puede tener consecuencias psíquicas importantes.

Ahora bien, ese saber es fruto de un trabajo del inconsciente, de un trabajo consistente en el que el recurso medular es la palabra del analizante; no una palabra cualquiera, sino la palabra que es posible articular en transferencia, la palabra que trastoca, que aparece donde no se la espera, la palabra que da paso al acto analítico y hace progresar la cura.

Esa palabra es la que justamente no florece allí donde la demanda del sujeto ha encontrado una respuesta, allí donde la relación con el Otro como ausencia ha sido obturada, vale decir, donde la relación con el Otro ha sido temporariamente "tapada" por una captura imaginaria con el personaje del terapeuta. Y justamente ésto es lo que llamo la **infantilización del otro**, evocando el origen etimológico del significante: infantil viene del latín *infantilis* y, aparte de remitirnos a los primeros años de vida, nos habla de la **mudez**. El *infans*, según el

diccionario etimológico, no sólo es un niño pequeño, también puede ser un mudo, alguien que no tiene la posibilidad de articular palabras (5). De ahí que la respuesta a la demanda del sujeto -intervención que imposibilita, como he dicho, el establecimiento de las condiciones para la cura- suponga la infantilización del otro, el enmudecimiento del sujeto, la privación de la posibilidad de articular una palabra portadora de algo de ese saber que no se sabe.

Me resta advertir que evitar esto, es decir, frustrar la demanda en vez de responder a ella a los fines de abrir un espacio para la apertura del inconsciente, no es una cuestión meramente técnica. Pasa, indiscutiblemente, por el reconocimiento de que todo saber sobre el otro es un saber supuesto: el no haber respondido a las demandas tan claramente formuladas por Diana en el relato compartido no tuvo tanto que ver con una "estrategia técnica" que dicta el "hay que guardar silencio" sino con la aceptación de un hecho: sobre su verdad inconsciente nada sé y, como decía el Wittgenstein del *Tractatus*, de lo que no se sabe, lo mejor es callarse. Pero el silencio tiene que ver con otra cosa que también va más allá de la mera "técnica": tiene que ver con un posicionamiento en el lugar del analista que crea las condiciones para un "anudamiento transferencial particular que permite la instalación de los cuatro términos del discurso analítico" (6).

Es allí donde se evita el riesgo de que el analizante se encuentre con un Maestro o con un Amo, es allí donde un psicoanálisis es posible. Es allí, en fin, donde se reconoce el cambio que Freud efectuó al escuchar a sus histéricas decirle "no me interrumpa, déjeme deshollar la chimenea" y moverse a un lugar distinto, al lugar ausente y neutro (en el sentido de no-otro) del analista. No hace mucho, Mario Elkin Ramírez, jugando con el *Wo es War soll Ich werden* freudiano, sintetizó ese trayecto en la siguiente fórmula: **allí donde el amo era, el analista debió advenir (7)**.

En nuestros días y en un contexto como el que trabajo -Puerto Rico-, la posibilidad del discurso analítico nos remite a lo que es necesario para ese cambio de posición: nos remite a una formación y a una ética. Para que el analista advenga no basta con guardar silencio. Hace falta un deseo decidido, un análisis personal, una formación rigurosa, una puesta a prueba del deseo de ser analista, una postura ética y muchas, muchas decisiones. Pero ese, tal vez, es tema para un futuro ensayo.

NOTAS

1. Como bien ha dicho Michel Silvestre, "no se trata de diagnóstico nosográfico, sino más bien de distribución de síntomas, de posición subjetiva ante la existencia, por ejemplo". Véase "Las entrevistas preliminares. Mesa redonda", AA.VV., *Acto e interpretación*, Buenos Aires, Manantial, 1993, pág. 102.
2. De hecho, Apollon advierte que entre el Otro, el Otro imaginario y los otros de la realidad de cada quien no hay ninguna relación. Véase "El significante y sus efectos", notas del autor, Seminario Anual de Formación Psicoanalítica Lacaniana, GIFRIC, Québec, 30 de junio de 1997.
3. Ibid.
4. Fink, Bruce. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis. Theory and Technique*, Cambridge, Editorial de la Universidad de Harvard, 1997, pág. 9.
5. Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pág. 376.
6. Lemoine, G. "Las entrevistas preliminares...", op.cit., pág. 100.
7. Véase seminario en Psiconet sobre "*Transferencia y resistencia en Psicoanálisis*", clase de agosto de 1997.

Psicosomática

La concepción psicoanalítica del cuerpo ⁽¹⁾ ¿Psicosomática o directamente psicoanálisis?

Luis Chiozza

1- EL CUERPO FÍSICO, EL CUERPO "BIOLÓGICO" Y EL CUERPO "ERÓGENO"

Para referirnos al cuerpo físico del hombre usamos habitualmente sólo la palabra "cuerpo", que la física utiliza para designar todo aquello que ocupa un lugar en el espacio. El lenguaje popular, en cambio, lo denomina simplemente "físico". Las expresiones "cuerpo erógeno" y "cuerpo biológico", que se utilizan tan a menudo en nuestros días, suelen llevar implícitos dos equívocos fundamentales que es conveniente examinar, ya que constituyen la base sobre la cual se apoyan la mayoría de los autores que se ocupan de la "interrelación psicosomática".

Quienes utilizan frecuentemente la expresión "cuerpo erógeno" sostienen que se refieren con ella al "cuerpo del deseo", que funciona como un símbolo investido de significación. Símbolo y significado son conceptos ajenos a la idea de causalidad. Sin embargo, al utilizar la expresión "cuerpo erógeno", – creada para significar precisamente lo contrario: "un cuerpo que genera Eros", es decir, un cuerpo que es la causa de la sexualidad – se reintroduce nuevamente la causalidad que se intentaba trascender.

Con las palabras "cuerpo biológico", en cambio, habitualmente unidas a la afirmación de que este cuerpo es "asimbólico", suele designarse algo que, en rigor de verdad, está más cerca de ser el cuerpo físico. La palabra "asimbólico", usada en este contexto, quiere significar que si bien el cuerpo puede ser revestido por una significación – otorgada por el psiquismo que "habita" ese cuerpo o por un "observador exterior" – aquello que en el hombre se manifiesta como "cuerpo biológico" es precisamente la parte que no se ha realizado como una creación simbólica, sino por el contrario como resultado o efecto de una causa antecedente que opera mediante mecanismos.

Pero un uso semejante de la palabra "biológico" resulta, ya desde el comienzo, objetable. La biología es la ciencia cuyo objeto es la vida. **La física, en cambio, sólo estudia en los cuerpos animados aquellos aspectos que estos cuerpos comparten con los inanimados.** Por lo tanto, cuando nos referimos al cuerpo biológico de un hombre, debemos tener claro que si bien allí incluimos lo que nos enseñan la física y las ciencias que de ella derivan, la palabra "biológico", usada correctamente, compromete inevitablemente algo más (2).

Ese algo más no es la complejidad fisicoquímica de una estructura o una función orgánicas en la sutileza de una influencia endocrina o un mecanismo inmunitario o cibernético. Es fundamentalmente y ante todo la esencia misma de aquello que le otorga a un ser vivo su calificativo de animado, en otras palabras: **su cualidad psíquica.** Esta cualidad, cuyo conocimiento se resiste a los progresos de la física y la química que fundamentan la fisiología, **no es, en esencia, otra cosa que su facultad simbólica, es decir, su capacidad de significar.**

Me parece importante subrayar que si utilizamos expresiones tales como "mecanismo de simbolización", debemos tener consciente que allí el uso de la palabra "mecanismo" es metafórico y no alcanza un valor semejante al que tiene en la expresión "mecanismo de retroalimentación negativa", referida, por ejemplo, al control de la tensión arterial a partir de su registro en el seno carotideo.

El símbolo, dicho de un modo esquemático, es el representante de un ausente (Langer, 1941). Dado que el carácter de ausencia surge como operación de un recuerdo o deseo capaz de re-presentar a un objeto que no se halla materialmente presente, tanto la creación de un símbolo como su lectura implican necesariamente la operación de un psiquismo.

Recordar, desear, simbolizar, transferir, comprender o interpretar una significación, es decir establecer – sea de manera acertada **o errónea** – la relación entre el símbolo y el referente al cual alude, son, todas ellas, operaciones psíquicas que, a su vez, definen la cualidad del psiquismo.

2- EL PARALELISMO PSICOFÍSICO

La mayor parte de los autores que se ocupan de la psicología se basan, explícita o implícitamente, en los postulados del llamado paralelismo psicofísico. El paralelismo psicofísico plantea que existen estados de conciencia y procesos orgánicos y que ambos se influyen mutuamente. Desde este punto de vista todo lo que llamamos psicológico aparece como el resultado del funcionamiento de un aparato mental vinculado específicamente a la existencia del cerebro, que el paralelismo considera "órgano corporal y escenario" (Freud, 1940a [1938]*, pág 143) de nuestra vida anímica.

Quienes, a partir de esas premisas, pretenden construir una psicología psicoanalítica, insertarán, dentro de ese esquema, al psiquismo inconsciente, e introducirán la idea de la psicogénesis de algunos trastornos somáticos, y de la somatogénesis de algunas perturbaciones psíquicas. Sin embargo, como veremos luego, **una psicología que parte del paralelismo psicofísico es anti psicoanalítica**, porque contraría los principios fundamentales del psicoanálisis, y porque malentende y mutila al concepto psicoanalítico de psiquismo inconsciente.

Forma parte de la tesis del paralelismo psicofísico el sostener que no todos los procesos somáticos "arrojan signos de su existencia al aparato mental". Estoy utilizando aquí un lenguaje que Freud usó ya en 1900 cuando, ocupándose de la interpretación de los sueños, tuvo necesidad de oponerse a la idea, entonces predominante, de que los sueños constituían el producto de una actividad neuronal desordenada, propia de las horas de reposo, que se anuncia mediante tales signos en el aparato psíquico.

3- LAS SERIES PSÍQUICAS

Es consabido que Freud consideraba que la interpretación de los sueños era la vía regia del psicoanálisis. Creo que no debemos confundirnos en esto. Lo importante no reside, a mi entender, en que debemos privilegiar, durante la sesión psicoanalítica, la interpretación de los sueños. Lo importante reside en comprender que el haber descubierto que los sueños poseen un sentido, es el proceso intelectual que otorgó, desde el comienzo mismo, su mayor transparencia a la teoría psicoanalítica.

Hemos introducido aquí uno de los conceptos básicos del psicoanálisis, el concepto de "sentido". ¿Qué quiere decir "sentido"? Señalemos, por de pronto, que **la palabra "sentido" posee tres denotaciones o acepciones, en la primera de ellas es sinónimo de significado, en la segunda es "lo que siento", es decir un afecto, una emoción, en la tercera es "la dirección en la cual me encamino"**.

Casi en la misma época en que publicó La interpretación de los sueños (Freud, 1900a [1899]*), Freud escribió su Psicopatología de la vida cotidiana (Freud, 1901b*). Esas dos obras le darán el punto de apoyo, en sus Conferencias de introducción al psicoanálisis (Freud, 1916-1917 [1915-1917]*), para mostrar la existencia de lo inconsciente desde la observación de fenómenos normales. En la segunda de ellas, cuando se ocupa de los actos fallidos, encontramos los elementos para definir lo que debe entenderse por "sentido".

Los actos de término erróneo se presentan a la conciencia como actos absurdos, como actos sin sentido, dentro de la serie psíquica constituida por el conjunto de acciones que se encadenan para cumplir con un propósito consciente. Ya sabemos lo que la teoría psicoanalítica postula: **el acto aparentemente absurdo, es un acto pleno de sentido dentro de otra serie psíquica que permanece inconsciente**, porque obedece a otro propósito, distinto, que la conciencia rechaza.

Se introduce de este modo otro concepto fundamental del psicoanálisis, el de series psíquicas. **Una serie psíquica se constituye con un conjunto coherente de representaciones que se vinculan entre sí en función de una meta o finalidad determinada**. Se introduce también el concepto de series completas, "cerradas en sí mismas" dirá Freud, y el de series incompletas, a las cuales faltan algunos eslabones. El acto absurdo se constituye, precisamente, porque los eslabones faltantes no nos permiten integrarlo en una serie psíquica consciente (Freud, 1940a[1938]*, pág 155).

Queda, así, definido lo que debemos entender por "sentido". Habíamos visto ya que una de las acepciones de la palabra "sentido" se refiere a la dirección hacia la que se orienta un acto, lo cual equivale a una meta. **El sentido de un acto, de un pensamiento, o de una representación, queda establecido por su pertenencia a una determinada serie psíquica**.

Si quisiéramos, ahora, definir qué es lo que debemos entender por "psíquico", deberíamos decir que lo que caracteriza su especie es, precisamente, el estar dotado de sentido. En otras palabras: **el concepto de significado, irreductible a los términos de cualquiera de las ciencias que derivan de la física, es la propiedad esencial que utilizamos para delimitar el territorio de lo que llamamos "psíquico"**.

4- LAS DOS HIPÓTESIS FUNDAMENTALES DEL PSICOANÁLISIS

Freud, en una de sus últimas obras, Esquema del psicoanálisis (Freud, 1940a [1938]*, pág 139), escrita en 1938, y cuyo propósito, según lo afirma en un breve prólogo, " ... es reunir los principios del psicoanálisis y exponerlos, por así decir, dogmáticamente – de la manera más concisa y en los términos más inequívocos – ", sostiene que **el psicoanálisis se apoya en dos hipótesis que son fundamentales**, y que, se articulan con dos "cabos" o comienzos de nuestro saber acerca de la vida anímica. Uno es el órgano corporal y escenario de ella, el encéfalo, o el sistema nervioso, el otro nuestros actos de conciencia.

Esos dos comienzos de nuestro saber acerca de la vida anímica son, como vemos, los postulados del paralelismo psicofísico. Freud parte desde allí. Entre ambos puntos terminales, dirá, carecemos de una referencia directa, y si tal referencia existiera nos brindaría, a lo sumo, " ... una localización precisa de los procesos de conciencia, sin contribuir en nada a su inteligencia"(3) Freud, 1940a [1938]*, pág 143). Es un tema que retoma en un manuscrito inconcluso, escrito pocos meses más tarde: Algunas lecciones elementales sobre el psicoanálisis (Freud, 1940b [1938]).

Tal como lo señala Strachey en su nota introductoria, el Esquema... es un "curso de repaso" para estudiantes avanzados, en el cual Freud presenta por última vez las ideas de las cuales fue creador, y "tal vez en ningún otro sitio alcanza su estilo un nivel más alto de compendiosidad y claridad"(4) (Freud, 1940a [1938]*, pág 137).

Esas dos hipótesis fundamentales son, pues, las bases del edificio teórico psicoanalítico, y el hecho de haberlo apoyado únicamente en dos pilares, resalta de manera inequívoca la importancia fundamental que cada uno de ellos posee (5)

5- LA PRIMERA HIPÓTESIS

La primera hipótesis consiste en que **la vida anímica es la función de un aparato que debe ser concebido como extenso**. Se introduce así en la teoría el concepto de un topos, un lugar. Más allá del hecho, ampliamente conocido, de que ese lugar será "llenado", en las páginas siguientes del Esquema ... con la descripción de las instancias "ello", "yo" y "superyó", que conforman lo que ha dado en llamarse "la segunda tópica", **la importancia fundamental de la primera hipótesis consiste en el haber formulado la idea de un espacio psíquico**.

Hemos insistido muchas veces en que **la idea de un espacio psíquico difiere de manera categórica de la idea física de espacio**. La física construye su idea de espacio a partir de la noción de cuerpo perceptible. Espacio, para la física, es el lugar que un cuerpo material ocupa desalojando, inexorablemente, a otro. Se trata de un lugar que a veces puede ser únicamente potencial y luego devenir actual, como ocurre, por ejemplo, cuando introduciendo la mano entre las pleuras visceral y parietal transformamos un espacio "virtual" en un espacio "real". El espacio psíquico, en cambio, pertenece a una categoría muy distinta. Se trata, ahora, de un espacio imaginario, metafórico, de un espacio "matemático" que ni siquiera alcanza la cualidad de potencial. Igualmente metafórico es designar a ese espacio como si fuera interior, por oposición al mundo material al cual se atribuye, entonces, la imaginaria cualidad de exterior.

Es natural que nos preguntemos, en este punto, de donde surgió la necesidad teórica de postular, en psicoanálisis, la existencia de un espacio psíquico, y por qué razón este postulado alcanza el peso de constituir, en la opinión de Freud, la hipótesis primera. ¿Por qué no asignarle, por ejemplo, al concepto de psiquismo inconsciente, que forma parte de la segunda hipótesis, el carácter de hipótesis primera? La reflexión más mínima nos coloca frente al hecho, obvio, de que la postulación de las tres instancias de la segunda tópica no es razón suficiente para justificar la prioridad.

Debemos reparar en el hecho, esclarecedor, de que la postulación de lo inconsciente surgió a partir de la observación de un fenómeno peculiar, que consiste en lo que llamamos "hacer consciente lo inconsciente".

Ya dijimos que cuando consideramos que un acontecimiento psíquico particular, presente en nuestra conciencia – se trate de una sensación, de un sentimiento, de un sueño, de una ocurrencia, o de la percepción de un acto – es inexplicable, o absurdo, es porque no encaja en la cadena de acontecimientos psíquicos correspondientes al propósito consciente que forma parte de ese estado de conciencia. Si descubrimos, de pronto, que abrigamos un segundo propósito, dentro del cual cobra sentido el fenómeno anteriormente absurdo, decimos que hemos hecho consciente algo inconsciente. Forma parte de esa afirmación el dar por sentado que **la serie encaminada hacia ese segundo propósito no dejaba de ser psíquica por la circunstancia de no haber sido consciente.**

Debemos reparar también en que Freud diferenció el hacer consciente lo inconsciente de la situación que se producía cuando el médico, habiendo "descubierto" la serie correspondiente al segundo propósito, y habiéndole comunicado su descubrimiento al paciente, no lograba que se desarrollara en el enfermo otra convicción, acerca de la existencia de ese segundo propósito, que la que emergía del intelecto.

En ese caso, decía Freud, lo inconsciente no ha penetrado en la conciencia, sino que el conocimiento aportado por el médico, que habita ahora en la conciencia del paciente, coexiste con el propósito inconsciente sin entrar en contacto con él. Citemos sus propias palabras: "... este contenido al comienzo está presente en él en una fijación doble: una vez, dentro de la reconstrucción consciente que ha escuchado, y, además, en su estado inconsciente originario. Luego, nuestro continuado empeño consigue... que eso inconsciente le devenga consciente a él mismo, por obra de lo cual las dos fijaciones pasan a coincidir." (Freud, (1940a [1938]*, pág. 158).

Cae por su propio peso que, para conceptualizar las cosas de este modo, Freud debía pensarlas a partir de la noción de espacio, ya que una "doble inscripción" en dos estancias o provincias separadas, lo consciente y lo inconsciente, exigía la postulación, previa, de un espacio psíquico, por más "metafórico" que ese espacio fuera. No cabe duda entonces que **la primera hipótesis es necesaria para poder formular la segunda**, que, como veremos, postula que el psiquismo "verdadero" es inconsciente.

6- LA SEGUNDA HIPÓTESIS

Freud parte del paralelismo psicofísico para afirmar que hay acuerdo general en que los procesos conscientes no forman series sin lagunas, de modo que los psicólogos se vieron forzados a adoptar el supuesto de procesos físicos, o somáticos, concomitantes de lo psíquico. Fue entonces necesario atribuir a esos procesos somáticos una perfección mayor que la que corresponde a las series psíquicas, pues no todos los procesos somáticos tienen procesos conscientes paralelos.

En Algunas lecciones elementales del psicoanálisis Freud dirá: "... la equiparación de lo anímico con lo consciente producía la insatisfactoria consecuencia de desgarrar los procesos psíquicos del nexo del acontecer universal, y así contraponerlos, como algo ajeno, a todo lo otro. Pero esto no era aceptable, pues no se podía ignorar por largo tiempo que los fenómenos psíquicos dependen en alto grado de influjos corporales y a su vez ejercen los más intensos efectos sobre procesos somáticos. Si el pensar humano ha entrado alguna vez en un callejón sin salida, es este. Para hallar una salida los filósofos debieron por lo menos adoptar el supuesto de que existían procesos orgánicos paralelos a los psíquicos conscientes, ordenados con respecto a ellos de una manera difícil de explicar, que, según se suponía, mediaban la acción recíproca entre "cuerpo y alma" y reinsertaban lo psíquico dentro de la ensambladura de la vida. Pero esta solución seguía siendo insatisfactoria" (Freud, 1940b [1938]*, pág. 285).

Las razones por las cuales las hipótesis acerca de la relación cuerpo-alma surgidas del paralelismo nunca fueron satisfactorias, no son difíciles de imaginar. Podemos ejemplificarlas de manera clara recurriendo a la existencia del famoso guión, tristemente célebre, que separa, o pretende unir, ambas palabras. Dado que el paralelismo sólo postula la existencia de dos "substancias" ontológicas distintas, el cuerpo y el alma, carece de una tercera para categorizar al guión. ¿Ha de extrañarnos entonces que cada vez que se ha intentado describir "la interrelación psicósomática" se haya recaído en la unilateralidad de una descripción solamente física o solamente psicológica? El guión se nos ha transformado, entonces, en un puente roto que a permanecido siempre, verticalmente levantado, de manera inútil, en una u otra orilla.

Freud sostiene que el psicoanálisis "... se sustrajo de esta dificultad contradiciendo con energía la igualación de lo psíquico con lo consciente." (1940b [1938]*, pág. 285). En el Esquema... afirma que **es necesario poner el acento, en psicología, sobre esos procesos concomitantes, presuntamente somáticos, reconocer en**

ellos a lo verdaderamente psíquico, lo psíquico genuino, y buscar una apreciación diversa para los procesos conscientes (1940a [1938]*, pág. 155).

Ha postulado así, afirmando que lo psíquico genuino es inconsciente, lo que considera la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis, acerca de la cual dirá: "No obstante que en esta diferencia entre el psicoanálisis y la filosofía pareciera tratarse sólo de un desdeñable problema de definición sobre si el nombre de "psíquico" ha de darse a esto o a esto otro, en realidad ese paso ha cobrado una significatividad enorme" (Freud, 1940a [1938]*, pág. 156). En efecto, reparemos en que **la segunda hipótesis es "más fundamental" que la primera, que le ha servido de introducción, ya que contiene dos postulados cuya "significatividad" no puede ponerse en duda.**

El primero de esos dos postulados **afirma que la conciencia es una cualidad accesoria**, "más a menudo ausente que presente", **de lo "verdaderamente psíquico", que, en su estado "natural", es inconsciente** (1940b [1938]*, pág. 285). La conciencia no pertenece a lo psíquico del mismo modo que la luz de una linterna no pertenece a los contenidos de la habitación, a oscuras, que ilumina.

El segundo sostiene, de manera implícita, **que lo psíquico genuino posee dos formas de presentarse a la conciencia. Una de ellas es la que conocemos como lo psicológico consciente, la otra adquiere la forma de procesos (los concomitantes presuntamente somáticos) que sólo conscientemente son somáticos, ya que, inconscientemente, constituyen precisamente eso que Freud llama lo psíquico genuino.**

Vale la pena señalar, ahora, algunas implicancias que esclarecen, de manera notable, los planteos básicos que condujeron a la construcción del edificio teórico freudiano.

La primera, y tal vez la más significativa, es que **el concepto psicoanalítico de inconsciente no sólo nace, sino que queda indisolublemente ligado a una nueva postulación del problema de la interrelación cuerpo-alma, que trasciende al paralelismo psicofísico.** No debería extrañarnos ¿Acaso carece de significado el hecho de que el psicoanálisis ha nacido de la necesidad de interpretar el sentido inconsciente de los fenómenos somáticos que se observaban en la histeria?

La segunda implicancia se encuentra en el hecho, importante, de que **la noción de series psíquicas conscientes incompletas**, utilizada ya en 1901 para comprender los actos de término erróneo, **será la que fundamentará, a un mismo tiempo, los dos corolarios principales de la segunda hipótesis: 1- El psiquismo es verdaderamente inconsciente, la conciencia es un agregado accesorio. 2- Llamamos somático al psiquismo inconsciente cuando penetra en la conciencia como un fenómeno material privado de su significado inconsciente.**

Volvamos, una vez más, al concepto principal. **Los procesos fisiológicos, que forman series "somáticas" completas, encaminadas teleológicamente hacia la finalidad de una función, son, tal como lo afirma Freud, inconscientemente psíquicos. Constituyen lo que él creador del psicoanálisis llama lo verdaderamente psíquico o, también, lo psíquico genuino – definido en función de su sentido–, ya que la conciencia es una cualidad que muy pocas veces se le agrega.**

Las conclusiones expuestas son las que nos han permitido afirmar que no existe otra psicósomática psicoanalítica que el psicoanálisis mismo, y que cualquiera de las postulaciones psicósomáticas que parten del paralelismo son anti psicoanalíticas, ya que contrarían los principios fundamentales del psicoanálisis.

Hablar de un estatuto ontológico del cuerpo y del alma como dos cosas separadas que necesitan una tercera que las vincule, es muy diferente que decir que cuerpo y alma son dos maneras de "mirar" a una realidad incognoscible que, cuando ignoramos su significado inconsciente, percibimos como cuerpo.

Tal como ocurrió con el Complejo de Edipo, ya prefigurado en Sófocles, o en Shakespeare, la segunda hipótesis fue anticipada por un poeta inglés, William Blake, que murió en 1827, pocos años antes de que Freud naciera. Repitamos sus palabras: el hombre no tiene un cuerpo distinto de su alma, porque lo que llamamos cuerpo es un trozo de alma percibido por los cinco sentidos.

7- LA REPRESENTACIÓN DEL CUERPO

Nos hemos habituado a pensar, a partir de los postulados del paralelismo, que existe una relación privilegiada entre la vida psíquica y la función cerebral. No cabe duda de que las funciones cerebrales mejor conocidas son condición necesaria para la percepción consciente, pero, como veremos luego, el afirmar, como lo hace la segunda hipótesis, que el psiquismo genuino es inconsciente, conduce hacia una concepción muy diferente.

Menos consabido, pero, no obstante, de una importancia extrema, es el hecho de que la percepción consciente, cuyo "teatro de acción" es el encéfalo, se acompaña de un fenómeno particular que denominamos "sensación". Se trata, específicamente, de que, además de reconocer lo que percibo, tengo "la sensación de percibir" o, para decirlo mejor, de que "el que percibe soy yo".

Nicholas Humphrey ha dedicado un libro entero (Humphrey, 1993) a la tesis de que es precisamente la sensación que acompaña a las percepciones sensoriales el verdadero germen de la conciencia. Una conciencia que es, al mismo tiempo, noticia del mundo y autopercepción del Yo. En El yo y el ello Freud vuelve sobre una idea que ya estaba presente en 1985 en su Proyecto de psicología (1950a [1887-1902*]) – y que retoma en Más allá del principio del placer (1920g*) –. Señala que " ... la conciencia es la **superficie** del aparato anímico ... no sólo en el sentido de la función, sino en el de la disección anatómica ..." (Freud, 1923b*, pág 21).

Las famosas palabras de Freud, "el yo es sobre todo una esencia-cuerpo" (Freud, 1923b*, pág. 27), tan frecuentemente citadas, no se refieren a la instancia psíquica que maneja las funciones, se refieren a la imagen del cuerpo propio que también llamamos "esquema corporal". Por este motivo continua diciendo: " ... no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie. Si uno le busca una analogía anatómica lo mejor es identificarlo con el homúnculo del encéfalo ... ".

Se trata, evidentemente, de la "proyección psíquica" de la superficie del cuerpo. Otros dos párrafos de la misma obra (Freud, 1923b*, pág. 27) muestran esa idea con claridad: 1- "El cuerpo propio, y sobre todo su superficie, es un sitio del que pueden partir simultáneamente percepciones internas y externas. Es visto como un objeto otro, pero proporciona al tacto dos clases de sensaciones, una de las cuales puede equivaler a una percepción interna.". 2- "... el modo en que a raíz de enfermedades dolorosas uno adquiere nueva noticia de sus órganos es quizás arquetípico del modo en que uno llega en general a la representación de su cuerpo propio".

Tanto lo que en los párrafos anteriores llamamos "autopercepción", como lo que llamamos "percepción interna", remiten a una "sensación" acerca de sí mismo que acompaña a la percepción. Pero en uno y otro caso usamos la palabra "percepción" en un sentido muy distinto del que adquiere cuando nos referimos a la función de percibir al mundo, y hemos usado la palabra "interna" en un sentido menos riguroso aún. Ya nos hemos referido al hecho de que tenemos que empezar a liberarnos del prejuicio de que lo psíquico está "dentro del cuerpo", dentro de la cabeza, o en algún otro lugar. La noción de espacio, cuando de lo psíquico se trata, es una noción metafórica de un estatuto teórico muy diferente al de la noción de espacio físico.

Nos percibimos en una frontera entre una imagen de nosotros mismos y una imagen del mundo. Esa frontera cuyo mapa es lo que denominamos "esquema corporal" es lo que hoy se llama una interfase. Es el "lugar" de encuentro entre percepción y sensación. La primera construye mi representación del mundo, y la segunda mi auto representación, pero ambas son posibles justamente gracias a esa interfase funcionante que constituye los límites sin los cuales ningún mapa es posible.

8- LAS METAS PULSIONALES

Dijimos ya que, a partir del paralelismo, nos hemos acostumbrado a pensar que existe una relación privilegiada entre el psiquismo y la función cerebral. De hecho Freud (1920g*) "compara" a la conciencia, en la cual se produce el encuentro entre las percepciones del mundo y las sensaciones del cuerpo, con la corteza cerebral, pero también sostiene que el sistema percepción-conciencia "envuelve" a los otros sistemas psíquicos.

Hemos visto también que, cuando formula la segunda hipótesis, sostiene que **las funciones fisiológicas son la manera en que lo psíquico genuino se presenta a la conciencia cuando el significado de la función permanece inconsciente.** Decirlo de este modo significa, ya, abandonar el paralelismo, porque **no se trata**

ahora de que la función fisiológica produce una pulsión que posee "su" representante psíquico inconsciente. Muy por el contrario, el pretendido carácter somático de la función fisiológica proviene de la ignorancia consciente de su significado inconsciente.

Planteadas las cosas de ese modo lo somático y lo psíquico no son dos existentes distintos, sino manifestaciones de una misma medalla que posee dos caras. Medalla que será categorizada de una u otra manera según cuál sea la cara que la conciencia ilumina.

Las funciones fisiológicas son acciones tendientes a un fin. Ese fin, o telos, que constituye su justificación, o, si se quiere, su "lógica", da lugar a una manera de pensar que en biología se ha llamado "teleológica". **Si reparamos en el hecho de que la noción de serie psíquica, y la de sentido o significado inconsciente, fue definida por Freud de la misma manera en que se describe la meta de una función fisiológica, comprendemos la verdadera magnitud de lo aseverado en la segunda hipótesis.**

No se trata ya de sostener que la pulsión libidinosa se "apoya" en la función de autoconservación, sino de que ambas comparten una misma meta porque ambas son una y la misma cosa contemplada desde dos ángulos distintos. Un cuerpo vivo no genera, entonces, al psiquismo inconsciente, sino que **un cuerpo vivo es, en sí mismo, psiquismo inconsciente.** Podemos decirlo de otro modo sosteniendo que **el psiquismo, cuando permanece inconsciente, se presenta a la percepción "bajo la forma" de un cuerpo.**

No omitamos, sin embargo, señalar algo más. Los cuerpos vivos son cuerpos animados, de modo que, cuando "sentimos" que un cuerpo – que percibimos "físicamente" como tal – está vivo, es porque intuitivamente le atribuimos alma, aunque ignoremos los significados de su psiquismo inconsciente.

Gracias a la segunda hipótesis comprendemos mejor otras afirmaciones de la teoría freudiana que hemos utilizado, desde hace ya muchos años (Chiozza, 1963a, 1976a, 1980a, 1995r [1993], 1995u) (Chiozza, L y Green, 1992a [1989]) como pilares de nuestra comprensión "psicosomática".

Comprendemos que pueden funcionar como zonas erógenas no sólo la piel o las mucosas, sino también los órganos internos. En realidad, dice Freud, todos y cada uno de los órganos (Freud, 1905 d*).

Comprendemos, a partir de allí, y del concepto freudiano acerca de la hipocondría, que el paciente habla de un órgano particular cuando ese mismo órgano "le habla" en un "lenguaje de órgano" (Freud, 1915e*).

Comprendemos también que **del examen de la meta de la pulsión se pueda deducir su fuente** (Freud, 1915c*), **ya que la especificidad que las vincula es la manifestación de una identidad.**

Comprendemos además, en un mismo orden de ideas, que los afectos sean actos motores justificados en la filogenia, y que adquieran, en la vida individual, un valor equivalente al de ataques histéricos universales y congénitos. Es esta última idea la que nos ha permitido afirmar – a partir de la segunda hipótesis – que **los síntomas y signos, pretendidamente somáticos, son afectos genuinamente psíquicos, deformados en la clave de inervación que determina la cualidad de su descarga.**

Gracias a la segunda hipótesis las distintas "piezas" de la teoría van adquiriendo, como en un rompecabezas que comienza a resolverse, mayor significatividad, y llegamos de este modo a la conclusión más importante. Si el psiquismo inconsciente se constituye con el conjunto de las metas pulsionales, que constituyen fantasías inconscientes específicas, y que son, desde otro ángulo, el conjunto de las funciones fisiológicas, ya no podemos sostener que el psiquismo inconsciente, es decir, el verdadero psiquismo, posee una vinculación predominante con las funciones del encéfalo.

Es evidente que el psicoanálisis ha contribuido para esclarecer, desde el psiquismo, las alteraciones del cuerpo, pero nos ha llevado además a comprender, desde las funciones del cuerpo – y no sólo del cerebro –, al psiquismo mismo. Una razón más para afirmar, nuevamente, que una psicología psicodinámica no es otra cosa que el propio psicoanálisis.

Nos gusta repetir las palabras de Próspero: "estamos hechos de la sustancia de la cual están hechos los sueños". ¿Se trata "solamente" de una hermosa metáfora? Tal vez. La novedad consiste, sin embargo, en que hoy, cuando un físico afirma que somos un conjunto de átomos, tiene plena conciencia de que su afirmación es

tan metafórica como la frase de Próspero. O, también, que la frase de Próspero es tan poco metafórica como la suya. Dicho en otras palabras: más allá de lo que signifique la palabra "efectivamente", **somos efectivamente un conjunto de historias, o de sueños, tan efectivamente como somos un conjunto de átomos.**

9- LA "OBSERVACIÓN" CLÍNICA DEL CUERPO

Si reflexionamos acerca de cómo se presenta **el cuerpo del paciente** en el campo de trabajo de un psicoanalista, y partimos de su campo de observación más específico, que es la sesión psicoanalítica, podemos llegar a la conclusión esquemática de que **se presenta de cuatro maneras distintas: a- En el discurso del paciente. b- En la percepción del psicoanalista. c- En las sensaciones "somáticas" que experimenta el psicoanalista. d- En los recuerdos del psicoanalista.**

a- En el discurso del paciente

El objeto, el referente de ese discurso, es siempre una parte del esquema corporal, de la representación del cuerpo.

El paciente puede hablar, en su discurso, del **cuerpo que recuerda**. Puede decir, por ejemplo, "ayer me dolía el estómago y me vi amarillo"; o también: "el médico me mostró una radiografía de mi vesícula llena de cálculos". En estas palabras el paciente está hablando de un dolor latente, que no es actual – le **dolía** el estómago – y de un color de la piel, o de una radiografía, que están ausentes.

El paciente también puede hablar del **cuerpo que siente**. Puede decir, por ejemplo, "me duele el estómago". Habla entonces de un dolor actual. El "cuerpo" al cual se refiere, un esquema corporal, en realidad, es el que llamamos cuerpo, o esquema corporal, hipocondríaco.

Debemos recordar enseguida que el concepto psicoanalítico de hipocondría es distinto al concepto psiquiátrico habitual. El concepto psiquiátrico habitual pone el acento en el temor a la enfermedad y en la ausencia de alteración material comprobable, mientras que, para Freud, el "rasgo hipocondríaco" es una disminución del umbral de la sensación somática. Un rasgo que, en opinión de Freud, no es aventurado suponer presente en toda neurosis, cualquiera sea su tipo. Cuando el paciente habla, por lo tanto, del órgano que siente, habla de ese órgano en particular porque ese órgano le "habla" en un lenguaje que Freud llamó "lenguaje de órgano" o "lenguaje hipocondríaco".

Vemos pues que, en los dos casos que hemos considerado, el paciente habla del cuerpo -o, mejor dicho, del esquema corporal-, sea **recordado o sentido**, pero, en el segundo caso, hay una actualidad. El paciente habla del órgano porque una disminución del umbral, que constituye la hipocondría, determina que el órgano le "hable", en ese mismo momento, por medio de la sensación somática.

Por último, el paciente puede hablar del **cuerpo que percibe**. Puede decir, por ejemplo, "estoy oyendo un ruido que debe ser de mi intestino". Entre las múltiples maneras en que podemos hablar del cuerpo que se percibe, elijo un borborismo por una cualidad especialmente interesante. Tan cierto es que el borborismo suele carecer de la actualidad de la sensación, y manifestarse sólo como una presencia mediante la percepción auditiva, que por lo general el paciente ignora si se origina en su vientre o en el de alguna de las personas que lo rodean.

b- En la percepción del psicoanalista

Hablemos ahora del cuerpo que el psicoanalista percibe "**en**" el paciente. (Por razones que quedarán mucho más claras al final de estas palabras, me parece mejor decir "en" que decir "del"). Este "tipo" de material, proveniente de una sesión de psicoanálisis, siempre es elegido por el psicoanalista en virtud de la contratransferencia. Estamos, ahora, frente a un caso particular de la profunda pregunta de Bateson: "¿cómo hace la gente objetiva para elegir las cuestiones sobre las cuales va a ser objetiva?" El material sobreabunda, y es necesario elegir. Hay veces en que el analista escucha lo que el paciente dice, hay otras en que registra "cómo" el paciente dice, otras veces, en fin, mira lo que al paciente le pasa, o los gestos con los cuales se expresa o comunica.

Veamos, entonces, en primer lugar, el cuerpo que se manifiesta como gesto que comunica un drama. Recordemos lo que decía Freud: "Aquellos cuyos labios callan hablan con los dedos", y se refería al bolsillo bivalvo de Dora, diciendo que Dora jugaba con ese bolsillo en "una inconfundible exteriorización mímica de la masturbación" (Freud, 1905e [1901]*, pág. 68).

La pregunta que, en aras de la brevedad, debo dejar aquí planteada, porque, en última instancia, es el meollo del asunto, es: ¿**hasta donde** un cambio corporal es un gesto, es decir, constituye un lenguaje, sea expresivo o simbólico? ¿Qué tipo de movimientos, qué tipo de alteraciones "corporales" vamos a llamar "lenguaje"? Nadie ignora que esta cuestión motiva una controversia que es fundamental. Cuando creemos haber encontrado significaciones ocultas en nuestros semejantes, decimos, o pensamos, que quienes no las registran son obtusos. Cuando, en cambio, no las registramos, solemos decir, o pensar, que quienes pretenden haberlas descubierto carecen de objetividad.

Hablamos del cuerpo que gesticula un drama. Hablemos ahora del cuerpo que se manifiesta como un acto pleno de sentido.

En el cuerpo propio, cuando actúo, la mano que percibo como mía y la mano, también mía, que uso para percibir, no fueron, en su origen, una sola. El niño ha tenido que aprender que esas "dos" manos son la misma. Hay un juego típico, infantil –"que linda manito que tengo yo"– que testimonia la existencia de ese proceso en el desarrollo cognoscitivo del niño. Hay una interfase entre la mano que siento (cuando la meto en el bolsillo para buscar un encendedor), con la cual percibo, y la mano que percibo. Ésta última es una mano "secundaria", ya que he aprendido "más tarde" que era mía. Durante mi formación médica ha culminado mi aprendizaje de que es la mano "objetiva", la mano que puede tener una alteración en la piel. Pero mi mano "verdadera", aquella con la cual me relaciono de manera primordial, es, sin duda alguna, la mano que meto en el bolsillo, una mano "subjetiva" que, de modo apresurado, y en aras de la brevedad, podemos categorizar como "psíquica", la mano intencional.

Sin embargo, de acuerdo con la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis, planteada por Freud, las dos manos, en condiciones normales, son la misma o, para decirlo mejor, funcionan "lejos" de toda discriminación consciente. Cuando se mastica un caramelo no se lo mastica "psíquicamente" ni "somáticamente", –tampoco se lo mastica "psicosomáticamente"– en el acto entero, y consciente, confluyen de manera natural la sensación, la percepción y el recuerdo.

Dejemos esa cuestión ahora para añadir otro punto esencial en lo que se refiere a los actos plenos de sentido. Ocurren actos fallidos. No nos gusta, aún siendo psicoanalistas veteranos, que nos señalen un acto de término erróneo, puesto que, si lo hemos cometido, era precisamente por mantener algo reprimido. Si quiero decir "Freud" y digo "Bion", prefiero creer que se trata de una equivocación sin importancia, aun sabiendo, sin lugar a dudas, que el error "casual" tiene un sentido.

Si en el momento de entrar en un salón tropezara en el umbral, podría decir que se trata de un acto de término erróneo en cuanto a mi propósito de ingresar a ese salón. Tampoco solemos dudar, aquí, de la legitimidad de una interpretación semejante. Si, mientras estoy hablando, tomo un sorbo de agua, y comienzo a toser, porque una parte del agua "equivocó" su vía, ¿es un acto fallido o no lo es?

La cuestión que se plantea en este punto es, nuevamente, una cuestión fundamental. ¿**Hasta donde** la alteración de una función puede ser considerada como un acto, de término erróneo, pleno de sentido? ¿Un espasmo del esófago es un acto de término erróneo? ¿Tiene un sentido o no lo tiene? ¿Posee un significado inconsciente un espasmo del colédoco? ¿Lo posee una trombocitopenia?

Podemos repetir, en este punto, los argumentos que Freud utilizó para defender su interpretación de la histeria. Cuando se trata de descifrar un jeroglífico es necesario tratar al objeto de estudio con el método apropiado para comprender su lenguaje. Cuando, utilizando los métodos apropiados, investigamos en los trastornos de las funciones corporales, nos encontramos con un nuevo panorama de actos inconscientes, de término erróneo, plenos de sentido, muchos de los cuales se acompañan de una permanente alteración de la forma.

En el cuerpo ajeno vemos la expresión y las lágrimas del llanto, el rubor de la vergüenza, la palidez del miedo. Podemos tal vez equivocarnos, pero no demasiado. La vergüenza es un estado anímico que percibimos, que "vemos a través" de una alteración corporal como, por ejemplo, el rubor de la cara.

La percepción "corporal" de otros estados anímicos no se manifiesta, sin embargo, a nuestra conciencia, de una manera tan clara. Pero los usos del lenguaje conservan expresiones que perduran precisamente porque consignan lo que sabemos de manera inconsciente y nos muestran que, como ocurre con una erupción volcánica, ese conocimiento ha aflorado, ocasionalmente, en distintos pretéritos. El dicho popular sostiene, por ejemplo, que la envidia "pone verde". A pesar que no solamente lo repetimos cotidianamente, –y contribuimos de este modo a su justificada perduración– sino que lo utilizamos inconscientemente para **ver** la envidia en la cara del prójimo, tendemos a considerarlo como una figura del lenguaje, muy distante del conocimiento científico.

Otra vez, en este punto, se abre una cuestión fundamental. ¿**Hasta donde** podemos acompañar, con nuestra conciencia científica tranquila, estas exploraciones? Podríamos formularlo así: ¿**Hasta donde** el cambio corporal posee significado como la expresión de un estado anímico, y como sustituto de otro estado que ese estado actual **representa o simboliza**?

Hemos hablado del cuerpo del paciente **percibido** por el psicoanalista. Puede verlo pálido, y puede pensar entonces que su paciente está anémico o, tal vez, que esta asustado. También lo puede ver moviéndose, realizando actos que adquieren el significado de las llamadas "actuaciones", hasta el extremo de privar al analista de su presencia, hablando por teléfono y ausentando su cuerpo. Sin embargo lo esencial radica, aquí, en otro punto que retomaremos luego. El cuerpo percibido solamente impresiona como cuerpo en la medida que lo ignoramos como signo, o como símbolo, de un estado anímico. Cuando, siguiendo a Freud, decimos que el cuerpo "se mezcla en la conversación"(6) queremos significar, **precisamente, el momento inicial de nuestra comprensión**, el momento en el cual el cuerpo, recuperando su significado anímico, pierde su categoría de enigma corporal. ¿Diríamos acaso que el paciente que llora nos enfrenta en la sesión psicoanalítica con un fenómeno corporal?

c- En las sensaciones "somáticas" que experimenta el psicoanalista

Ocupémonos ahora del cuerpo del paciente **sentido** por el psicoanalista. Tales sensaciones, en la medida en que queremos utilizarlas para comprender al paciente, pueden ser vistas, siempre, como productos de una contratransferencia **actual**. El analista, por ejemplo, siente náuseas, o un dolor precordial. En la medida que interprete lo que sucede "en su cuerpo" como un producto de su vínculo con el paciente durante la sesión en curso, tenderá a considerar lo que ocurre como un material "corporal" que "proviene" del paciente. Vale también para este caso lo que hemos dicho acerca de la percepción del cuerpo del paciente, pero la perentoriedad que reclama la interpretación, determinada por la actualidad de la contratransferencia, que puede ser muy penosa, es mayor. Solo la interpretación que deshace la pretendida "corporeidad asimbólica" del fenómeno y restablece el sentido de las náuseas o la precordialgia como contratransferencias "anímicas", disuelve el sesgo hipocondríaco de las vivencias del psicoanalista.

d- En los recuerdos del psicoanalista

Por último debemos considerar al cuerpo del paciente **recordado** por el psicoanalista. En la medida en que queremos utilizar tales recuerdos para comprender al paciente podemos contemplarlos, siempre, como una contratransferencia que, bajo la forma de **una ocurrencia**, responde al material del paciente. El analista, por ejemplo, recuerda, repentinamente, la palidez del paciente, o la cianosis que ha visto en sus uñas, y sabemos que no las recuerda por casualidad.

Cabe señalar ahora lo que la teoría psicoanalítica postula inequívocamente: cuando un recuerdo penetra en la conciencia lo hace porque se presta adecuadamente para ocultar y, al mismo tiempo, representar al presente. Lo oculta porque es un símbolo que difiere del referente al cual alude, lo representa porque es un símbolo que conserva un ligamen específico con el referente que oculta.

Llegamos así nuevamente, de una manera aún más diáfana, a la misma cuestión, el fenómeno corporal recordado por el psicoanalista se "mezcla en la conversación", y al hacerlo, se integra de manera natural como parte de un drama que el paciente oculta. Un drama que nos conduce a "percibir" a una persona "**en**" un cuerpo, y a interpretar cada una de sus alteraciones "somáticas" como otros tantos "movimientos" del alma.

Notas

(1) Participación realizada en una mesa redonda que se llevó a cabo durante el Simposio de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), el día 4 de noviembre de 1995; en *Revista de Psicoanálisis*, número especial internacional, N° 4, APA, Buenos Aires 1995, pág. 74-101; *Psychoanalysis in Argentina*, Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires, 1997, pág. 117-137; *Del afecto a la afección*, Luis Chiozza, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1997, pág. 337-358; *Cuerpo, afecto y lenguaje* (Tercera Edición), Luis Chiozza, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, pág. 337-357.

(2) Ortega ha señalado que los griegos utilizaban dos palabras diferentes para referirse a la vida: "*bios*" y "*zoe*". La palabra "*bios*" aludía a la vida considerada "desde adentro", tal como cada uno experimenta la propia. "*Zoe*", en cambio, se refería a la vida contemplada "desde afuera", como se contempla la conducta de un organismo vivo. A partir de este punto Ortega sostiene que la disciplina llamada "Biología" debería llamarse "Zoología", por el tipo de pensamiento que la fundamenta y por la manera en que se ejerce.

(3) Es precisamente esto lo que ha ocurrido con todos los trabajos que, pretendiendo contribuir al esclarecimiento de la relación psique-soma, se han limitado a señalar, por ejemplo, que el hipotálamo "interviene" en la configuración del mundo emocional.

(4) Bernardo Houssay, premio Nobel de fisiología, solía decir que aunque los médicos logran muchas veces ser útiles, de algún modo, a sus pacientes, suelen saber muy poco de fisiología. No podemos dejar de reparar en el hecho de que, con el psicoanálisis, está ocurriendo lo mismo. Creo que la inmensa cantidad de psicoterapeutas que ignoran los principios fundamentales del psicoanálisis puede lograr, de todos modos, y muchas veces, ayudar a sus pacientes. No me cabe duda, sin embargo, de que su desconocimiento contribuye para que se responsabilice injustificadamente al psicoanálisis por fracasos terapéuticos, y por limitaciones teóricas, que no le pertenecen.

(5) El psicoanálisis, como la fisiología, es una ciencia que necesita ser aprendida de una manera rigurosa y solvente. Nada tengo que decir en contra de quien no quiera aprenderla, pero lo que hoy ocurre, dentro y fuera del "mundo" psicoanalítico, me parece abusivo, ya que la inmensa mayoría de los que hablan en nombre del psicoanálisis no parecen tener conciencia de que ignoran o contradicen sus principios fundamentales.

(6) Hemos encontrado en Gaarder (1994) una descripción muy lograda del carácter auditivo de la cultura semítica, en lugar del carácter visual de la cultura indoeuropea. No podemos introducirnos aquí en alas interesantes consideraciones a las cuales conduce el hecho de que el pensamiento se desarrolle a partir de los órganos sensoriales "distales", el oído y la vista. Tampoco podemos ocuparnos de relacionarlo con las diferentes concepciones que sustentan, en el griego y en el hebreo, la actividad de "averiguar" la "verdad". No debemos dejar de mencionar, sin embargo, el hecho, pletórico de repercusiones conceptuales, de que la primera hipótesis, ligada a la idea de un espacio psíquico, es el producto de un pensamiento visual, y que la segunda, sustentada en el concepto de series psíquicas – que es un análogo de la sucesión cronológica típica de un discurso verbal, es el producto de un pensamiento auditivo.

(7) Freud habla de la "respuesta" (*mitsprechen*) del síntoma (1895d*, pág. 301)

Psicoanálisis y femineidad

La femineidad como máscara

Laura Aschieri

“Por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir el significativo del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada. Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada. Pero el significativo de su deseo propio lo encuentra en el cuerpo de aquel a quien dirige su demanda de amor. Sin duda no hay que olvidar que por esta función significativa, el órgano que queda revestido de ella toma valor de fetiche “ (1)

Este texto pretende comentar el artículo de Joan Rivière "La femineidad como máscara" de 1929 que J. Lacan traduce en 1957; tomando como referencia el seminario del 12 de marzo de 1958 (2) en donde se desarrolla particularmente el tema aludido en el título de este comentario. Allí también como lo hiciera Joan Rivière, J. Lacan toma para exponer su teoría sobre la sexualidad femenina las ideas de Ernest Jones, principalmente en los artículos: "La fase fálica en la mujer" y "La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina".

En el seminario del 12-3-58 (3)J. Lacan hace referencia a los callejones sin salida a los que llevaron las distintas interpretaciones que se dieron a la fase fálica de Freud.

Sintéticamente, el planteo de Freud sobre este punto es que la reivindicación fálica de la niña es inagotable y solo puede desplazarse a lo largo de la ecuación, pene - niño - hombre, todos ellos objetos de satisfacción que han de compensar su falta, y que el análisis en sí mismo no puede proporcionar nada equivalente.

Es decir que en el análisis de la femineidad hay algo que es dominante más allá de la dilucidación del determinismo inconsciente, y que es el registro del tener y de la falta.

En 1929 Joan Rivière escribe "La femineidad como máscara", en donde dice: "Trataré de demostrar que las mujeres que aspiran a una cierta masculinidad pueden adoptar la máscara de la femineidad para alejar la angustia y evitar la venganza que temen de parte del hombre. Aludo aquí a un tipo particular de mujer intelectual...que parece responder a todos los criterios de una femineidad realizada..." "...buenas esposas y excelentes madres y al mismo tiempo capaces de asumir las responsabilidades de su vida profesional..."

Esta demostración es una respuesta al cuadro trazado por E. Jones en su artículo "La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina" de los diversos tipos de desarrollos de la sexualidad femenina en los que distingue un grupo heterosexual y un grupo homosexual. Coincidiendo con el autor al valorar esquemática esta división Joan Rivière dice: "me ocuparé de una forma intermedia".

Ella presenta un caso entre otros: "Se trataba de una mujer de nacionalidad americana profesionalmente dedicada a una carrera de propagandista militante que la obligaba en lo esencial a hablar y a escribir. Toda su vida había sufrido de una cierta angustia, a veces muy intensa, que se manifestaba después de cada una de sus apariciones en público, cada vez por ejemplo, que había dado una conferencia... "era presa generalmente en el curso de la noche siguiente, de un estado de excitación y de aprehensión, de un temor de haber cometido un error o una torpeza, y sentía una necesidad obsesiva de que la afirmaran.

Esta necesidad la llevaba compulsivamente a llamar la atención o a provocar cumplidos de parte de un hombre o de varios, a la salida de las reuniones en las que había participado o en el curso de las cuales había desempeñado el papel principal..." "... el análisis había demostrado que su comportamiento estaba destinado a provocar avances de parte de un tipo de hombre particular, coqueteando con él o tratando de seducirlo de manera más o menos velada".

Después de presentar el caso Joan Rivière nos da su interpretación:

"El análisis reveló que su coquetería y sus miraditas compulsivas se explicaban así: se trataba de una tentativa inconsciente de alejar la angustia que resultaría del hecho de las represalias que temía de parte de esas figuras paternas como consecuencia de sus proezas intelectuales. La demostración en

público de sus capacidades intelectuales, que en si representaba un éxito tomaba el sentido de una exhibición tendiente a demostrar que ella poseía el pene del padre, después de haberlo castrado. Una vez hecha la demostración era presa de un miedo horrible de que el padre se vengara."

Más adelante presenta su tesis:

"La femineidad podía de este modo ser asumida y llevada como una máscara, a la vez para disimular la existencia de la masculinidad y evitar las represalias que temía si se llegaba a descubrir lo que estaba en su posesión"

Y ahora, lo que puede tomarse como el contrapunto con E. Jones:

"El lector puede preguntarse como distingo la femineidad verdadera del disfraz. **De hecho no sostengo que tal diferencia exista.** La femineidad ya sea fundamental o superficial es siempre lo mismo".

Como vemos, la autora no utiliza ningún argumento que de una razón biológica para explicar la femineidad.

Precisamente Lacan toma esta afirmación de que no hay ninguna verdad que buscar bajo la máscara de la femineidad, sino que la máscara es la verdad misma.

Se podría decir que esto es equivalente a la crítica que hace Lacan a la interpretación del Inconsciente como contenido, no hay que ir a buscar en las profundidades, sino que el inconsciente está en la superficie misma del decir.

En el epígrafe de ese comentario hay una cita de "La significación del falo", en la que J. Lacan alude al rechazo de la femineidad en la mascarada, precisamente lo que muestra el caso que presenta Rivière, de que hay un rechazo de la femineidad (la masculinidad de la que habla, la proeza intelectual) y al mismo tiempo un ocultamiento de ese rechazo en la máscara (el intento de seducción). No se trata por lo tanto de la reivindicación fálica sino más bien: "no tengo el falo, yo soy mujer".

Freud en su artículo " Sobre la sexualidad femenina" (4) expresa que la niña tanto como el niño, en un primer momento desea a la madre. No hay sino una sola manera de desear. La niña se cree en principio provista de falo, como también cree a su madre provista de falo, es en posición masculina que la niña se presenta en relación a la madre. Para que la niña reconozca su posición femenina debe intervenir algo más complejo para ella que para el niño. Precisamente el punto que nos interesa: ella debe **reconocer su posición femenina.**

Freud nos dice que el Complejo de Edipo juega en este reconocimiento un rol normativo. Lo juega distinto que en el niño, el Complejo de Edipo le da a la niña el acceso al pene que le falta. Es por intermedio del desencanto que ella entra al C.E . Se presenta al comienzo del Complejo de Edipo en una relación con la madre y es en el fracaso de esta relación que encuentra la relación al padre, con lo que mas tarde se encontrará normativizado por la equivalencia, en principio de ese pene que no tendrá jamás, con el niño. Por lo tanto podrá en efecto tener.

Es el penisneid, dice Lacan (5), el que resulta ser la articulación esencial de la entrada de la mujer en la dialéctica edipiana. En el corazón del Edipo encontramos el penisneid en la mujer y la castración en el hombre.

Nuevamente aquí nos encontramos con algo que va al revés de la naturaleza.

Por el contrario, J. Lacan (6) nos presenta la teoría de E. Jones como la que da sustancia a la vía real de la femineidad a nivel biológico.

Principalmente en "La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina" E. Jones expresa:

"Entre los numerosos problemas surgidos, dos en particular pueden servir de punto de partida a las consideraciones que quiero exponer aquí. Estos problemas eran: ¿Cuál era el equivalente exacto en la

mujer del temor de castración en el hombre? y ¿qué es lo que diferencia el desarrollo de las mujeres homosexuales del de las mujeres heterosexuales?."

"¿Una mujer es un ser nacido como tal como mujer? o ¿es un ser fabricado como mujer?."

Dice Lacan que Jones no puede tener en su perspectiva una posición tal que la mitad de la humanidad esté compuesta por seres que de alguna forma serían fabricados en el desfiladero edipiano.

Precisamente el punto que no observa Jones es que este desfiladero no fabrica menos a los hombres.

Jones acepta el penisneid como un momento de evolución de la niña pero dice que es una formación de defensa, es un rodeo, es una construcción, es algo explica él comparable a una fobia y la salida de la fase fálica es esencialmente algo que se debe concebir como la curación de una fobia que sería en suma, una fobia muy difundida, una fobia normal, pero esencialmente del mismo orden, del mismo mecanismo.

Si tomamos lo que él (J. Lacan) nos enseñó de la fobia (es decir que el objeto de la fobia es un objeto significante, y es como tal que cumple su papel), efectivamente la relación de la niña al falo en el Edipo debe pensarse en ese sentido. Pero nos advierte: "Si ustedes se acuerdan de la diferencia que he hecho entre fobia y fetiche diríamos más bien que el falo juega el rol de fetiche más que de fobia".

Qué debemos recordar?

Los dos, fóbico y fetiche son una solución ante un mismo problema, la angustia de castración.

1.- el objeto fóbico es un instrumento para enmascarar la angustia. Se pasa de la angustia al miedo. El objeto fóbico es un significante para todo uso que sirve para suplir la falta en el Otro, allí donde esto sea necesario, es decir es metafórico por excelencia.

2.- el objeto fetiche protege al sujeto de la angustia ligada a la percepción de la ausencia de pene en la mujer, el fetiche convierte la falta en una figura, el fetiche es soporte del deseo, en su constitución es metonímico por excelencia. El fetiche es el falo ausente de la madre, es el ocultamiento real de su castración.

Si el penisneid es lo que replantea Jones, a su vez J. Lacan utilizando las categorías de la falta: Frustración, Castración y Privación, largamente desarrolladas en el Seminario IV (7) plantea cómo entiende él los modos de entrada y salida del Complejo de Edipo mostrados por Freud para la mujer:

1. Hay penisneid en el sentido del fantasma, es decir de este anhelo, este voto largo tiempo conservado, a veces toda la vida. El fantasma de que el clítoris sea un pene. A este modo Lacan lo equipara a la **castración**, es decir aquello que simbólicamente amputa al sujeto de algo imaginario y en esta ocasión: un fantasma. En un momento ella debe renunciar a su clítoris, este que conserva a título de esperanza de que tarde o temprano devendrá un pene. Este es un punto electivo en el que se encuentra estructuralmente el correspondiente a la castración. Es en este punto que debe encontrarse un punto simétrico con el niño en tanto este fantasma para la niña cobra valor significativo.
2. Hay otro sentido del penisneid. En este caso lo que es deseado es el pene del padre. La **frustración** es algo imaginario que se sustenta en un objeto bien real, el hecho de que la niña no reciba el pene del padre es una frustración, como daño imaginario.
3. En tercer término, aparece el surgimiento del fantasma de tener un hijo del padre, es decir de tener ese pene bajo una forma simbólica. Una **Privación** es algo totalmente real, que se sustenta sobre un objeto simbólico. Es a título de privación que este deseo del hijo del padre interviene en un momento de su evolución. Cuando la niña no tiene el hijo del padre, no ha sido jamás cuestión de que ella lo tenga, es incapaz de tenerlo, el hijo no está allí mas que como símbolo.

Es decir que si la mujer debe pasar por el significante, para reconocer su feminidad es porque de lo que se trata no es pura y simplemente realizar un dato primitivo, de una posición pura y simplemente hembra sino de hacerla entrar en el ciclo de los intercambios de la alianza y del parentesco, llegar a ser ella misma objeto de intercambio.

La mujer debe proponerse o más exactamente aceptarse ella misma como un elemento de este ciclo de intercambios.

Hasta aquí lo desarrollado a partir de las referencias antes citadas.

Dejo pendiente para una segunda parte el desarrollo de una investigación que tome en cuenta aquello de la femineidad que no se agota o mejor dicho que no queda capturado en esta ultima formulación.

Notas

- (1) J. Lacan, "La significación del falo", Escritos 2, Siglo XXI, pág. 674.
- (2) J. Lacan, El Seminario libro V, "Las Formaciones del inconsciente", inédito.
- (3) J. Lacan, Ibid.
- (4) S. Freud "Sobre la sexualidad femenina", 1931, O.C., Tomo 22, Ed. Amorrortu
- (5) J. Lacan, Clase 12-3-58 "El Seminario libro V "Las formaciones del inconsciente ", inédito
- (6) J. Lacan, Ibid.
- (7) J. Lacan, El Seminario Libro IV "La relación de objeto". Paidós

El analista y su "valor estímulo" en la instauración del proceso tráfsero-contratransferencial

José Perrés

Ponencia presentada al Panel Plenario
El impacto del género sobre la transferencia-contratransferencia
XXXVIII Congreso Nacional de Psicoanálisis
Asociación Psicoanalítica Mexicana
Tema: *Psicoanálisis Clínico*

Realizado en la Universidad Iberoamericana del 2 al 6 de Diciembre de 1998 México, DF.

I) Introducción

El tema propuesto para el presente Panel Plenario abre una pregunta esencial para la clínica psicoanalítica, con fuertes repercusiones en diferentes dimensiones: en el plano teórico, obviamente, pero también en el epistemológico, llegando incluso a tocar la dimensión ética del psicoanálisis. ¿Impacta el género del analista sobre el fenómeno tráfsero-contratransferencial, motor del trabajo psicoanalítico? Dicho en términos aún más simples, como lo expresaba recientemente uno de mis pacientes en sesión: "¿el analista tiene sexo? ¿hubiera sido lo mismo para mí que me analizara con una psicoanalista mujer?". Por mi parte prefiero darle a esta pregunta esencial otra formulación, de mayor utilidad para el presente ensayo, como luego lo veremos: ¿existen géneros en la escucha psicoanalítica? ¿El analista escucha al analizando a partir de su dimensión de género?

La respuesta tradicional a esta pregunta suele ser negativa, siendo muy común en el ámbito analítico decir que la transferencia del analizando puede ser tan multifacética como modulada y variable, por lo que el analista va ocupando en la transferencia sucesivamente, y por las depositaciones de aquél, un lugar materno, paterno, fraterno, filial, etcétera; se habla habitualmente por ello, en la literatura psicoanalítica, de "transferencia materna", "transferencia paterna", etcétera. Pese a la brevedad extrema de esta ponencia, disponiendo cada uno de nosotros tan sólo de 15 minutos de exposición, trataré de discutir y matizar esta respuesta tradicional desde diferentes perspectivas. Desde luego, no alcanzaré más que a enunciar en forma esquemática problemas muy complejos que podrán ser, eventualmente, profundizados en el debate posterior a la presentación de las ponencias, a realizarse en el presente Panel. Empezaré para ello explicitando el título que he propuesto a mi ponencia, descomponiendo los elementos que lo integran, en forma de enunciados claramente reveladores de mi postura teórico-clínica como psicoanalista.

II) En torno al título de mi ponencia

Si el concepto de transferencia, motor del proceso analítico y de la cura, resulta unánimemente aceptado por las distintas corrientes psicoanalíticas, pese a ser teorizado de diferentes maneras, el concepto de contratransferencia, muy debatido, es un claro indicador de fuertes diferencias entre escuelas. Aceptado por algunas como esencial, es profundamente rechazado por otras. Desde luego, su aceptación o rechazo mucho dependerá de la forma en que es conceptualizado.

Dos han sido tradicionalmente las formas predominantes de esa conceptualización: la contratransferencia "amplia" y la "restringida", por todos conocidas (1).

Si Freud, en sus pocas menciones al tema, se sintió obligado a rechazarla violentamente, pidiendo su localización y superación por parte del analista, es porque la entendió fundamentalmente como emergencia incontrolable de la subjetividad del analista, *transferencia* del analista sobre su analizando, reviviendo patológicamente el primero sus propios conflictos inconscientes.

Por mi parte, al hablar de proceso tráfsero-contratransferencial, le doy toda su importancia a ambos componentes del proceso. Por un lado, entiendo la transferencia, más que como la reactivación del pasado, donde se suele poner el acento sobre ese pasado, como una tela nueva que se teje con un hilo viejo; es decir pongo más el énfasis en el presente que desencadena el fenómeno repetitivo que en el pasado mismo que se repite. Es decir, mi concepción de análisis sería la de permitir al paciente una historización simbolizante que le

permita resignificar su pasado a partir del presente, para que éste pueda cambiar y proyectarse hacia el futuro a partir de las investiduras anticipadas que, de ese futuro, puede efectuar en el presente (2). Correlativamente a ello le doy un gran valor a la contratransferencia, pero no aislada y analizada en sí misma, donde suele estar hipertrofiada, sino como parte indivisible de dicho proceso tráfeso-contratransferencial y que debe ser leído permanentemente, en su complejidad, *desde ambos registros*: analista y analizado, y no centrando la transferencia en el paciente y la contratransferencia en el analista. No en vano el prefijo alemán *gegen* (en *Gegenübertragung*: contratransferencia), no sólo tiene la significación lingüística de "contra", sino también de "cerca de", en el sentido de proximidad. Por ello en su etimología la contratransferencia implicaría la posibilidad de mantenerse próximo a la transferencia del paciente, para poder reaccionar ante ella. El proceso tráfeso-contratransferencial, así entendido, puede abarcar todos los planos antes mencionados, y muchas otras dimensiones de análisis, algunas de las que tendré que tocar brevemente para nuestros efectos, como la transferencia / contratransferencia *anticipatoria*, de analistas y de pacientes, así como lo que P. Aulagnier ha intentado conceptualizar bajo el nombre de *investidura del proceso analítico por parte del analista*.

Lo que me importa destacar en este punto es que considero, siguiendo a Freud, y contrariamente a lo que pensarían algunas corrientes analíticas, que la transferencia (y por ello el complejo fenómeno tráfeso-contratransferencial) no está dada inicialmente sino que se va *instaurando* en un largo proceso del vínculo analista-analizando, que cumple diferentes fases, nunca lineales. Los kleinianos o neokleinianos, por ejemplo, pueden de inmediato efectuar interpretaciones transferenciales a un paciente, aun en entrevistas iniciales, porque parten del supuesto implícito que la transferencia ya preexiste desde el principio.

La noción de "valor de estímulo" que introduzco aquí, fue propuesta y extensamente desarrollada por G. Devereux, psicoanalista y antropólogo, autor bastante relegado y renegado por el mundo analítico, pese a ser esenciales sus aportes etnopsicoanalíticos y epistemológicos para toda reflexión psicoanalítica.

III) El impacto de género en la instauración del proceso tráfeso-contratransferencial

Decíamos entonces que este proceso se instaura y se va consolidando en un largo desarrollo que supone distintas fases o momentos. P. Aulagnier habla de cuatro momentos muy diferentes entre sí: el "antes" del encuentro con el analista, el prólogo, el análisis y el "después" del encuentro. Desde nuestra perspectiva, un poco diferente, uno de los primeros momentos podría ser entendido como el de la transferencia / contratransferencia *anticipatoria*. Efectivamente cuando un paciente decide consultar a un analista podemos suponer que subyace a esta demanda de análisis, todavía incierta y poco clara para dicho paciente, un sufrimiento psíquico, una angustia que lo desborda. No llega a nosotros, sin embargo, en blanco, sino cargado de expectativas y de preconcepciones, de fantasías de enfermedad y fantasías de cura. Simplemente al *elegir* un analista, lo hará a partir del "valor de estímulo" de su posible analista. No será por ello lo mismo, en sus motivaciones y expectativas conscientes e inconscientes, que el analista sea joven o viejo, hombre o mujer, mexicano o extranjero, reconocido o no en el ámbito público, ejerciendo como universitario o ajeno a actividades docentes, que tenga su consultorio en Tepito o en Polanco, a qué asociación, escuela o grupo pertenece, que se le conozcan publicaciones o no, etcétera, etcétera. Y ese "valor de estímulo" conlleva inevitablemente la ilusión de una "objetividad". A menudo, por ejemplo, una persona mayor sentirá que un joven analista no puede tener la experiencia vital suficiente para entenderlo. O una mujer podrá pensar que su problema tan particular con un hombre, por parte de quien se siente incomprendida como mujer, no podrá ser bien captado más que por una psicoanalista mujer.

Esa transferencia anticipatoria se iniciará, pues, para el paciente, apenas le hayan recomendado un analista. O, a la inversa, como contratransferencia anticipatoria, apenas un colega le haya comentado a un analista: "Te voy a remitir a fulano de tal". Se confirmará con la primera llamada telefónica que disparará para ambos componentes del vínculo analítico la dimensión fantasmática anticipatoria. Estos fantasmas recibirán su primera confrontación con la realidad objetiva en la primera entrevista que se fije. En esas entrevistas iniciales (3), el analista no podrá dejar de mostrar al entrevistado -su eventual futuro analizando- este factor de "valor de estímulo", tanto en los rasgos antes mencionados, como en su apariencia física, su modalidad técnica al delimitar el encuadre de la entrevista, su capacidad de escucha, los rasgos de personalidad que revele directamente o a través de las características de su consultorio, etc. No debemos olvidar que no sólo somos quienes, como analistas, "observamos" a nuestro paciente para conocerlo, sino que toda entrevista preliminar se constituye en una observación/conocimiento bilateral, pese a la asimetría funcional que nuestro dispositivo analítico suscita y torna imprescindible. Dentro de esas características "objetivas", que estamos denominando "valor de estímulo", consideramos que la condición de género del analista lejos está de resultar indiferente para

el paciente, estando integrada a estas características que pueden llegar a facilitar o dificultar la instauración y desarrollo del proceso tránsfero-contratransferencial.

Lo que estoy trayendo hasta aquí, parece bastante obvio y elemental y podría ser aceptado, en términos generales, por analistas de diferentes corrientes. Solamente algunos colegas, a los que denomino "fundamentalistas", podrán llegar a negar la existencia de estos fenómenos tan evidentes, de los que sin embargo poco suele hablarse. En este momento inicial entonces, y en función de todos los imaginarios con los que el paciente llega a formular una demanda analítica, la dimensión de género tendría un cierto peso en la elección de psicoanalista. Pero, dirán muchos colegas, en la etapa en que la transferencia ya está instaurada, poco importa el género del analista, su identidad como hombre o como mujer. Llegado a ese punto, en plena transferencia, el analista ya carecería de identidad sexual. Para discutir este problema, nos será necesario ahora, luego de este planteo tan introductorio como esquemático, profundizar nuestra propuesta.

IV) El impacto de género en la escucha psicoanalítica

Un análisis no es verdaderamente eficaz sino cuando hace vacilar las referencias, cuando modifica el régimen de pensamiento y, digamos el término, el ser del analista.

J.-B. Pontalis

Mientras el analista se contente con el estilo aforístico que enuncia que el sujeto "hace una transferencia paterna" o "materna" [...] -la lista es infinita- [...] no comprenderá nada de lo que sucede, ni, sobre todo, qué quiere decir escuchar. La eficacia posible de su conocimiento de los mecanismos transferenciales depende de su capacidad para cuestionarlos del mismo modo que cuestionaría el elemento de un sueño.

P. Aulagnier

Frente a aquellos que sostienen que el género no tiene mayor incidencia en la escucha analítica, luego de consolidado el proceso psicoanalítico, me permitiré recordar un hecho elemental de la historia del psicoanálisis, vinculado a la producción de sus conceptos esenciales. En la actualidad aceptamos unánimemente la existencia de lo que solemos denominar lo "pre-edípico" (desde luego hablando en términos de *Edipo fase* y no de *Edipo estructura*, donde ese término carecería de sentido): la relación dual del niño con su madre y la importancia de esas primeras fases, totalmente constitutivas en el nivel intrapsíquico e intersubjetivo. Sin embargo, se necesitó de la escucha específica de género en la clínica psicoanalítica para que estos conceptos pudieran ser "descubiertos" y teorizados. Fueron precisamente analistas mujeres, algunas de las primeras analistas de la historia (4), que pudieron "escuchar" esa dimensión "pre-edípica" en sus pacientes, de "fijación al estadio preedípico [sin haber] alcanzado de modo alguno la situación edípica" (5), lo que sus colegas hombres no habían podido hacer, empezando por el propio Freud, precisamente porque la escucha de dichas psicoanalistas se dio a partir de su condición de mujeres, de su estructuración psíquica particular como tales (6), centrada en lo que la dimensión de género produce.

A partir de esta consideración inicial podemos regresar a nuestras reflexiones sobre la escucha psicoanalítica. Nos preguntaremos ahora: ¿quién habla?, ¿quién escucha?, en la situación tránsfero-contratransferencial psicoanalítica. Según como sean contestadas estas preguntas desde los marcos conceptuales de cada analista, tendremos respuestas diferentes en torno al impacto de género posible en el trabajo psicoanalítico, respuestas que suelen ser muy variadas. No será posible desarrollar todas las opciones ahora. Recordemos tan sólo que para muchos analistas la contestación sería fácil: es el inconsciente del paciente quién "habla" y el inconsciente del analista quién "escucha". Se trataría de una conexión de inconsciente a inconsciente. Otros grupos analíticos, especialmente lacanianos, preferirán referirse a la emergencia momentánea del evanescente sujeto del inconsciente, tal como fue conceptualizado por Lacan.

Mi respuesta personal es otra, pero sólo podré enunciarla ya que su desarrollo implicaría una extensa discusión en torno a la teoría de sujeto que sustento para pensar el psicoanálisis y su mismo objeto de estudio, a nivel epistemológico. Concepción que tiene fuertes repercusiones clínicas, además de las teórico-epistemológicas, ya que marca también una forma de entender la situación psicoanalítica en su dimensión clínica. Desde mi punto de vista diría que quién habla, en el analizando, y quién escucha, en el analista, es siempre el *sujeto psíquico de la intersubjetividad*. Para ser aún más explícito, podría aclarar, *el sujeto (o los sujetos) del aparato psíquico, en sus redes de constitución intersubjetiva*. Vale decir, un sujeto escindido en

instancias, que sólo puede ser entendido freudianamente como diferentes sujetos portadores de deseos (que llegan inicialmente de afuera, de los otros que nos constituyen), en donde la instancia yoica intenta trabajosamente mantener un equilibrio inestable entre esas diferentes dimensiones deseantes, conflictivamente enfrentadas. Pero un sujeto también que, siguiendo los imprescindibles aportes de R. Kaës, se ha constituido inicialmente como "sujeto del grupo", a partir de *otros*, del encuentro con otros aparatos psíquicos que lo han constituido (otros *sujetos psíquicos de la intersubjetividad*), mediante procesos identificatorios, en vínculos intersubjetivos donde van teniendo gran incidencia los fenómenos preconscientes, antes de devenir ese *sujeto psíquico* que estamos definiendo. Contrariamente a Lacan, entonces, no concibo al yo tan sólo como un lugar puramente imaginario y engañoso, lugar del desconocimiento, un síntoma en sí mismo. Me adhiero más a la concepción de P. Aulagnier, entre otros, para considerar las complejas relaciones entre sujeto y yo. No se puede elaborar una teoría del sujeto sin tomar en cuenta esa instancia esencial que es el yo, directamente vinculada al lenguaje y al pensamiento, tal como lo he desarrollado en varias publicaciones anteriores (7). Gracias a la teoría del sujeto le salimos al paso a la pretensión del yo de homologarse a todo el aparato psíquico, por ejemplo, con la idea de "áreas libres de conflicto", o de pensar que la racionalidad del pensamiento, en el sistema preconsciente-consciente puede autoabastecerse en relación a las esenciales determinaciones inconscientes que están en la génesis de todo pensamiento y sostienen la misma posibilidad de pensar.

Leído el proceso desde esa perspectiva, la escucha se efectúa con *todo el aparato psíquico* y no solamente con el sistema inconsciente, pese a que serán jerarquizados, desde luego, los contenidos inconscientes reprimidos y sus derivados. Pero estarán presentes en el discurso del paciente y en la escucha del analista, inexorablemente, todos los factores constitutivos de sus respectivos psiquismos, entre ellos también los que provienen del registro cultural internalizado, que tanto ha contribuido a la delimitación de una identidad sexual, por lo que la escucha sólo puede ser una *escucha de género*, capaz de producir muchos puntos ciegos, no necesariamente catastróficos para el analizando, ya que pueden y deben ser controlados y combatidos, tal como Freud proponía domeñar los factores contratransferenciales.

Traeremos un solo ejemplo, muy conocido tal vez, pero terrible en sus muy variadas consecuencias, para mostrar que un analista siempre escucha desde un lugar determinado, desde luego que a partir de su formación teórico-clínica, pero debiendo luchar permanentemente contra sus propias orejas que, en función de muchos motivos, no necesariamente patológicos, pueden provocar una escucha selectiva, a veces tan sólo por intereses momentáneos, con relación a aquello que se está estudiando o investigando. Relataba un famoso analista inglés sus experiencias analíticas personales. Se trata de H. Guntrip, perteneciente a la escuela de las "relaciones objetales". Sus analistas fueron figuras que marcaron profundamente la historia del Psicoanálisis, nada menos que R. Fairbairn y D. W. Winnicott, en ese orden. Recuerda Guntrip que el análisis con el primero de ellos giró sobre la noción de rivalidad edípica, en torno al tema del robo del pene paterno. Tema que "casualmente" obsesionaba a Fairbairn, su analista. Con Winnicott, en cambio, el análisis se centró sobre las relaciones objetales con su madre, que por supuesto era el tema de interés teórico central, en esa época, del gran analista británico. Es decir, regresando a mi temática más específica, que toda escucha psicoanalítica resulta inevitablemente limitada y parcial, por la incidencia de muchos factores, desde los teóricos hasta los clínicos, debiendo destacarse entre ellos, también, la identidad de género como posible productora de puntos ciegos o de pseudoevidencias, todo lo que no suele ser consignado por la atención flotante del analista en su escucha.

¿Llevará lo antedicho a pensar que sólo se puede analizar lo "semejante" y no lo "diferente", que no podría ser "entendido" adecuadamente? ¿El problema del impacto de género nos haría revisar drásticamente nuestros criterios de analizabilidad? Claro que no, incluso sería perfectamente sostenible todo lo opuesto con relación a la primer pregunta formulada: no se trata de "entender" en psicoanálisis, en un plano racional, pese a que también la razón interviene en la escucha por pertenecer al aparato psíquico de quién escucha. Se trata de "escuchar" las determinaciones inconscientes, y de ayudar al analizando a que pueda "escucharse" a sí mismo, confrontarse con su mundo fantasmático inconsciente, con sus múltiples y dispares deseos inconscientes, a menudo en conflicto con sus deseos conscientes y preconscientes. Incluso lo que dispara más la contratransferencia en su registro de "movimientos contratransferenciales", correlatos a los movimientos transferenciales del paciente (las *sorpresas* del análisis, como las conceptualizaba J.-B. Pontalis), es justamente lo que nos toca en carne propia, en llaga viva, podríamos decir: lo semejante, no lo extraño o lo distinto. En ese sentido podemos escuchar mejor como analista lo que, proveniente del paciente, no nos confronta con nuestra historia, con nuestros propios núcleos patológicos inconscientes, nunca totalmente elaborados pese a los análisis que hemos llevado. Igualmente el entender "completamente" a nuestro analizando, o comprenderlo demasiado rápido, también puede significar una grave distorsión defensiva a la que subyace una escucha muy parcial y distorsionada, con la que solemos manejar nuestra angustia por no

lograr asumir adecuadamente nuestro lugar como analista. Desde luego, es preciso subrayarlo, estos análisis por los que hemos atravesado en nuestra formación analítica resultan esenciales, porque nos confrontaron siempre con la diferencia de género, la diferencia de sexos (8), el hombre tratando de entender sus conflictos y sus eternos desencuentros con la mujer, y respectivamente, la mujer con el hombre. Pienso, además, que la posibilidad de que hayamos tenido por lo menos un análisis con un analista hombre y otro con una analista mujer puede ser enriquecedor en nuestra propia formación, y la resolución de conflictos en torno a la diferencia de sexos.

De todas formas que emerjan en nosotros diversas respuestas contratransferenciales no significa, en absoluto, que las podamos consignar inmediatamente, por lo que puede ser mucho lo "no escuchado" en la situación analítica, en detrimento de la evolución clínica del analizando y del encuentro con su propio inconsciente. La verdadera contratransferencia, en su sentido más restringido, correlato directo de la transferencia (aquellos niveles que Pontalis estudia con el nombre de "posiciones contratransferenciales" y "empresa contratransferencial"), se caracteriza precisamente por no ser fácilmente percibida. Y a menudo sucede que sólo en nuestras supervisiones o en nuestros análisis propios pueden emerger sus trazas obligándonos en un *a posteriori* a resignificaciones y cuestionamientos de todo nuestro complejo vínculo tráfeso-contratransferencial con nuestros pacientes. Allí también emergerán, no siempre fácilmente, nuestras lecturas de la realidad, y nuestra escucha, inevitablemente tamizada por todos los factores que nos han constituido como sujeto psíquico, entre ellos también nuestra identidad de género.

Recordemos, ya para terminar, una pequeña anécdota. En una conferencia bastante reciente que tuve a mi cargo, una psicoanalista lacaniana me cuestionó intempestivamente: "¿Cree usted entonces que la escucha psicoanalítica es cultural?". Le contesté que inevitablemente toda escucha es histórica, toda escucha es cultural, porque no dejamos de ser nunca, además de sujetos psíquicos, sujetos histórico-sociales. Desde mi óptica, antes indicada, de que escuchamos con todo nuestro aparato psíquico, resulta evidente que no podríamos analizar a una persona de otra cultura o de otra galaxia, con códigos desconocidos para nosotros. Pero aun sí solo escucháramos al inconsciente, como sostienen algunos colegas, sería lo mismo ya que tampoco creo en la existencia de un inconsciente atemporal y ahistórico, en lo que concierne a los contenidos inconscientes reprimidos, por más que podamos pensar que los modos formales de estructuración del psiquismo, en cuanto a los vínculos intersubjetivos y al deseo como motor estructurante, son universales. De la misma forma, entonces, no puedo dejar de pensar que toda escucha no puede desprenderse totalmente del género de quien escucha, lo que puede producir fuertes impactos en el proceso tráfeso-contratransferencial cuando se niega o reniega esa incidencia y sus posibles consecuencias. Cuando en cambio se la tiene en cuenta y se la trabaja en los niveles teórico, epistemológico, ético, y clínico, tratando de dominar sus posibles efectos negativos, no sólo puede ser reducida de manera significativa para no significar un entorpecimiento al proceso analítico, sino que las reflexiones a que nos conduce enriquecerán definitivamente nuestra escucha.

Notas

(1) Los trabajos de P. Heimann (1949 y 1959), fueron fundamentales al respecto, inaugurando toda una reflexión sobre los fenómenos contratransferenciales, que condujo luego a ensayos muy específicos en la escuela kleiniana latinoamericana como los ya clásicos desarrollos de H. Racker sobre el tema, comenzados en realidad desde 1948.

(2) Nos recordaba P. Aulagnier algo esencial: el poder de anticipar es la tarea específica del Yo y de la actividad de pensar. Vivir, nos decía, implica el investimento anticipado del tiempo futuro (Cfr., "A propósito de la transferencia: el riesgo de exceso y la ilusión mortífera").

(3) Entrevistas preliminares que son esenciales por muchas razones, fundamentalmente *contratransferenciales*, en el sentido más amplio del término: evaluar la posibilidad de que podamos tomar a un paciente, invistiendo y preservando una relación transferencial con ese sujeto singular que nos consulta y que debe lograr motivar nuestra escucha psicoanalítica. Cfr., algunos de los trabajos de P. Aulagnier citados en bibliografía, especialmente su ensayo "Tiempo de palabra y tiempo de escucha" y el apartado "Entrevistas preliminares" de su libro *El aprendizaje del historiador y el maestro-brujo*.

(4) El propio Freud cita expresamente a R. Mack-Brunswick, J. Lampl-de Groot y H. Deutsch como aquellas psicoanalistas que aportaron a la comprensión de la "prehistoria de la mujer", las relaciones duales madre-hija más tempranas (cfr., su clásico ensayo "La feminidad", 1932). Obviamente M. Klein, como importante jefa de escuela, también fue una pionera en la profundización del estudio de esas relaciones tempranas, dejando una

huella imperecedera con su pensamiento. El mismo tomó en ese punto una dirección distinta a las antes citadas ya que Klein conceptualizaba una relación triangular y no dual con la presencia del padre (fantasía inconsciente del pene paterno guardado en la madre), a partir del *edipo temprano* que postuló.

(5) S. Freud, *ibíd.*, p. 121, el paréntesis aclaratorio es de nuestra responsabilidad.

(6) Tema que, de profundizarse, nos llevaría muy lejos. Si existe, como lo estoy insinuando, una estructuración psíquica específica según el género, resultaría evidente entonces que la misma escucha, a partir de esas estructuraciones específicas masculinas o femeninas, no podría ser sino distinta y particular, correlativa a cada estructuración.

(7) Por ejemplo, en mi contribución al libro colectivo *Tras las huellas de la subjetividad*, que llevó por título "La categoría de subjetividad, sus aporías y encrucijadas: apuntes para una reflexión teórico-epistemológica".

(8) Prefiero hablar de "diferencia de sexos", porque considero que el concepto de género introducido por R. Stoller en 1968, tan difundido actualmente a partir del mundo anglosajón, y pese a sus indiscutibles aportes, resulta problemático para el campo psicoanalítico. La antigua denominación de "sexo", que venimos utilizando desde los años sesenta, diferenciando sexo biológico, legal, socio-cultural, psicológico, etc., nos confrontaba con algo esencial: *la diferencia de géneros sólo puede entenderse edípicamente a partir del concepto de sexualidad*, leído éste en su máxima amplitud y abarcabilidad, *y nunca fuera de él* (que, además, debe ser pensado no sólo desde la concepción psicoanalítica de sexualidad sino trabajado en un nivel interdisciplinario y con miradas multirreferenciales sobre el complejo fenómeno de la sexualidad). Pero todo esto se abre a una polémica que necesita de un espacio para desarrollar discusiones específicas.

Bibliografía

Aulagnier, Piera, "Tiempo de palabra y tiempo de escucha: Notas clínicas" (1973), en su libro *El sentido perdido*, Trieb, Buenos Aires, 1980.

_____ "A propósito de la transferencia, el riesgo de exceso y la ilusión mortífera" (1975), en *ibíd.*

_____ "El trabajo de la interpretación. La función del placer en el trabajo analítico" (1976), en el libro de L. Horstein *et al. Cuerpo, historia, interpretación. Piera Aulagnier: de lo originario al proyecto identificador*, Paidós, México, 1991.

_____ *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo* (1984), Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

Devereux, George, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento* (1967), Siglo XX, México, 1977.

Freud, Sigmund, "La feminidad" (Conferencia núm.33 de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, 1932), en *Obras Completas*, vol. 22, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

Heimann, Paula, "Acerca de la contratransferencia" (1949), *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, t. IV, núm. 1, 1961-62, Montevideo.

Guntrip, Henry, "My experience of analysis with Fairbairn and Winnicott" (1977), en su traducción al francés publicada en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, num. 15, Gallimard, París.

Kaës, René, *Le groupe et le sujet du groupe*, Dunod, París, 1993.

Perrés, José, *El nacimiento del psicoanálisis. Apuntes críticos para una delimitación epistemológica*, Plaza y Valdés / Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1988.

_____ "Acerca de la institución psicoanalítica y de las relaciones entre escuelas analíticas", en *Memoria del Simposium "Desarrollo de la personalidad - Relaciones de objeto"*, Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica AC., México, 1992.

_____ "La categoría de subjetividad, sus aporías y encrucijadas: apuntes para una reflexión teórico-epistemológica", en *Tras las huellas de la subjetividad*, libro colectivo, UAM, Xochimilco, México, 1998.

Pontalis, Jean-Bertrand, "A partir du contre-transfert: le mort et le vif entrelacés" (1975), en su libro *Entre le rêve et la douleur*, Gallimard, París, 1977.

_____ "Lo extraño de la transferencia", en su libro *La fuerza de atracción* (1990), Siglo XX, México, 1993.

Racker, Heinrich, *Estudios sobre la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1960.

Género y subjetividad: psicoanálisis en un nuevo contexto

Doris Hajer

RESUMEN

En el trabajo se intenta una sucinta recorrida por las concepciones de la mujer desde el punto de vista psicoanalítico y los aportes de otras disciplinas para la inclusión de la noción de género, la importancia de éste para la desconstrucción de "esencialismos" así como una actualización en las posiciones de las estudiosas del tema en varias disciplinas que desde 1993 ya no utilizan o abordan la concepción de "género", para pasar a trabajar desde sus efectos en lo que hoy da en llamarse "crítica cultural", evidenciando cómo la problematización de la posición de cada género, hace a una modificación de la cultura que hoy en día sólo puede abordarse desde fragmentos de conocimiento, ya sea desde la diversidad disciplinaria, como desde la perspectiva epistemológica de la "incertidumbre".

¿Qué dices...si te señalo que toda mi nueva historia primordial de la histeria era cosa ya consabida y publicada cientos de veces y aun hace varios siglos? ¿Recuerdas que siempre dije que la teoría de la Edad Media y de los tribunales eclesiásticos sobre la posesión era idéntica a nuestra teoría del cuerpo extraño y la escisión de la conciencia? Pero, ¿por qué el diablo tras posesionarse de estas pobres, por regla general ha cometido con ellas lascivias.... ¿Por qué las confesiones en el potro de tortura son tan semejantes a las comunicaciones de mis pacientes en el tratamiento anímico?...Ahora los inquisidores vuelven a pinchar con agujas para hallar los stigmata diabóli, y en la situación semejante, a las víctimas se les ocurre en poesía la antigua historia cruel. Así no sólo las víctimas, sino al mismo tiempo los verdugos se acuerdan de su juventud primera."

S. Freud carta a W. Fliess 17/1/97

Este trabajo fue presentado en la Facultad de Humanidades situación para mi sumamente emocionante, tal vez muchos de los presentes, demasiado jóvenes desconocieran una historia que es hoy y siempre algo muy presente para mí. La vieja Licenciatura en Psicología en la que me formé, era parte de lo que antes se denominaba Facultad de Humanidades y Ciencias y funcionaba en el local de la calle Lindolfo Cuestas, hace años abandonado a su destrucción. Fueron allí mis primeros pasos en la Psicología en una forma que nunca mas hemos podido recuperar, aquella vieja idea de Vaz Ferreira del estudio por amor al estudio, tal vez hoy ya en desuso, para nosotros aspirantes a psicólogos, hacía carne en el intercambio interdisciplinario permanente con las demás licenciaturas, que ofrecían a opción cursos año a año para nuestro crecimiento como psicólogos, que aun al llegar a ser profesionales se tornaron imborrables. Luego de cerrada la Licenciatura de Psicología, por muchos años por la intervención de la dictadura, al retorno a la democracia en 1985, para la Facultad de Humanidades y Ciencias representábamos con el enorme caudal de estudiantes que por entonces se acercaban a la Psicología "un elefante en un bazar" y por mas que los mas viejos quisiéramos volver, aparecía esta idea como perteneciente a un pasado imposible de retomar, de allí en mas con las nunca dejadas añoranzas construimos o re-construimos primero la Escuela de Psicología de-formada por la dictadura, luego el Instituto de Psicología de la Universidad de la República como antecesor de lo que hoy es la Facultad de Psicología.

Si nos dedicamos a lo que específicamente es nuestro tema de hoy la Comisión de Plan de Estudios de la actual Facultad de Psicología, creada en 1983/84 se planteó en sus inicios incluir dentro del Plan de Estudios un curso sobre Estudios de la Mujer como parte de la Currícula, la férrea oposición de algunos Representantes a la Comisión hizo que este tema quedara relegado junto con otros como "Estudio de las Religiones", "Análisis coyuntural", "Educación y cultura", "Análisis de las estructuras económico culturales", "Literatura actual", "Música, expresión corporal, y artes visuales de nuestro tiempo", "Lingüística y psicoanálisis", entre los etc. como cursos extracurriculares que abonarían créditos para futuros postgrados a un ámbito casi exterior al Plan que se llevó a cabo con la generación 88 durante el lapso de tiempo que se demoró en conseguir presupuesto para seguir adelante con los llamados y nombramientos necesarios para la puesta en marcha del Plan. Estos cursos extracurriculares eran los que nos permitían seguir con la ilusión de interdisciplinarietà perdida por la dictadura en el alejamiento de esta Facultad.

Entretanto un equipo de Investigación coordinado por quien les habla, continuaba con determinados proyectos de investigación desde un cargo de restituida, no dependiente de ninguna cátedra (siguiendo los lineamientos del Plan Maggiolo y las ideas de Darcy Ribeiro de su libro "La Universidad necesaria", que suponía la investigación mas independiente y productiva cuando no quedaba encerrada en currículas y departamentos). De este modo luego de finalizar las primeras investigaciones convocadas por el peculiar momento de los reinicios de la enseñanza universitaria en democracia como "Efectos de la Dictadura en la Enseñanza", "El imaginario social del psicólogo" y "Historia de la Psicología", comenzamos a trabajar un proyecto denominado "Mujer en Psicoanálisis".

El mismo nos llevó a una enorme bibliografía de la que hasta poco antes no teníamos ni noticia, pasamos por nuevas visiones de la Historia releída desde los grupos de mujeres que trabajaban en la temática, así como pudimos trabajar desde otras concepciones biológicas de la mujer, hasta nuevas visiones Antropológicas, y Epistemológicas, finalmente o entretanto vimos como determinadas psicoanalistas de otros países, iban desconstruyendo mitos psicoanalíticos en torno a la mujer, que mucho daño habían hecho no sólo a las mujeres sino al propio psicoanálisis. Luego de varios trabajos intermedios, alguno de ellos en prensa, nos pusimos a revisar los nuevos aportes en EE.UU., Argentina, Francia y Alemania fundamentalmente, que nos hicieron arribar a la conclusión que el tema es tan inagotable, como difícil es cambiar radicalmente de posición en la sociedad. El tema de Género que había dominado el espectro de los estudios referidos a la mujer hasta 1993 en E.E.U.U. y Europa, ya daba paso a otros abordajes. Appignanesi y Forrester al respecto describen: "La tradición culturalmente específica del individualismo y la autoayuda, del optimismo terapéutico y el culto de la autoestima que se había convertido en una parte tan esencial de la cultura psicoanalítica en EE.UU., se ve reflejada ...en la liturgia del sí mismo en la que las feministas psicoanalíticas han participado de buena gana. Curiosamente...el optimismo de esta retórica de la individualidad va siempre acompañado de la retórica de la víctima." Aquí nos encontrábamos incluso con críticas a posturas respecto a la mujer que en determinado momento parecieron de avanzada como las nuevas ópticas de la relación madre-hijo, que ya habían sustituido las posiciones a ultranza de la línea 68chentista y al estilo Simone de Beauvoir, las revisiones de Chasseguet-Smirgel, las propuestas de Género como las de Badinter, y los primeros trabajos de Nancy Chodorow, y también los pioneros escritos de Emilce Dio Bleichmar y colaboradores. Estábamos de pronto inmersas en el "Pensar fragmentos" postestructuralista derridiano de una Jane Flax, o Jessica Benjamin, acompañadas rápidamente por otros.

Por tanto el extenso trabajo sobre el tema en sus diversas etapas: la sexualidad femenina en el psicoanálisis como aquel punto de malestar de las mujeres en el psicoanálisis, la mujer y el marxismo, la mujer en la historia, la mujer y el poder, la mujer y su educación para ser relegada en la sociedad hasta el punto en que el psicoanálisis forcluía la razón adaptativa de su discurso a la ideología dominante y respaldaba teóricamente estos lugares no propios como lo sano: entre otros a la mujer en el desconocimiento de su cuerpo, su goce, sus zonas erógenas, su sexo que no es uno y que por eso no deja de existir, la mujer síntoma del hombre y no en sí, etc. etc. debía de seguir sobre la base de lo iniciado en el último decenio desde la noción de Género, para discriminarlos de lo biológico y poder pensarnos desde lo social, antropológico, psicológico; hacia un abordaje psicoanalítico que por momentos y en el fragor de la contienda había sido (no por nuestra parte, sino desde el lado de las feministas que habían hecho enormes aportes, bastante mal leído) por lo que debíamos ser especialmente cuidadosos y junto a la necesaria transdisciplinariedad en el tema. El rescate que por ej. desde Freud consiste en el intento de la separación de lo biológico y lo psicológico, se dio en toda una línea de su pensamiento y la palabra: "Geschlecht" utilizada desde siempre, como género en Freud y como todos sabemos en nuestras construcciones gramaticales y lingüísticas, en malas traducciones y lecturas había sido obviada, en tanto los feminismos ingenuos de los comienzos negaron u omitieron estas lecturas.

La concepción de Género entonces nos llevó de la mano a los efectos en ambos géneros: masculino y femenino, de un cambio en el posicionamiento de cada uno de ellos. No quiero repetir cosas que se han dicho y escrito hasta el cansancio. Tratando de aggiornarnos en la literatura actual tanto argentina, europea como norteamericana, debimos estudiar mas a fondo Postmodernismo, Deconstructivismo y descubrir que aquellos textos que buscábamos en los anaqueles de Estudios sobre la Mujer o el Género, ya no tenían publicaciones nuevas y que las que podían interesarnos estaban ahora en los denominados Crítica Cultural.

Esto no produjo desconcierto, solo reafirmó lo que veníamos postulando desde hace mucho: el tema de Género es sin duda uno de los puntos centrales por el que los psicoanalistas debemos investigar modificaciones culturales - imaginario o moral social deviniendo inconsciente y comenzar a reformular, abordar nuevamente, la clínica con oídos abiertos, sin esquemas. Obviamente las sociedades están sacudidas en sus individuos por un cambio en proceso que aun no se ha podido asimilar, sólo constatar, padecer, gozar.

¿Esto atañe a todos los estratos de nuestra sociedad?,

Una niña de 12 años denuncia a su padre por abuso, ¿parece historia repetida? Sí, porque la abuela en el juzgado dice que su hijo es normal, en su familia por la rama paterna todos de generación en generación abusaban de sus hijos o hijas, ¿lo diferente? esta niña denuncia, quiebra con un esencialismo de la historia familiar: "los padres siempre hacen eso".

Y si de abuso se trata ¿quién desconoce la desconfianza de las feministas hacia los psicoanalistas que han penetrado con sus concepciones en lo legal, para dudar de una niña que denuncia un abuso porque el psicoanálisis demuestra que lo edípico lleva al deseo y a construir fantasía.

El Equipo "Mujer en Psicoanálisis" de la Facultad de Psicología realizó hace ya más de dos años un relevo a partir de una pasantía de estudiantes, con una muestra representativa de psicoanalistas, preguntando qué importancia podía tener, en la transferencia el género del/de la psicoanalista, y qué del género del/de la paciente; las respuestas fueron avasalladoras, más del 80% pensaba que ninguna importancia, un enorme porcentaje decía no haber pensado jamás en el tema, ni mucho menos qué importancia podía tener en el curso de un tratamiento, hasta se llegó a decir que nunca habían pensado en la mujer porque trataban niños. Desde las definiciones del psicoanalista como función, hasta que todo se analiza por tanto no importa, se pasaba por afirmaciones que ni tan siquiera se cuestionaban la teoría freudiana respecto a la "sexualidad femenina" y por ende no habían leído el exhorto freudiano de seguir investigando en la línea donde él sentía no haber podido dar respuestas "Was will das Weib? (¿Qué quiere la hembra?), hasta cierto malestar no profundizado en esas teorizaciones en el caso de las propias analistas mujeres, llegando a ese escaso 20% que comenzaba a cuestionárselo porque había realizado algún seminario o grupo de estudio.

Apenas dos años después desde las mismas instituciones, afortunadamente comienzan a florecer ofertas de estudiar la temática.

También en la investigación realizada por el mismo equipo antes mencionado de la Facultad de Psicología, uno de los primeros puntos a investigar fue ¿Qué es la femineidad? Las respuestas giraban siempre en torno a una imagen referida a la mirada de los hombres, la femineidad como mascarada, como deber ser, como fetiche del hombre. Como deseo del otro, nunca como yo soy...

La mujer por otra parte se hacía mujer a través de un hombre y de un hijo. ¿Y ella?

Y el género masculino en este "nuevo contexto" ¿qué hace con la aun vigente educación cada vez más sutilmente machista, qué de la identidad masculina?, ¿qué diablos de la femineidad?

Es habitual que quienes trabajemos con la noción de Género digamos que sólo podemos deconstruir, hacer el esfuerzo de buscar en cada teorización -sea esta de la disciplina que sea- lo ideológico que en su discurso se cuela. Jane Flax llama a uno de sus libros "Pensando fragmentos" y es eso sólo, fragmentos como aquellos con los que Freud hacía asociar a sus pacientes, o como aquellos que desde el psicoanálisis no podemos más que atisbar para complementar con los hallazgos de otras disciplinas para no cometer el mismo error o abuso: contestar a visiones esencialistas con nuevas teorías que conlleven a la afirmación de nuevas esencias petrificantes.

¿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."

Virginia Woolf - A Room of One's Own.

Bibliografía

- Appignanesi, Lisa- Forrester, John - "Las mujeres de Freud" Ed. Planeta. Bs.As. 1996
- Assoun Paul-Laurent - "El perverso y la mujer en la literatura" Ed. Nueva Visión Bs. As. 1995.
- Benvenuto, Bice - "Concerning the rites of Psychoanalysis or the Villa of Misteries" Ed. Routledge. New York 1994
- Butler, Judith- "Bodies that matter" Routledge New York 1993
- Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy - "Der Streit um die Differenz" Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1993.
- Benjamin, Jessica - "Unbestimmte Grenzen. Beiträge zur Psychoanalyse der Geschlechter". Fischer Verlag Frankfurt am Main 1994.
- Benjamin, Jessica - "Like Subjects, love objects. Essays on Recognition and sexual Difference" Ed. Yale University Press 1998.
- Benjamin, Jessica - Excitable speech - A politics of the pernormative" Ed. Routledge London 1997.
- Benjamin, Jessica - "The bonds of love" Psychoanalysis, politics and philosophy. Ed. Pantheon New York 1988.
- Benjamin, Jessica - "Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz" Stroehmfeld Verlag 1993.
- Cornell, Drucilla - "Beyond Accomodation - Ethical feminism, deconstruction and the law" Ed. Routledge New York and London 1991.
- Flax, Jane - "Thinking Fragments - Psychoanalysis, feminism & postmodernism in the contemporary West"- University of California Press Berkeley. Los Angeles Oxford 1990.
- Flax, Jane - "Disrupted subjects -essays on psychoanalysis, politics and philosophy" Ed. Routledge New York 1993
- Freud, Sigmund - Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904) Amorrortu Editores Bs. As. 1994.
- Lacan, Jacques - "Dios y el goce de la mujer. Una carta de amor" Sexualidad Femenina citado por Jane Flax en "Thinking Fragments" University of California Press Berkeley Los Angeles Oxford 1990.
- Lacan, Jacques . El Seminario Libro 8 "Intervención sobre la Transferencia" Paidós 1993
- Lacan, Jacques - Le Seminaire LIVRE XVII . "L'envers de la Psychanalyse". Ed. Du Seuil 1991
- Lacan, Jacques- Le Seminaire . Livre XX. "Encore". Ed. en español "Aun" Paidós 1981.
- Livi, Jocelyn - "Vapeurs de femmes" . Ed. Navarin Paris 1984
- Olivier, Christianne - "F wie Frau. Psychoanalyse und Sexualität" Ed. Econ Francia y Alemania 1991.
- Rohde-Dachser, Christa - "Expedition in den dunklen Kontinent - Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse"- Fischer Verlag Frankfurt a/Main 1997

Psicoanálisis y política

Conversaciones sobre el poder, la política y el psicoanálisis en las instituciones

Alejandro Ariel

Entrevista realizada por **Ana Gavensky**

Este texto es un reportaje. Quizás eso sea una forma literaria actual; dos personas se reúnen para que una de ellas pueda desplegar lo que piensa.

Quiero agradecer a Ana Gavensky por su esfuerzo, su cordialidad y su magnífico humor.

Estas enormes ventajas me permitieron decir sobre algunas cuestiones que postergué durante varios años.

Ella, con la agudeza y el tino que la caracterizan permitió que fueran apareciendo en este texto.

Como en toda conversación, muchas cosas quedaron por decirse. Pero eso también es parte de la frescura que este diálogo tuvo y que espero pueda generar otros diálogos al no pretender agotar su propio resto.

Mi agradecimiento toma también la precisa forma del respeto por ella, quien se sorprendió con algunas de mis ideas y sin embargo fue desgranando lentamente en sus preguntas y objeciones, la ocasión de que mis pensamientos se expresaran entre las justas aristas de dificultades cotidianas que ella conoce tan bien.

Vaya también mi agradecimiento a quienes puedan leer en estas líneas la humildad con la que he decidido darlas a conocer. Jamás es fácil tener alguna convicción, pero cuando se la tiene se sabe entonces que no se puede renunciar a ella, y tampoco se desea ya convencer a nadie.

Simplemente es así y a veces se testimonia de eso.

Alejandro Ariel

Enero 1998

Periodista: ¿Qué pensás del Psicoanálisis en las instituciones?

Alejandro Ariel: Empecemos hablando de la equivocación del Psicoanálisis.

La equivocación del psicoanálisis es **transformarse en poder, luego de haberse postulado para ello**. La equivocación del Psicoanálisis en las instituciones fue **su pretensión de "producirse" como poder**, cuando su sitio solo corresponde a los intersticios que necesariamente existen en cualquier práctica institucional no perversa.

De ese modo perdió su cualidad fundamental, dejó de ser Psicoanálisis, y aún nominándose de este modo ya no lo es.

La tensión así creada en las instituciones fue creciendo progresivamente. Es importante aclarar que se trató de **una equivocación personal**, fue "quizás" una equivocación de los tiempos, -aquellos- donde los psicoanalistas desarrollaron una estrategia con respecto al poder: **y lo lograron!** En algunos lugares, no sólo poder sino también hegemonía.

Poder y Hegemonía que lo conducen a desechar su cualidad más interesante que es su dimensión intersticial, su convicción con respecto a la imposibilidad de recubrir verdad y saber. **Perdió así su autoridad y gestó autoridades.**

"Una equivocación" es del orden de lo inevitable, pero debemos concluir que producirla siempre igual y perpetuarla es del orden de la tontería; al punto tal de generar **un campo de enemistad**, no hacia el Psicoanálisis, sino con respecto a los que "tenían" el Poder.

El Psicoanálisis, por lo tanto, **es cómplice de su propia destitución**, complicidad que se inicia cuando intenta instituirse como Poder.

He trabajado con cineastas, pintores, publicistas, con gente que hace teatro, también hemos decidido trabajar en experiencias de campo con grupos de niños carenciados y adolescentes en situación de riesgo... en la Fundación Estilos nosotros hacemos eso!

La "cabeza" psicoanalítica en lugar de ser aplicada a sostener un dispositivo de Poder, intenta sostener **un dispositivo que permita dar cuenta de lo que se cae de la escena**. Insisto: Si en una institución ofertás al Psicoanálisis como una opción de Poder lo estás transformando en otra cosa, lo estás destituyendo.

El precio de esa equivocación, la pagamos todos y ocurre que no hay nada que hacer. En verdad, eso ha sido así en los últimos veinte años...

P: ¿Y la Salud Mental no intenta instituirse como un Poder?

A.A.: La Salud Mental jamás podría constituirse como poder.

P: ¿Por qué no?

A.A.: Los que pueden constituirse en un Poder son sectores de la psiquiatría o son sectores de la Psicología, pero no "la Salud Mental". Notá que despropósito hay en plantear a la Salud Mental como un poder posible, y no a un grupo efector de esa Salud Mental, ¿se entiende? Pensalo semánticamente, ¿cómo la Salud Mental va a ser un poder?

P: El poder de la mente (risas)

A.A.: Por eso digo, qué confusión importante ¿no?: "Salud Mental versus Psicoanálisis". Por un lado el Psicoanálisis no debe ser un poder, y por el otro la Salud Mental jamás podrá constituirse en tal.

La mente sana no existe, hay alternativas para resolver el padecimiento psíquico. La Salud Mental no es un poder, sino que éste se instala gracias a todos aquellos que se arrojan **una resolución sin resto del padecimiento psíquico**. Entonces, creo que la opción (Salud Mental vs Psicoanálisis) está mal planteada, y desde allí la desconozco como opción a considerar.

P: Internándonos en el territorio de las prácticas, y pensando en términos sociales, en las instituciones públicas esta opción aparece en lo que hoy se ha dado en llamar Atención Primaria en Salud en detrimento del "asistencialismo" que es psicoanalítico.

A.A.: Yo, como psicoanalista, prefiero trabajar en Atención Primaria en Salud situándome en los intersticios, para desde allí retomar las cuestiones que se caen de la escena social o de la escena familiar, de ese modo hacer lugar al Psicoanálisis. Entonces te das cuenta que el Psicoanálisis no solo no debiera ser poder sino que no le conviene pues el poder necesita instituir, fijar necesariamente una figuración de la escena.

En el espacio de la Ciudad el lugar a convalidar **lo intersticial del Psicoanálisis en lo social**. De no ser así, el deseo del analista se transforma en otra cosa, **se transforma en deseo de poder**. Y "deseo de poder" no es igual a "voluntad de poder" que es la operación que abre una instancia para que los valores **no sean el ejercicio del poder!**, sino la posibilidad de interrogarse en relación a la caída de las máscaras! Si el Psicoanálisis intenta ser una máscara del Poder deja de ser Psicoanálisis. Debemos recuperar su mayor fecundidad, ese lugar donde el valor es el desasimiento. De lo contrario desde el poder, el Psicoanálisis va a ser borrado —y no sólo borrado— porque se le oponga un poder económicamente mucho más importante, sino además por **la temible circunstancia de la pérdida de su propia significación**.

Entonces en esta polémica, hoy por hoy, me interesa más repositonar al Psicoanálisis en su lugar, salirse de "ser el enemigo de"; ya que con menos enemigos habrá mayores posibilidades de continuar sosteniendo la ocasión histórica de su existencia.

P: Está bien, estoy de acuerdo desde el la óptica del Psicoanálisis, sin embargo la Atención Primaria en Salud lo que instituye es el discurso educativo de los agentes sanitarios...

A.A.: Cabe entonces preguntarse cómo la Atención Primaria en Salud conceptualiza ese lugar intersticial para el Psicoanálisis.

P: Creo que lo excluye...

A.A.: Lo excluye por una responsabilidad del Psicoanálisis. Esto es lo que puedo hoy aportarles. El Psicoanálisis al emprender la retirada de un lugar intersticial e ir a la búsqueda de un lugar de poder sitúa a los otros en la obligación de excluirlo. Los obliga... si...

P: ¿Entonces es o no incompatible un espacio intersticial con la Institución? Una institución denominada Centro de Salud Mental ¿ tiene posibilidad de encontrar un intersticio para el Psicoanálisis?

A.A.: ¡Por supuesto, por supuesto! No me cabe la menor duda que en una sociedad democrática y en una institución de Salud Mental hay los intersticios para el Psicoanálisis, siempre y cuando éste no se ofrezca como un **poder alternativo** en la institución. Por eso lo que más interesa hoy es que los psicoanalistas **no olviden el Psicoanálisis. Los combates estériles no sólo se pierden, también aburren!**

Te propongo un ejemplo en relación a los padres de los psicóticos, o los padres de un adolescente. Podés pensar con toda honestidad que la institución "padres de psicóticos" es basura, o la institución "padres de adolescentes" es una mierda, y entonces inflado con aires combativos te vas a "pelear con la familia" y te vas a colocar supuestamente del lado de una rebeldía. Lo único que conseguís es una inoperancia absoluta y de corto alcance; el psicótico o el adolescente después te podrían reclamar: "pero macho yo no quería que vos fueras mi bandera, yo quería dejar de odiar y encontrar algún lugar para poder existir. Y vos en lugar de permitirme eso me mandaste al muere, te hiciste "socio" de aquel que lo impedía.

Cuando trabajo con los padres les digo "necesito su colaboración. Todo esto es muy difícil y sobre todo difícil para ustedes", entonces voy posicionando al adolescente en los intersticios y por ahí tiene donde agarrarse y no queda "muerto" en un combate que seguramente perdería. Y con los psicóticos del mismo modo. Creo que esa es la posición del psicoanalista que en esas circunstancias mayor eficacia tiene.

Si el Psicoanálisis abandonara la pelea formaría "parte" de un equipo de Psicopatología, sería parte de una institución. Si no es visto como enemigo participará de los criterios de admisión: tal paciente necesita analizarse y tal otro no. He visto instituciones en las que se dice: "**todo** el mundo viene a analizarse"... Y eso ni siquiera le hace bien a la gente, es "**un engaño por seis meses**". Quizás a algunos les vendría mejor un ordenamiento de sus razones y nada más.

Seguramente la Atención Primaria en Salud se constituya hoy como una respuesta **en contra** del Psicoanálisis, pero no creo que se lo deba pensar sólo como una arbitrariedad. Probablemente la Atención Primaria en Salud podría reformularse si el Psicoanálisis retomara en un lugar intersticial. Quizás. Lo que me interesa es lograr eso y no, combatir contra la Atención Primaria en Salud.

No es una estrategia en relación al Estado, es una estrategia con respecto al Psicoanálisis.

P: A veces el estado masculla contra el Psicoanálisis diciendo que es una "técnica inútil e inadecuada para estos tiempos".

A.A.: Sí, cuando se combate se tiene que decir cualquier cosa...

P: Se la creen

A.A.: Tratá de entender lo que estás diciendo.

P: Cuando se combate se pelea a muerte...

A.A.: Como psicoanalista me desentiendo de esa pelea pues me parece que con ella no estoy defendiendo el Psicoanálisis, sino que me estoy haciendo socio de su destrucción. Creo que es una equivocación del Psicoanálisis. Me parece que el Psicoanálisis no está **destinado** a ocupar un lugar de poder.

P: Pero vos, ¿lo ves como que efectivamente logró un lugar de poder?

A.A.: ¡Qué te parece! En un momento dado en los Centros de Salud Mental lo único que había era Psicoanálisis, en los servicios hospitalarios había un poco menos porque había médicos, en los Centros de Salud Mental era hegemónico. Al ser hegemónico olvidó su lugar intersticial y fue así preparando su propia disolución pública de algunos años después.

A cuantas personas se puso en tratamiento cuando les hubiera venido mejor otra cosa que un tratamiento analítico.

P: Mi preocupación es al revés, a un montón de personas el análisis les hubiera venido muy bien...

A.A.: Eso tiene que ver —en la época en que el Psicoanálisis era hegemónico— con que los psicoanalistas estábamos **más preocupados** en consolidar esa hegemonía que en **evaluar** a quien le venía bien un psicoanálisis y a quien no.

Entiendo que mi posición es difícil. Es difícil porque intenta rescatar el lugar del Psicoanálisis sin pelear con un enemigo (supuesto), Porque insisto en que en verdad fue un mal posicionamiento el que nos llevó a ese lugar. Durante quince años no hubo ninguna oposición, nada "en contra" del Psicoanálisis.

Nos equivocamos, yo me equivoqué; sólo que desde hace cuatro o cinco años estoy **por fuera** de esa equivocación. Durante muchos años fui Coordinador Docente del Servicio de Psicopatología de San Isidro, y ayudé a borrar **todo lo demás**. Los psicoanalistas fuimos hegemónicos. No estuve por fuera de lo que crítico.

Justamente por no haber estado por fuera es que me doy cuenta que fue un error. Creo que en este momento, sostener que el enemigo son los otros y no nuestra equivocación, es seguir sosteniendo la equivocación del Psicoanálisis en la Argentina y asistir a una agonía que asegura que vamos a perder. Pero vamos a perder no sólo una batalla sino que ponemos en riesgo su existencia.

En una institución pública y más allá del modelo discutible o no de la Atención Primaria en Salud, lo interesante para el Psicoanálisis no es hoy impugnar ese modelo, sino encontrar los pliegues posibles para volver a ocupar un lugar de reconocimiento y prestigio por su praxis clínica y teórica y no por las astucias que el poder institucional siempre exige.

P: ¿Y qué pasa con la demanda de la gente con esta ilusoria oferta de "salud integral" "*mens sana in corpore sano*"... etc...

A.A.: Para mucha gente es más útil eso que un Psicoanálisis. Para mucha gente eso le va a permitir "**seguir**", en un momento de su vida donde están detenidos, en un momento de su vida donde están obstaculizados, y al pasar por ahí, eso les permite continuar. A los que no les alcance para "seguir", para ellos **está el Psicoanálisis**.

Cuando el Psicoanálisis se ofrece como lugar de poder supone que tiene que "agarrar" **Toda la demanda** y eso no es así. En esta confusión es donde se encuentran los obstáculos a los tratamientos que después se dicen "no andan", de gente que deja. Si estuviera en los intersticios sólo absorbería la demanda que el Psicoanálisis puede poner "en forma".

Un Psicoanálisis que pretenda "absorber" la totalidad de la demanda de Salud Mental desvirtúa al Psicoanálisis mismo, amenazando además las posibilidades reales que el Psicoanálisis tendría con aquellos a los cuales el Psicoanálisis si "sirve" (es una indicación que tiene variados interlocutores).

P: Sí, pero una Institución está estructurada en estos términos: servicio de adictos, de anorexia, de violencia, etc.; y cuando el sujeto realiza una consulta puede no saber de qué se trata y le dicen "vaya al servicio de Adicciones, de Violencia... él demandaba calmar su malestar!

A.A.: Esa es una de **las funciones de la Institución**. Toda Institución y no solamente las de Salud Mental, **distribuye el padecimiento (sin medida de los hombres) en un cierto orden distributivo** y eso a la gente le sirve. Ahora bien, una vez que se ha producido esa respuesta "de lo institucional", se genera un ordenamiento que produce efectos... (La periodista cuenta brevemente la anécdota a pie de página).

... Cuando tu hija dice "los piojos no se ven", y vos le contestás "a mí no me importa, no me voy hasta que te saques el último", se lo decís porque vos sos la Institución. La Institución dice **no se puede andar con piojos**, y ella contesta "si no se ven ¿qué problema hay, mami?". No se puede andar con piojos es una arbitrariedad que supone que tu hija va a vivir mejor aunque ella no lo sepa.

Hay un ordenamiento para los hombres que produce la dimensión institucional. Si al sujeto no le alcanza, y tu hija dice "a mí me encanta rascarme la cabeza todo el día", entonces allí hay un matiz donde surge la pregunta "¿por qué mi hija goza de eso y no le da bola a más nada que a rascarse la cabeza?" o se masturbará?, estará muy excitada?, será que le gusta meterse los dedos entre los pelos? Lo que fuera; ahí la estructura institucional (padres) ya no da cuenta de lo que a ella le está sucediendo, se te hace necesaria alguna otra pregunta, seguramente ya no le dirías "no me voy de acá hasta que no te termines de sacar todos los piojos". Hay un modo de escuchar y responder que habita en los intersticios. Pero para aquellos a los que la respuesta institucional les resultó eficaz, esos no necesitan de un Psicoanálisis, al menos en ese momento de su vida.

Para quien dice "no puedo parar de rascarme la cabeza" y de ello hace una pregunta con respecto a esa vida, para él sí. Si pretendés psicoanalizar a **todos** (los que tienen piojos) terminarás haciéndolo todo mal y no analizando a ninguno.

P: Lo interesante sería saber quien dirime cuáles "piojosos" van al Psicoanálisis o a los grupos de "piojosos anónimos".

A dónde voy: ¿al equipo de Psicopatología?, ¿A los que trabajan en educación para la Salud?, ¿quién lo decide?

A.A.: Lo decide un equipo de Admisión que comprenda **el lugar de fundamento, de columna vertebral** que tiene en un Centro de Asistencia en Salud Mental.

Creo que este momento es estratégico para la crítica a la política que los psicoanalistas tuvimos en el orden institucional, la que nos puede aún reposicionar y permitir que el Psicoanálisis **deje de tener "el cartel" que tiene**, por Dios; y **volver a la humildad que no tiene**. Desde esa humildad vamos a estar mejor posicionados para atender a la gente que lo demande o que lo necesite. El deseo del analista permite comprender y sostener la fortaleza que esa humildad precisa para hacer frente a la vanidad del poder.

P: Alejandro, estoy de acuerdo, pero el discurso de la Atención Primaria en Salud hace blanco de su cuestionamiento, como vos decís a la política de poder del Psicoanálisis...

A.A.: Ese discurso no se opone al Psicoanálisis sino justamente a su política de poder, sólo que al haberse postulado como lo mismo, reciben los palos al mismo tiempo.

P: Hay otra cuestión, el discurso de la Atención Primaria en Salud se adecua perfectamente a la cultura actual. ¿Qué significa esta diversificación que a mí realmente me preocupa, si un alguien va a un Servicio y cuenta "me fumo un porro" y queda estigmatizado como "adicto" o "mi marido me pega" y le derivan al Servicios de Mujeres Golpeadas o "Violencia Familiar". Algo de lo que circula en los modos del control social se reproduce. Ahora hasta salió "grupo de padres de hijos psicóticos" o de "padres que no pueden ver a sus hijos"...

A.A.: ¿Sabés a qué responde eso? Responde a otra cosa y no será el Psicoanálisis quien lo pueda resolver. El Psicoanálisis sólo podría operar en los vericuetos de este ordenamiento nuevo, feudal y a veces anárquico ante el desfallecimiento del Estado moderno.

Al haber una caída de los grandes metarelatos políticos, que ordenaban la legalidad de las acciones y esperanzas de los hombres, podemos observar que desde hace algunos años **la diseminación de tribus que se dan su propia legalidad** va en aumento. Es decir —esto vale la pena pensarlo profundamente (yo lo estoy haciendo)— **creo que es un retorno a la época feudal**. Un reordenamiento social donde **el grupo de "padres psicóticos" es un feudo** y el grupo del "Iago de Palermo" es otro y el de "los que no ven a los hijos"... y así se van constituyendo feudos, que una vez constituidos, afincados, ya no sueltan su territorio, sino que por el contrario establecen sus normas, sus autoridades y su competencia.

La caída de los grandes metarelatos generó una **caída del metarrelato de la utopía**, entonces **cede la capacidad soñadora y la obediencia moral** a un mensaje de salvación (religioso o no), la segregación se transforma en discriminación desordenada. A esto asistimos, por izquierda y derecha, ya que la derecha también propuso una utopía.

En nuestro tiempo, lo que resta **es la necesidad de los hombres de agruparse** en relación a legalidades que se puedan sostener e inscribir. Se instituyen así pequeñas tribus que por identificación, intentan eso que es tan difícil: **la solidaridad**. Los adolescentes fueron los primeros, en las bandas de rock y ahora se hizo extensivo a los adultos. (Los niños para cuando?)

Las "tribus" se dan su legalidad como un medio de responder ante la caída de los metarelatos que antes operaban como **fundamento de la legalidad** civil en el espacio social.

Pero esta respuesta comienza a presentar problemas ya que para las legalidades que se instituyen estar sostenidas en la legalidad del Estado no es siempre un registro.

Es como si se constituyera un régimen feudal pero sin monarca. En el feudalismo, todos respondían a la monarquía, y acá no. El riesgo es lo que pasa en Estados Unidos donde las organizaciones de derecha ya son feudos que impugnan públicamente la legalidad del Estado. El Estado comienza a vérselas con el crecimiento espacios de poder que no responden a su propia legalidad, tanto política, como jurídica o económica.

Este fenómeno excede la mentalidad de la gente, pero que no es sin esa mentalidad. Porque es la "mentalidad" de la gente lo que produce la necesidad de agruparse.

Entonces, es obvio que te preocupe que a alguien le pongan el mote de "adicto", pero si el Psicoanálisis se postula como poder de algún modo... lo que haría con ese adolescente es ponerle el mote de **No-adicto**.

El Psicoanálisis tiene que aceptar la interrogación de quien tiene el mote de adicto en los intersticios de la posibilidad de no serlo. Si el Psicoanálisis es poder, dirá: **son no-adictos** frente a otros que dicen: **son adictos**. Me resulta más interesante que el psicoanalista genere un espacio cuyo rasgo sea el de no disputar el lugar del que nombra. **No interesa nombrar sino que alguien se interroge en relación al nombre**. En fin, es una política.

P: Es un doble trabajo, porque viene ya nombrado y vos tenés que ser agente-causa de que se des-nombre.

A.A.: Todos vienen nombrados y algunos necesitan des-nombrarse para hacerse un nombre, ésa es la Vida, ésa es la neurosis. ¿O vos no viniste nombrada, como yo, como Todos?

Lo social no hace más que reproducir eso. Si justamente el soporte —sea sádico o masoquista— de nombrar y ser nombrado no tiene más sostén que el lugar que se tuvo en relación a la familia. Gracias al desierto en que en los últimos cincuenta años la familia deja hoy a los jóvenes, lo Social aparece a través del Estado, ejerciendo mayor presencia con respecto al nombre.

Es el fracaso de esa función, o mejor dicho su desfallecimiento lo que causa las tribus. ¿Cómo hace un pibe para decir **yo no soy el vago? Se mete en una bandita y es el Negro**.

A un psicoanalista no debiera interesarle decir: "te voy a nombrar no-adicto". La pelea no es adicto / no-adicto...

P: Pero vuelvo a la Institución. Estoy en un lugar donde hay un cartelito donde dice "Adictos" o "Asamblea para familiares de adictos"...

A.A.: Este es el tiempo social que nos toca vivir. En tanto "psicoanalistas" no nos corresponde oponernos a ese tiempo social sino meternos en sus intersticios para que alguien pueda interrogarse sobre el nombre que le fue asignado y no lo deja vivir. Esto es, en mi opinión ser un psicoanalista.

P: ¿Cómo operás tu propia castración?

A.A.: ¿En qué sentido?

P: Para meterte en el intersticio.

A.A.: Desde el intersticio, justamente.

P: Es la castración la que produce el intersticio.

A.A.: No, creo que ubicarse en el intersticio es lo que permite en lo social a un sujeto hacer "consciente" la castración. **El Psicoanálisis no espera la castración sino que se sitúa en el intersticio para generar la posibilidad de esa castración.** La castración quiere decir que **ningún par** podrá revelarnos lo que de **impar** nos es propio.

El sujeto dice: "yo no soy adicto y no me pongan ese mote, yo soy dark, soy hard... El Psicoanálisis no responde: "te voy a poner otro nombre", sino que dice "**dame la posibilidad de sentarme en un lugar (sin ser una estrella) para ver si podés preguntarte por la relación que tenés a tus nombres** y quizás así podrás vivir más feliz". La política del Psicoanálisis ha olvidado sus fundamentos.

Nosotros, hemos vivido muchos años y no en vano, por eso uno se puede preguntar por estas cuestiones.

"No quiero ser Rey", la pesadilla del Rey es feroz.

El Psicoanálisis no debe ser Rey, eso dejémoslo para los políticos. A Françoise Dolto no la echaron de ningún lado, porque nunca hicieron lo que hicimos nosotros. No peleaban con el poder médico o con el poder nacional y por eso tenían prestigio. Nosotros no lo tenemos, no porque no haya gente interesante y talentosa, sino por una política que ha hecho y llevado a los psicoanalistas a creer que tenían que tomar el poder. Es por eso que hoy les pegan y no por su prestigio profesional. Si se lograra —ahora creo que estamos medio jodidos— cambiar de política, habría muchos que serían prestigiosos en los intersticios, serían escuchados y tendrían lugar. El Psicoanálisis no está hecho para sostener una opción de poder. Esta es la equivocación y sobre esa polémica es lo que puedo decir.

P: Otro tema que me parece interesante es el tema de la "singularidad". En todo esto que estamos diciendo sobre la estigmatización y la reproducción de los grupos ¿desde dónde se podría rescatar la singularidad?

A.A.: Es difícil...

P: En el texto de la Constitución justamente figura como un derecho, "ser asistido en su singularidad"...

A.A.: Creo que hay tres lugares para ubicar desde donde. Voy pensar en voz alta. Se puede rescatar desde el **amor**, desde el **odio** y desde el **dolor**.

Si es desde el dolor, en el sentido en que se trata del "dolor de existir" -ese dolor tan singular y extraño que adviene al saber de la soledad en que se habita junto a otros-, que "otro" escuche algo de esa desolación, hace aparecer ese ansia en el texto de un sujeto, como un instante donde la singularidad de alguien es apresada en el lenguaje.

Se puede rescatar desde el odio. En estos tiempos, sin embargo, es imposible porque **el odio es común. El odio hoy no singulariza sino que crea comunidades.** Por lo tanto hoy no permite rescatar ninguna singularidad, sino más bien, por el contrario genera una masificación. En tiempos más "agradables" podría ser diferente, en tanto el odio es condición para la creación, pero en fin, el odio es también una vía posible!

Finalmente: **el amor**, entendiendo el amor como **un gesto gratuito de dar** y no como **el ansia de recibir**.

Creo que si hay alguna utopía que aún se sostiene es la singularidad del amor como gesto gratuito del dar.

P: ¿Vos decís que se mantiene?

A.A.: Se mantiene como utopía.

Es la única utopía que hoy se sostiene, porque es aquella que no depende de los metarrelatos políticos de la época moderna. Es intemporal.

Entonces, evaluadas las tres vías, y estoy pensando en voz alta, porque vos no hablás de rescatar la singularidad en un paciente sino de alguna reflexión sobre la singularidad en relación al hombre, diría que de las tres opciones posibles (y no hay más, pues todas las demás se confunden con los ideales), creo que de las tres la opción más viable, **es la de producir una reflexión pública que permita que cada uno pueda sentirse escuchado en su desierto.** Si esa reflexión pública pudiera ser **hecha**, pudiera ser **difundida**, seguramente permitiría que cada uno desde la singularidad de su desierto **pudiera dirigirse al que lo ha escuchado en su decir antes siquiera de conocerlo.**

Algo de lo que huele Eduardo Jozami en esa entrevista cuando dice: "mmm, no nos habíamos dado cuenta que esta cuestión de la Salud Mental podía recrear nuestro discurso". El se da cuenta sin tener aún la claridad necesaria, (porque lo piensa rápidamente, pero sí tiene el olfato) que hay algo del discurso en relación a la mentalidad, que allí hay una cosa que permitiría "aggiornar" el discurso político para convocar una singularidad que promueva que la gente se sintiera representada.

El problema es que los políticos siguen insistiendo en reflexiones sobre la política y no sobre el sujeto.

Creo que aquel político que reflexiones, sobre el sujeto (ésa es una política cuya ética no se declama) va a poder convocar, a las almas más allá de la política. En el mundo los políticos se miden hoy desde el espectáculo, desde el deporte o desde la popularidad; porque al menos desde ese lugar se adosan a aquello que es revelado de la singularidad **en cada uno**. El político que se da cuenta, (y eso no se resuelve con la astucia pues implica dar cuenta de su propia relación a la soledad), podrá decir "algunas cosas", y desde ellas mucha gente sacará su tajada. Ese es el sentido de la singularidad.

En la reunión pública, siempre son los problemas comunes los que se debaten importan mucho menos que los problemas de cada uno. Cuando la persona llega a su casa olvida los problemas comunes y lo que resta **es lo suyo**. Sólo cuando el discurso público hace lugar a lo suyo, habrá participado realmente.

Entonces si entiendo bien tu pregunta, hoy por hoy, creo que el rescate de la singularidad, incluye una crítica al pensamiento político, que no se puede obviar pues si se la obvia se queda por fuera como se siguen quedando los políticos, no sólo acá sino en todo el mundo. Hay que empezar a reconocerse afectado en un discurso acerca del dolor de existir, en el hombre. Encontrar las distintas formas de dar testimonio que un político sabe algo de esa desolación, más allá de una clase social o una apuesta económica.

Acá la alternativa es: o hay quien da cuenta de esa desolación, y la gente empieza a decir, "este me escucha", **ese discurso escucha** o bien habrá modos salvajes de "resolución" de la desolación, como el programa de Mauro Viale.

Mauro Viale es un modo efímero de resolución de la desolación. Porque en esa mezcla que se puede calificar de infame y maravillosa, cada uno encuentra un movimiento para su pasión, (pasión por la soledad) en las voces que dicen **cualquier cosa**, creyendo que pueden decirlo todo.

Un programa como el de Viale está respondiendo a la carencia de "religiosidad" que los políticos tienen hoy en sus arengas y en sus decisiones.

Cuando digo los políticos —indistintamente— tienen carencia de religiosidad quiere decir que hay en ellos una carencia de reflexión sobre su propia soledad en el mundo. De la propia soledad en el hombre, del hombre.

Creo que esa reflexión produciría "un corte" en el propio discurso, e iría permitiendo sostener ese discurso político con los retazos de esa reflexión. Son esos retazos los que, hoy por hoy podrían ser verdaderamente escuchado. ¿Sabés dónde aparece eso? En el auge cada vez mayor, —que los políticos no entienden y además desconsideran estúpidamente— de tipos como el Padre Tal, el pastor Tal, la secta Cual, y hasta en lo más loco como es el suicidio colectivo en California. **Esos discursos convocan a lo que los políticos han abandonado!**

Dan respuesta a algunas preguntas que el hombre se hace en soledad más allá de su economía.

La oposición discute en términos de Economía, no tiene mejor opción. Como no hay más utopía en el sentido de un sistema económico alternativo en lo real, pierde la posibilidad de introducir en la política aquello que permitiría convocar a las gentes. Porque la gente se da cuenta que la oposición no es una alternativa. Pero eso pasa acá y en el mundo.

La gente puede putear y putear y después vota al peronismo. Hasta que no se llega a un límite de **cansancio terrible** la gente sigue votando igual.

La oposición no logra serlo realmente pues no se termina de creer en lo que ofrecen. Menem es el que mejor lo hizo, mejor que todos. Esa dimensión mística del "**siganme**", en su discurso, tocó algo de la reflexión del sujeto en su soledad. Entonces hay gente que se sintió acompañada por Menem por más que después no tenía un mango y puteaba, **pero se sintió acompañada** y eso no es un dato menor.

Olvidemos la política nacional por un momento. Creo que los políticos en general han perdido el rumbo de cómo rescatar la singularidad porque han perdido su raíz religiosa.

La política tiene raíz religiosa.

Cuando Perón decía "he vuelto, descarnado..." Hoy el discurso político no debería eludir una reflexión en relación al hombre, pero no en términos económicos sino con respecto a su dolor de existir. Cada uno en singular obtendría algo para sí y con eso constituiría un grupo que se sostenga.

Los grandes manipuladores de masas siempre supieron esto. Supieron hacerlo, supieron no desconsiderarlo. Y por eso, más allá de que hayan sido más "hijos de puta" que otros o mejores que otros —depende desde donde se los mire—; ninguno de ellos careció de una reflexión sobre esto. En Europa también hay políticos nuevos que nada saben de esto, es por ese motivo que aún sobreviven los viejos, como en el rock and roll.

Dos palabras para **un recreo**. Cada vez que la Iglesia se ocupa de alguna prohibición se equivoca, pues la Iglesia de lo que se tiene que ocupar es **del misterio** o sea **de la imposibilidad**. Creo que en verdad los curas al estar tomados por los "bienes" han perdido su Aliado. Y entonces nos aconsejan en relación a los bienes y no al Aliado.

Volviendo a tu pregunta ¿desde dónde se puede rescatar la cuestión de la singularidad?, es desde la reflexión en relación al dolor de existir.

P: Es cierto que en el discurso político está excluida una reflexión sobre el sujeto pero también sobre la tragedia, entonces ésta reaparece desde los peores lugares, en boca de los represores, torturadores, asesinos.

A.A.: Es cierto, pero lo preocupante son esos muchachos que entraron a robar a una casa y mataron a toda una familia. Para los asesinos impunes, el castigo va a ser que se van a morir igual que todos. Como no los castigamos nosotros, ellos van a morir igual que todos, llamale Franco, Stroessner, Videla, esos fueron asesinos impunes. El castigo para los asesinos impunes es que **no logran evitar la muerte, se van a morir**

igual que todos. Me preocupan más los pibes, porque los asesinos impunes podrán ser más o menos controlables de acuerdo a la circulación del poder y a la respuesta social pero estos chicos aumentan y se diseminan cada vez más. Estos que mataron a quemarropa a los dos hermanos. Robar y matar es cada vez más un acto irreflexivo y diseminado!

P: ¿Y cuál es entonces el discurso que podría intervenir?

A.A.: Se interviene como te contesté recién, **incorporando en el discurso político una reflexión acerca de la desolación del hombre.** Por qué si vos no aunás voluntades en relación a una respuesta política a la desolación que estas cosas producen, **jamás ninguna legalidad que intentes instituir se va a sostener.** Las legalidades que los políticos intentan instituir son vacías y la gente sabe que son vacías porque no hay ningún discurso que genere credibilidad en lo que hacen. Esa es la base. Descreería de lo que pienso si te respondiere: modos de intervenir concretos. **Lo que falla no son los modos de intervenir concretos, lo que falla es el sustento social de la credibilidad en los modos de intervención.** Los modos de intervención son mejores o peores.

Lo que está en juego verdaderamente es un plan estratégico y no táctico. Dejé de militar hace ya muchos años atrás, porque decidí que no valía la pena morirme, pues tenía demasiadas dudas. Hice dos movimientos: primero, cuando vino la democracia, empecé a enseñar en la Facultad de Medicina donde estuve diez años; ahora tengo la sensación de que recién podría decir algo sobre algunas cuestiones políticas. Pero donde jamás querría estar es en la función pública. Es lo mismo que con el Psicoanálisis, me interesa el intersticio. Me interesaría en todo caso, quizás, hablar con gente que pudiera escuchar. Lo que no me deseo es perder el tiempo con lo que ya no me interesa. Hablar con quien pueda verdaderamente estar interesado en esto pero como proyecto estratégico, no como proyecto táctico en relación al poder. Después de eso se hará política, y está bien que se haga. Pero es como cuando les enseñaba a los alumnos, que la técnica psicoanalítica no es comprensible, los escritos técnicos de Freud no son comprensibles sino a la luz de un proyecto estratégico que es la "regla de abstinencia". Si vos no podés abstenerte de tu condición fantasmática de existente, ningún consejo técnico te sirve más que como consejo técnico. No es creíble.

La reflexión hoy no debería ser una reflexión sobre la utopía de la felicidad, que **sí era importante para la Modernidad**, sino que se trata de hacer una reflexión sobre el dolor de existir. No es pensando sobre la alegría lo que puede hacer que la gente adhiera. Todos los políticos siguen hablando desde la izquierda y de la derecha de una promesa. Eso servía en los tiempos del cincuenta, del sesenta, del setenta, del ochenta y se terminó. En el ochenta empezó a caer y ahora se acabó. Por eso tomo tu pregunta no en el sentido táctico, de "qué hacer", sino sobre cuál es el soporte del discurso, el espíritu que ese discurso debe hoy contener.

Esto lo entiendo a partir de la reflexión del otro bloque en relación al Psicoanálisis. Cuando dejé de pelearme en relación al poder, entonces me di cuenta que en realidad ésa había sido mi equivocación, la lucha por el poder. Pude comprender allí mi lugar en el Psicoanálisis. Pero eso no es lo importante, sino entender el lugar del Psicoanálisis. Hay un paso más, comprender que todavía no se ha producido el cruce entre la Filosofía, la Política y la Religión para el 2000.

P: Porque la política hoy trata de desfilosofizarse, de desideologizarse, de desubjetivizarse...

A.A.: Por eso la salida de las oposiciones es la misma que la que está instituida como oficial, en el mundo. En esa salida no hay alternativas ni hay oposición. La única oposición es el terrorismo. ¿Por qué? Porque lleva la condición existencial al nivel del "acting". ¿Cuál es la dimensión a nivel del acting?, el militante suicida. ¿Qué es lo que se hace? Dice: "Señores o ustedes hacen una reflexión sobre la Soledad y la Muerte o yo les pongo acá lo que ustedes no van a poder evitar, tengo una bomba en el bolsillo que se tira contra la Embajada de Alemania y la revienta y me revienta.

Si alguien está dispuesto a ofrecer su muerte en la acción, es imparable. Entonces que es ese acting? **Es una puesta en escena de esa soledad del que va a morir por una causa, que no es la del terrorismo, es una exhibición que conlleva una falta de reflexión sobre la causa.**

El terrorismo no es causa sino la cuna para que la causa sobre la cual no se puede reflexionar, aparezca en acto. Y entonces qué?, prohíbe, ponele todos los tanques y vallas que puedas e igual va a seguir existiendo.

P: Estoy pensando en los discursos del Comandante Marcos, que en realidad insta a no pensar en el poder, es un discurso místico...

A.A.: La teología en épocas anteriores, en la época de Dionisios el Aeropagita o de Eckart, era una teología mística, que se interrogaba por los caminos de la unión con Dios (se interrogaba por los caminos de unión del sujeto con la castración). **La "unión" con Dios no enloquece, sino que hace soportar la crueldad del mundo sin compadecerse de uno mismo, y da la fortaleza para volver a intentarlo.**

Después del siglo XVI la teología mística se transformó en teología conceptual. La teología conceptual fue la cuna de la modernidad, ahí el hombre dejó de preguntarse por el hombre.

Entonces, creo que estoy hablando de un proyecto estratégico.

Como ya no tengo miedo de estar loco, puedo decir un proyecto estratégico en relación a la Humanidad, más allá que duerma en el cajón de mi escritorio o en mi cabeza, como idea.

Creo verdaderamente después de haber escuchado a un importante jesuita hablar de las patologías del cristianismo, creo verdaderamente no estar solo en esto.

P: ¿Estás hablando de una patología de la política?

A.A.: Por supuesto. Ante un oído político que pudiera hacer ese trayecto de pasar del horror a la comprensión, podría explicarlo.

Creo que debe haber... Lo que no tengo ganas es de disputar el espacio en el cual hablaría, de eso no tengo ganas.

Si está ese espacio entonces sí, lo que no quiero es disputarlo. Eso es lo que me reprochaba el cura en la entrevista. El me decía: Doctor, hemos sido llamados, estamos obligados a hablar del "don". El don nos obliga, decía él. Si uno llegó a esa claridad está obligado a hablar de eso. Ese era el punto de disputa. Yo le respondía: no, no estoy obligado a hablar de eso, no tengo más ganas de disputar un lugar para poder hablar de eso.

P: Son dos luchas distintas.

A.A.: Esto es todo lo que yo puedo responderte en relación a esa pregunta que vos hacías de cómo rescatar la singularidad. Te la respondo desde un punto de vista estratégico y no desde un punto de vista del qué-hacer. No es un punto de vista técnico, en el cual uno escucha cosas buenas y malas todos los días y que pueden funcionar o no, es otra cuestión.

P: La singularidad hoy también es un lugar de exclusión...

A.A.: ¿No está excluida la singularidad en el discurso de la izquierda o en el discurso del medio? ¿Entonces qué alternativa hay para la singularidad?

No pienso en los que tienen el poder. Pienso en la oposición. Allí está excluida la singularidad, porque la singularidad no se resuelve con **intenciones** en las que la gente no cree más. Es por eso que una reflexión acerca de la desolación que nos toca vivir, **pero la de cada uno**, es lo que puede hacer creíble un discurso político. No hay que hablar más sobre cómo generar singularidad sino generarla en el propio discurso.

P: Si el discurso político reconociera esta desolación...

A.A.: Esta falta de religiosidad, si el discurso político supiera de su falta de "religiosidad" haría que la gente encuentre una respuesta.

P: ¿Vos decís que la religión se ocupa de la desolación?

A.A.: Siempre se ha ocupado. No la Iglesia, la religión...

P: Sería un borde místico.

A.A.: Creo que la dimensión ética de la política, hoy no existe porque ha olvidado su religiosidad. Religiosidad quiere decir, esa reflexión —en términos psicoanalíticos— en relación a la castración que me constituye en el Otro.

P: ¿Esto que se excluye desde dónde puede retornar y cómo?

A.A.: Desde el suicidio. Los chicos de Neuquén son suicidas. Los chicos de Neuquén tienen la desesperación de los kamikases árabes. Los fogoneros son los que están sin trabajo y no tienen lugar. Si "prevenir es hacer lugar", lo que los tipos están haciendo es romper ese espacio social para ver si tienen alguno. Ellos son los que van a morir, no los maestros que van a retornar a laburar. ¿Subversivos? No, suicidas, son los que se suicidaron en el mismo sentido que los árabes. Es como si mostraran la falta de reflexión sobre el sentido de la existencia, en la política.

Eso hace que un tipo vaya y diga: "**me mato para, por la causa**". Y él deviene la misma causa que hace reflexionar a los otros. Los pibes, están en el punto del suicidio, no luchan por un futuro, no hay futuro para ellos. Luchan animados por la desesperación de ningún lugar. Ellos son los muertos.

¿Escucha de la realidad psíquica vs. escucha de la realidad objetiva?

Carlos Fernández Gaos - José Perrés Hamai

Ponencia presentada en el
"Coloquio Internacional de Sociología Clínica e Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales".
Cuernavaca, Mor. 30 de junio a 5 de julio de 1997

I) INTRODUCCION

Si algo caracteriza al dispositivo psicoanalítico, en su propia especificidad, es justamente la dimensión de la escucha. Sólo a través de ella se crean las condiciones de posibilidad de la regla fundamental, la asociación libre, y de su contraparte, la atención flotante (o fluctuante, si se quiere ser aún más precisos).

Pero la pregunta esencial que surge concierne a qué escucha el psicoanalista y desde dónde se produce su escucha, como veremos a continuación. Si hemos recurrido a utilizar la expresión "dispositivo psicoanalítico" (1), es precisamente porque la clásica acepción de "encuadre" psicoanalítico (setting), no logra dar cuenta en forma pertinente, a nuestro entender, de los complejos y heterogéneos elementos que intervienen en la situación psicoanalítica. El término "encuadre", además, parece estar referido tan sólo a niveles metodológico/técnicos, en torno a las dimensiones tiempo-espaciales. Vale decir, relacionados a delimitar un espacio y un tiempo muy precisos como *constantes*, en el mismo sentido que la presencia siempre igual del analista, del consultorio y su mobiliario, de las horas fijadas para la sesión, etc..., aspectos, todos, que permitirían poder destacar a partir de ellos, las *variables* provenientes del discurso del analizando en su relación transferencial con el analista. Todo ello muy próximo al clásico método experimental, lo que está de algún modo implícito en la etimología misma de la palabra "encuadre" (proveniente de encerrar en un marco, introducir una cosa dentro de otra, etc...). En suma, da la idea de una condición "estática" referida a reglas y normas de accionar constantes, posibilitadoras del trabajo analítico perlaborativo, totalmente explicitadas a modo de "consignas" en el llamado "contrato psicoanalítico", verdaderas "reglas de juego" de la situación de cura psicoanalítica. Todo lo que perfectamente podría entenderse como "lo instituido" del psicoanálisis.

Cuando en cambio hablamos de "dispositivo psicoanalítico" estamos refiriéndonos a las modalidades de regulación de todos los diferentes encuadres, en un proceso sumamente dinámico y cambiante, acercándonos más a la idea de lo "instituyente". Regulación que, lejos de ser tan sólo metodológica o técnica, es *fundamentalmente de carácter teórico*, con amplias repercusiones en las dimensiones metodológica/técnica, tanto como en la ética.

Como todo dispositivo, emanado de una concepción teórica, el psicoanalítico intenta delimitar un espacio preciso que genera un "adentro" y un "afuera" que, como régimen de luz, distribuye lo visible y lo invisible. Se trata de crear la situación de posibilidad para que ese "adentro" del dispositivo produzca condiciones o "líneas de visibilidad" (en el sentido foucaultiano) de los fenómenos sobre los que se quiere trabajar o incidir. Para nuestro caso, en la situación psicoanalítica, sería más adecuado introducir el neologismo "condiciones de escuchabilidad" (2) ya que, precisamente a partir de Freud, se revolucionó epistemológicamente el paradigma en juego, pasándose del "campo de la mirada", que caracterizó históricamente al naturalismo y a los empirismos y positivismos, al "campo de la escucha" que el Psicoanálisis como disciplina, redimensiona sustantivamente.

II) LA ESCUCHA DEL ANALISTA, LA OBJETIVIDAD Y LA REALIDAD EN LA DIMENSION TRANSFERO-CONTRATRANSFERENCIAL DEL ANALISIS.

Si el dispositivo psicoanalítico busca crear un "adentro", como indicábamos, es precisamente para permitir que el analista ejerza su *función esencial de escucha*, posibilitadora y facilitadora de la asociación libre del paciente. Insistimos en este punto, pese a su obviedad: no es porque generamos el espacio para que el paciente tienda a la asociación libre, que *escuchamos*, sino más bien es porque estamos ubicados en la actitud de escucha de un discurso, con sus determinaciones inconscientes, que posibilitamos al paciente a hablar libremente, a romper con las "representaciones meta" y eliminar buena parte de la censura, al servicio de la racionalidad y transmisibilidad del discurso consciente.

Pero, ¿porqué escuchar, qué escuchar, cuándo escuchar, dónde escuchar, para qué escuchar y por último, nuestra fundamental pregunta anterior, desde dónde escuchar? Contestar todas estas interrogantes nos implicaría un largo camino de teorización, que excedería los límites de la presente ponencia. Pero no podemos dejar de esbozar algunas respuestas mínimas a estos problemas, ya que conciernen a lo medular de nuestra reflexión presente.

Queremos a través de la misma discutir la supuesta oposición existente entre la escucha de la *realidad psíquica*, tarea esencialmente analítica y, por otro lado, la escucha de la *realidad objetiva*, lo que no pertenece obviamente al "adentro" del dispositivo psicoanalítico, lo que parecería quedar excluido del mismo por decisión expresa del analista ya que, lo discutiremos, la única realidad que parece interesarnos como psicoanalistas es la que remite al sujeto deseante, al que organiza la realidad objetiva tamizándola a partir de su historia personal, su novela familiar, la construcción de sus imaginarios, su particular subjetividad" en una palabra, su estructura deseante como reguladora de su contacto con el mundo exterior, dándole significaciones específicas desde sí mismo, o más bien desde su mundo conflictivo, como sujeto escindido.

Cuando, en cambio, hablamos aquí de *escucha de la realidad objetiva*, no estamos refiriéndonos obviamente al término más genérico connotado por este concepto. Sabemos muy bien, epistemológicamente, que esa realidad objetiva es inaprensible y por ello imposible de *ser escuchada* en ningún ámbito y menos aún, si cabe, dentro del dispositivo analítico.

La *escucha* a la que hace referencia nuestro trabajo supone otra cosa, justamente la que los gestores e integrantes de la Sociología Clínica proponen, a saber: una nueva escucha que rompa con los criterios rígidos y, a veces, fragmentarios de la escucha analítica; lo que fundamental pero no exclusivamente, refiere a todos los aspectos sociales que conciernen al paciente: su inserción de clase, sus antecedentes étnicos, su historia social familiar, su interpretación ideológica del mundo. etc... Es evidente que esos niveles suelen estar bastante ausentes de un análisis más "tradicional", especialmente en Francia (o en Europa, en general) donde los conceptos producidos por la Sociología Clínica, reeditando con rigor y precisión los viejos y equívocos planteamientos del freudo-marxismo y los de la psicología, suenan casi inentendibles al mundo psicoanalítico, provocando una verdadera sensación de "extrañeza".

Pero, curiosamente, y esto es algo que debiera ser meditado en favor de la teorización en Sociología Clínica, en América Latina, en términos generales, y más específicamente en lo que concierne a todos aquellos analistas que hemos tenido que enfrentarnos a duras situaciones sociales de represión y dictadura, (como es el caso de uno de los coautores de la presente ponencia, formado en Uruguay como analista, con psicoanalistas argentinos disidentes de la APA y la IPA por problemas políticos en torno a la inserción del psicoanálisis en la sociedad), las cosas suelen ser bastante menos rígidas y tradicionalistas que en Europa.

Por ello la mayoría de los ricos y valiosos planteos de autores pertenecientes a la corriente de la Sociología Clínica nos resultan convergentes con nuestra propia forma de pensar el psicoanálisis. De ahí que no veríamos realmente una verdadera oposición entre la escucha de la realidad psíquica y la de la llamada realidad objetiva.

Frecuentemente invocada como argumento para decidir la validez de las afirmaciones que intentan caracterizar lo que acontece en el mundo humano, se identifica en general lo psíquico con lo propiamente subjetivo, en tanto se refiere a la vivencia personal, a la valoración individual, mientras que, por su parte, lo objetivo es considerado en el nivel de lo que trasciende al individuo, en el sentido de que le preexiste, le subsiste y es independiente de su vivencia o experiencia. No está por demás señalar que este es uno de los problemas que se encuentra en el centro de las discusiones acerca de los límites y posibilidades de la investigación cualitativa, en la medida en que es cuestionada por la investigación cuantitativa en su capacidad de dar cuenta de las generalidades. Cuestionamiento, por demás interesante, pues habla del lugar preponderante en el que se erige esta investigación cuantitativa a la que, a nuestra vez, tendríamos que cuestionar en su capacidad de dar cuenta de las particularidades. Pero dejemos ese tema que, por sí mismo, sería motivo de otro trabajo.

Nuestro interés se centrará en lo objetivo y lo subjetivo en relación al sujeto singular, cuya inclusión o exclusión como origen de las argumentaciones e informaciones, constituye el eje alrededor del cual se despliegan los discursos acerca de su validez. Dejaremos de lado estos términos en su connotación empirista; al igual que lo haremos con las polémicas referidas al proceso de conocimiento: éstas son añejas cuestiones que casi podríamos considerar superadas, o desterradas de las ciencias sociales actuales.

Hablar de una realidad objetiva, en tanto exterior al sujeto y absoluta en su naturaleza, es encararlo a una realidad que, como ya señalábamos, precisamente por su carácter inaprensible e inaccesible, se impone al sujeto como inminente e inescapable, y es, simultáneamente, proponerle criterios calificadores de su propia vivencia; de sus experiencias, dando con ello la pauta para justificar las acciones que han de tomarse en su favor o en su contra, con respecto a lo que dice o hace. El caso de los debates en torno al discurso jurídico es ejemplar en este sentido, pues excluyendo al sujeto singular, define un sujeto genérico abstracto que hace que cada singularidad, sea un ejemplo o caso particular del sujeto abstracto, y es sobre esta definición que prescribe el régimen de sanciones y privilegios a los que ha de sujetarse. El sustento de esa definición, muy frecuentemente está referido, teóricamente, al llamado "derecho natural" que otorga a las prerrogativas y restricciones de la vida en sociedad, un carácter real y absoluto, léase objetivo, que sólo tendría que ser reconocido. Pero también es el caso de las normas y caracterizaciones emanadas de las generalizaciones abusivas, que pretenden hacer de ellas una demostración de una realidad ante la que sólo es posible ubicarse autocalificándose.

Cabe acotar que, en nuestro caso, partimos de la premisa de que nada del orden de lo humano está exento de la subjetividad, pues ella es la que lo define, y, por ende, nada de lo que de lo humano habla es carente de ética. Ética y poder, son las dimensiones que el hombre ha creado como verdaderos encuadres de su devenir, y sus apellidos posibles instituyen, en última instancia, el régimen de realidad en el que cada individuo se mueve. De esta manera, cualquier intento de hacer de estos apellidos parte de la naturaleza objetiva es, en consecuencia, muestra de la vigencia de la ética y el poder que los mantiene, no de su objetividad.

Así planteada esta premisa, es posible pensar las normas como subjetividades colectivas, consensuadas e incluso universalizadas, los valores e identidades como expresión de imaginarios sociales, los mitos como cemento de los grupos, etc., todos ellos subjetividades que, no porque trascienden al sujeto individual, son por ello objetivas, a no ser que así se entienda ese término, y no constituyen, por tanto ninguna realidad aparte de la que el propio hombre construye.

Hasta aquí le hemos seguido la pista, aunque sea muy brevemente, a una noción de objetividad que se identifica con la de realidad y se erige en absoluta. Estamos conscientes, como ya indicábamos, que no es la noción que más goza de la simpatía de los asistentes a este coloquio, que por su título convoca, precisamente, a quienes hemos sufrido la tiranía del absolutismo cientificista, sin embargo, todavía no están de más, aunque no sea más que para engrosar las argumentaciones, estas breves disgresiones reivindicadoras. Pero para proseguir la respuesta a nuestra pregunta es necesario, aún, revisar el término "realidad".

La noción de realidad que cada uno se construye, siguiendo a Piera Aulagnier, se ciñe, por un lado, a los criterios que de ella da la cultura de referencia y, por otro, a las vivencias personales de quien la cultura prescribe que ha de incorporarlos. El hecho mismo de hablar de culturas de referencia nos permite exponer el carácter subjetivo y subjetivante de estos criterios, lo cual implica que hay distintos criterios de realidad, o si se quiere, distintas realidades, de acuerdo con las particularidades del grupo de referencia, sea éste el científico, el médico, el religioso, etc...y, en congruencia, no tendríamos razón alguna para pensar que los criterios de realidad de estas culturas deben corresponder, o deben coincidir, salvo que sea una la que se imponga.

Para el Psicoanálisis, en la medida en que su tema es la subjetividad misma, y lo adelantábamos hace un rato, la realidad objetiva no está colocada en oposición a la psíquica. Si bien este concepto de realidad objetiva implicó definiciones distintas y nunca totalmente claras en la obra de su creador (3), (principio de realidad opuesto al principio del placer, prueba de realidad como función psíquica atribuida a la tópica de lo consciente, etc...), sin embargo, esta misma ambigüedad no hacía más que denotar la insistencia de Freud de ceñirse a los criterios de una cultura cuyos regímenes de verdad y realidad se estaban desmoronando y que, en ese proceso, depositó, casi como único recurso, sus certificaciones en lo que consideró su conquista más sublime y poderosa, a saber, la razón científica.

Para el Psicoanálisis la realidad, para ser tal, debe ser apropiada por el sujeto. No es sino esto lo que nos muestran las vicisitudes por las que, con este concepto, pasó el vienés. Los caminos por los que se da esta apropiación, tienen como condición necesaria que esta realidad pre-exista en forma de discursos y estructuras, a las que se incorpora el sujeto singular, aunque a condición de que en ellos se vean los deseos que las movilizan. De este modo, el hecho de que sean estructuras que trascienden al sujeto no quiere decir que no sean captables, o que se desconozcan, o que sean opuestas a la realidad particular del sujeto, muy por el contrario, forman parte constitutiva de él y se harán valer para nosotros, privilegiadamente a través de la palabra. materialidad y objetivación de la inter y trans-subjetividad por excelencia.

Volvamos ahora a nuestra pregunta inicial ¿desde dónde escuchar? Si la pregunta que titula nuestro trabajo toma ahora esta forma, es porque, en última instancia, la función de escucha remite a quien la efectúa y lo que escucha está determinado por su lugar teórico-epistemológico tanto como histórico vivencial, su propio inconsciente incluido, desde luego. No hay pues escucha que no sea histórica, en el sentido de la historia interiorizada y simbolizada por el analista. Eso conduce a las conocidas dificultades para analizar a personas pertenecientes a culturas o subculturas totalmente ajenas al analista (a nivel de experiencias antropológicas o por análisis de inmigrantes). Haberlo enunciado de este modo no quiere decir que se trate de lugares claramente delimitados, pues los unos están implicados en los otros en la persona concreta que escucha. Ahora bien, hablar de la escucha es hablar del sentido que toma lo que es dicho; del modo en que es interpretado. Resulta evidente que lo que se habla, a su vez, es una interpretación. Podríamos decir, siguiendo esta línea y haciendo referencia a lo que mencionábamos al principio, que aquello que interpreta el que nos habla, constituye el "afuera" del dispositivo y, por tanto lo que conforma la realidad objetiva. Sin embargo, esta no es una realidad absoluta, sino una realidad subjetivada históricamente; generacionalmente, pues como dijera Foucault, "No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos" (4).

Así, en rigor, lo que podríamos considerar realidad objetiva, no es sino una realidad transindividual, o, mejor aún, trans-subjetiva, que atraviesa tanto el lugar del que habla como el del que escucha. Como puede concluirse, es ésta una realidad que no puede quedar en el "afuera", es más, es constitutiva del propio dispositivo analítico, pues de ella forma parte, inclusive, el discurso en el que se fundamenta como dispositivo.

Sin embargo, ésta no es una realidad en abstracto, sino que tiene apellidos muy precisos a los que nos referimos como "cultura de referencia. En estos términos cabe preguntarse con respecto a los problemas que involucra la escucha cuando los lugares en los cuales se construye un cierto sentido, son culturalmente distintos, lo que más arriba esbozábamos. La realidad en abstracto, atraviesa a ambos, paciente y analista, pero la realidad trans-subjetiva es distinta para ambos. Podríamos decir, sin temor de abuso, que son estas trans-subjetividades, tamizadas por las subjetividades singulares. las que se ponen en relación inter-subjetiva en el dispositivo analítico, y es este tamizado, precisamente, lo que es puesto en el centro del trabajo clínico, en la medida en que su interés es el sujeto singular, aquel cuyo tamiz es su propio psiquismo. Sin embargo, ello no implica desconocer las condiciones trans-subjetivas, sino, por el contrario, compromete a adentrarse en ellas e interiorizarlas, si es que pretendemos que lo que es devuelto al paciente le sirva para construir un otro sentido.

Notas

(1) El concepto de dispositivo se origina inicialmente en Foucault, recibe importantes desarrollos a través de los aportes del psicoanálisis: "dispositivo de análisis", "dispositivo de intervención", "dispositivos institucionales", etc.

(2) En vez de "condiciones de audibilidad", idiomáticamente correcto pero carente de la fuerza significativa del neologismo propuesto.

(3) Para una revisión más extensa, consúltese el trabajo: Perrés, J. "La problemática de la realidad en la obra de Freud: sus repercusiones teóricas y epistemológicas (Aportes para una epistemología freudiana)". En: Suárez, A. (Coord.) "*Psicoanálisis y realidad*". Siglo XXI eds. México, 1989. pp. 111-153.

(4) Foucault, M. "*Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx*". Antigua Casa Editorial Cuervo. Buenos Aires. (sin fecha), p.18

Lo real de la política

Elsa Coriat

Texto de la intervención en las Jornadas de la EFBA: *Lo real de la transferencia*, en el panel sobre *Lo real de la política*. Buenos Aires, 10 a 12 de diciembre de 1998

Lo real de la política —valga la obviedad— no es lo real del psicoanálisis. Sin embargo, no es tan sencillo ubicar qué se quiere decir con esto, en especial si a quien le toca hablar es a una psicoanalista, en Jornadas dedicadas al psicoanálisis, y si, como es lógico, se pretende asignarle al concepto de "lo real" una dimensión acorde con las articulaciones que le atribuye Lacan.

Permítanme traer aquí, como cita, un pequeño párrafo que coloca los dos reales en juego de manera diferenciada. Considero que este párrafo tuvo -y tiene- su importancia. Les cuento primero las circunstancias de esos tiempos y cómo llegó a mis manos.

En la primera mitad de la década del 70, dos ó tres años antes de que se produjera el golpe militar, comencé mi segundo análisis. Movida, digamos, por lo real de la transferencia y por una cierta pulsión epistemofílica —quería saber qué diablos me estaba pasando— comencé a leer a Freud: *Introducción al psicoanálisis* primero, otros textos después.

En esa estaba cuando, a fines del 74, organismos parapoliciales al estilo de la Triple A, asesinaron a un amigo mío —justo el mismo que me acababa de ceder el catre de baño de su hijo para mi bebé recién nacido. Fui a su velorio con mi hijito en los brazos —acababa de cumplir un mes. Escuché a la madre de mi amigo gritar: "¿Por qué?! ¿Por qué?!".

Por esa misma época, alguien que sabía de mi flamante interés por el psicoanálisis, sacó una publicación de su biblioteca y me la entregó. En la primera página, a modo de epígrafe, decía:

Freud y Marx han descubierto por igual, detrás de una realidad aparente, las fuerzas verdaderas que nos gobiernan: Freud, el inconsciente; Marx, la lucha de clases.(1)

Seguramente muchos de ustedes han leído este párrafo: lo firma Marie Langer y apareció en *Cuestionamos- Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis* —"actual", claro, para 1971. Veinte páginas más adelante, en otro texto también firmado por Marie Langer, se llamaba a trabajar en la *aplicación del psicoanálisis por la creación del hombre nuevo* (2), con lo cual, lamentablemente para mí, se volvían a mezclar confusamente los tantos que en forma tan precisa había presentado al comienzo.

Paralelamente, y también hacia fines del '74, se fundaba la Escuela Freudiana de Buenos Aires. El cuestionamiento efectuado previamente a la APA contribuyó, en buena medida, a preparar la avidez con que fue recibida en Buenos Aires la enseñanza de Lacan.

Pocos años atrás —pero en París, 1964— Lacan había sido expulsado de la IPA. En la clase inaugural de su seminario de ese año —*Los Cuatro Conceptos...*— dijo lo siguiente: *Todos saben que la política consiste en negociar, y en su caso al por mayor, por paquetes, a los mismos sujetos, llamados ciudadanos, por cientos de miles.*

Dijo también: *Ser objeto de negociación no es, sin duda, para un sujeto humano, una situación insólita, pese a la verborrea sobre la dignidad humana y los Derechos del Hombre. Cada quien, en cualquier instante y en todos los niveles, es negociable, ya que cualquier aprehensión un tanto sería de la estructura social nos revela el intercambio* (3).

¿"Todos" saben que la política es eso: paquetes de sujetos humanos que se intercambian como si fueran mercancías? No es esa la definición que de política nos ofrece el diccionario: *Política: Arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados. Actividad de los que rigen o aspiran a regir los asuntos públicos* (4). Para la Europa de comienzos del 60, cuando Lacan hacía esas afirmaciones, la política de ambos bloques —el de occidente y el de detrás de la cortina— se presentaba oficialmente como la promesa y la realización del

bienestar. ¿De dónde saca Lacan que los hombres pueden ser intercambiados en una negociación, y que la política es eso? ¿Qué sería, para él, una "aprehensión seria de la estructura social"?

En la segunda clase del seminario *De un Otro al otro*, donde vuelve a destacar que su concepto de *plus de goce* "lo ha colgado del anverso del concepto de plusvalía" —y sin querer quedar pegado a los discursos de moda de los cafés de París de esa época, acerca del estructuralismo— enuncia que *la estructura es lo real, lo real mismo*, que esa es *la condición de lo serio*, y ubica a Marx y a la lectura que este hace de la estructura social, en un campo compartido de *seriedad* (5).

No es el único lugar donde Lacan se remite a Marx. Si bien en el curso de los seminarios abundan las críticas a los "marxistas" —y pongo "marxistas" entre comillas porque preferiría denominarlos estalinistas y/o chinoístas— la palabra del propio Marx es tomada como fuente de referencia.

Ese viejo volumen que ven allí, más o menos haciéndose pedazos —les dice Lacan a sus alumnos, refiriéndose al primer tomo de *El Capital*—, recuerdo el tiempo en que lo leía en el que era mi vehículo de entonces, cuando yo tenía una veintena de años, a saber, el subterráneo cuando iba al hospital (6).

Estos últimos comentarios no son para decir que Marx y Lacan dicen lo mismo; en absoluto, pretenderlo sería imposible: se ocupan de disciplinas diferentes, así como es diferente el real que distingue a cada una. Estos reales no son *complementarios* —que es lo que dice Marie Langer— pero tampoco son incompatibles. No implican un enfrentamiento. Trabajan en campos distintos. Considero posible —y tal vez incluso necesario— ubicar sus puntos de articulación, pero es condición partir del reconocimiento de lo específico de cada uno. Ni Freud ni Marx pretenden una *Weltanschauung*, tampoco Lacan —pero no se puede decir lo mismo de muchos que se dicen seguidores de cada uno de los nombres mencionados.

¿Qué es lo real? ¿Qué queremos decir con que hay más de uno?

Lo real es lo que se repite, *lo que yace siempre tras el automatón* (7). Cada disciplina científica surge a partir del recorte de un objeto en lo real, pero el objeto mismo es recortado a partir del encuentro con determinada repetición; luego viene la pregunta acerca del por qué y se intenta articular las causas que determinan la aparición de lo que se repite. Cada disciplina científica es, en suma, el saber articulado acerca de alguna de las caras con las que se presenta lo real. Una vez ubicadas las causas de lo repetible, se hace entonces posible predecir su futura aparición, ya sea para producirla, controlarla o modificarla.

Una praxis [...] es una acción concertada por el hombre, sea cual fuere, que le da la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico (8). Tanto psicoanálisis como marxismo se ubican privilegiadamente como praxis, pero partiendo ambas, en la producción de su teoría y en la articulación de sus conceptos, de una estrecha relación con la ciencia —relación que puede complicar a los epistemólogos, sin duda, pero que resulta necesaria.

El proceso primario —dice Lacan en el seminario de *La Ética*— *tiende a ejercerse en el sentido de una identidad de percepción. [...] Si no tiene la suerte de recubrirse con lo real, será alucinatoria* (9). Y lo mismo podríamos decir de determinadas teorías que, si no alucinatorias, son pura expresión fantaseosa de deseos infantiles. *La marca de la ciencia no le es contingente [al psicoanálisis] sino que sigue siéndole esencial y es por esa marca que conserva su crédito* (10), dice Lacan en *Ciencia y verdad*. Algo equivalente podría decirse de los desarrollos de Marx.

Nos metimos en estas disquisiciones preguntándonos qué es lo que se negocia a través de los "paquetes de ciudadanos supuestamente autónomos". Desde el crédito que, en lo relativo a estructura social, Lacan le otorga a Marx, investiguemos en este último cual es el real que nos presenta.

Todavía en el seminario *De un Otro al otro*, sigue diciendo Lacan: *evocaré el primer capítulo de la tercera parte: "La producción de la plusvalía", en el punto 2: "El proceso de valorización"* (11). ¿Qué es lo que allí encontramos? Un capitalista que, con satisfacción, se sonríe. Esa sonrisa, testimonia Lacan, fue lo que lo llevó a proponer el concepto de *plus de goce*. ¿De qué se sonríe el capitalista? Sonríe porque *se ha estado burlando de nosotros*. Acaba de decirnos que *podía haberse gastado el dinero* [invertido en la producción de mercancías] *en su propio placer*; nos habló de su *privación* y su *abstinencia*; nos habló del *inapreciable servicio que presta a la sociedad con sus medios de producción, e incluso a los obreros, a quienes además, por si eso fuese poco, les suministra los medios de vida necesarios*. [Estas palabras ya tienen más de un siglo, y siguen

tan vigentes como entonces]. El capitalista se sonríe, dice Marx, porque *todo esto lo tiene sin cuidado, él sabe muy bien lo que hace* (12).

¿Y qué hace? Compra la fuerza de trabajo del obrero por su valor de cambio, es decir, le paga su *costo de conservación* y así, pagando el económico costo de un día de subsistencia del obrero, el capitalista tiene derecho a utilizar, durante una jornada entera, la fuerza de trabajo que ha comprado. El quid de la cuestión está en que la fuerza de trabajo es la única "mercancía" que, en su uso, engendra valor de cambio, y mucho más valor del que ella misma posee. La *diferencia de valor* entre el valor de cambio generado por la fuerza de trabajo y el valor de cambio de la fuerza de trabajo, es lo que Marx ha denominado plusvalía. La sonrisa del capitalista —más fácilmente descifrable que la de La Gioconda— se debe a que él sabe que se queda con todo este plus de trabajo del obrero sin infringir en lo más mínimo las leyes del cambio de la mercancía, es decir, *sin que nadie suponga ningún atropello cometido contra aquél que le ha vendido su fuerza de trabajo* a cambio del dinero necesario para perpetuar su subsistencia (13).

¿Es esto, entonces, lo real? Es, sin duda, una de las caras de lo real, que Lacan coloca del lado del objeto a. Pero para llegar a descifrar la plusvalía, a Marx le alcanza con menos de la primer mitad del primer tomo de *El Capital* —que es donde está el capítulo que menciona Lacan y que hemos citado—, faltan todavía dos tomos y medio, donde Marx, con el mismo estilo ágil y riguroso, se dedica a estudiar las consecuencias que traen aparejadas las leyes que rigen en el mercado capitalista. Y si *en la historia del psicoanálisis el encuentro con lo real se presentó primero bajo la forma del trauma* (14), otro tanto nos ocurre en la política.

¿Cual es el trauma? Las crisis de superproducción. No la carencia de capitales sino su exceso, capitales que no consiguen encontrar una colocación lucrativa y entonces la cosa no funciona.

Sus consecuencias son exactamente las que leemos en los titulares de los diarios: la caída de las bolsas, la quiebra de los 19 bancos del Japón, el *récord en la distribución desigual de la riqueza* (15), la caída de los precios del petróleo y de los granos, el excedente anual de 30 millones de automóviles, la desocupación, ...y montones de etc.

Y el problema mayor es que esto no es contingente, es estructural. Ya desde antes de Marx se sabía que "el dinero atrae dinero", es decir, que la función del capital es incrementarse y que "el pez grande se come al chico". Lo que descubre Marx es que cuanto más se incrementa el capital, más desciende la tasa de ganancia. Este descenso fuerza al capitalista a utilizar con más ahínco la fuerza de trabajo del obrero —flexibilización laboral—, depreciando al mismo tiempo su valor de cambio. Se paraliza el consumo, se paraliza la producción. La sonrisa de algunos capitalistas se trueca por un revólver en la sien.

Como ya se ha visto, el suicidio de uno o más capitalistas no es el fin del capitalismo. Los más poderosos sobreviven y, como ya es costumbre, vuelven a sonreír con los nuevos capitales engullidos. Pero cada vez la concentración de capital es más importante y más la soga se va cerrando.

Lo que Marx subraya es que, si bien el régimen capitalista ha desarrollado ampliamente los medios de producción hasta llevarlos a su increíble capacidad actual, en la medida en que el único fin del capital es su propio incremento, esto lleva a que entren en contradicción el desarrollo de los medios de producción con las condiciones sociales en que esta producción se realiza.

Por más que *la producción capitalista aspire constantemente a superar los límites inmanentes a ella, sólo puede superarlos recurriendo a medios que vuelven a levantar ante ella estos mismos límites todavía con mayor fuerza. El verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital* (...) (16).

En la estructura social actual, regida por las leyes del mercado capitalista, las fuerzas de atracción que regulan la circulación del capital, hacen girar el destino de los hombres a su compás, con el mismo poder y el mismo carácter de real con que la fuerza de gravedad nos tiene sujetos a la tierra, girando alrededor del sol.

Desde aquí, se entiende fácilmente que la política es, básicamente, lucha de clases alrededor de las contradicciones generadas tanto por la plusvalía como por las leyes de producción capitalista que la acompañan, y es también negociación entre los distintos sectores de una misma clase, es decir, negociación o disputa en torno al monto del paquete que, de la plusvalía general producida, le tocará a cada uno en el reparto.

Recuerdan el hundimiento del Titanic. Recuerdan que el ex-futuro marido de la protagonista recurrió a cualquier método para conseguir un lugar en el bote. He allí la fuente principal para el incentivo de la perversión actual y el derrumbe de las instituciones que se crearon para acotarla.

Es muy posible que, después de algunos años de chapuzón, el Titanic del que estamos hablando vuelva a salir a flote, pero está demostrado que la repetición de estos chapuzones es inevitable. ...Y no se puede dejar de contar lo que la vida de los hombres pierde en cada uno.

El capitalismo puede sobrevivir, pero saltando de crisis en crisis, y a costa de la destrucción de las mismas riquezas que produjo. Puede sobrevivir, solo no se va a caer, pero no tiene salida. Si se lo deja librado al curso del puro devenir, la única "salida" posible es la barbarie. Desde lo simbólico, como *lettre en souffrance*, el acto de transformación de lo real sigue a la espera.

No hay manera de acometer el asesinato del padre gozador si no es por común acuerdo de la fratría, y no hay manera de restablecer el predominio de la ley simbólica y la función paterna si no es haciéndolo.

Una última cita, del *Clarín* del lunes de esta semana, extraída de la página de los avisos clasificados:

En un reportaje, el periodista dibujado por Sendra, pregunta: —¿A qué atribuye que el reparto de los ingresos sea tan desigual, y que el 10% más rico se quede con la mayor parte de la torta, mientras las masas populares se empobrecen.

El reportado —obviamente también dibujado por Sendra— responde: —Es una cuestión de concepto, ...¡no hay que confundir a las masas con la torta! (17)

BIBLIOGRAFIA

(1) Marie Langer: Epígrafe de *Cuestionamos - Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*, Granica Editor, Buenos Aires, 1971.

(2) Marie Langer: *Prólogo*, op. cit., págs. 20-21.

(3) Jacques Lacan: *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1986, pág. 13.

(4) Diccionario de la Real Academia Española.

(5) . Jacques Lacan: *Seminario XVI: De un Otro al otro*, clase del 20 de noviembre de 1968, inédita, versión existente en la Biblioteca de la EFBA.

(6) . Jacques Lacan: *Seminario XVI: De un Otro al otro*, clase del 4 de diciembre de 1968, op. cit.

(7) . Jacques Lacan: *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., pág. 62.

(8) . Jacques Lacan: *Ibíd*, pág. 14.

(9) . Jacques Lacan: *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*, Ed. Paidós, (cap. 2)

(10) . Jacques Lacan: *La ciencia y la verdad*, en *Escritos 2*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1985, pág. 836.

(11) . Jacques Lacan: *Seminario XVI: De un Otro al otro*, clase del 4 de diciembre de 1968, op. cit.

(12) . Carlos Marx: *El Capital*, Tomo I, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1956, págs. 158-159.

(13) . Ibíd, pág. 159.

(14) . Jacques Lacan: *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., pág. 63

(15) . Ismael Bermúdez: *El reparto del ingreso cada vez más desigual*, diario *Clarín*, 5 de diciembre de 1998, págs. 22-23.

(16) . Carlos Marx: *El Capital*, Tomo III, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1956, pág. 235.

(17) . Sendra: *Humor*, diario *Clarín*, 7 de diciembre de 1998, suplemento *Clarín clasificados*, pág. 1.

El quinto elemento: después del fuego, el amor

Doris Hajer

En el último congreso de Audepp el título del mismo hacía que tuviéramos que partir de una afirmación que nos resultaba por lo menos curiosa: estamos en un nuevo contexto. Nos preguntábamos entonces: ¿Un nuevo contexto respecto a cuál otro? ¿Un nuevo contexto a nivel internacional? ¿Un nuevo contexto en nuestro país?

Durante años tratamos de recuperar una historia del Psicoanálisis para "contextualizar" sus orígenes. En la Universidad de la República desde la Facultad de Psicología desde el Plan IPUR en su Área de Psicoanálisis.

¿Por qué? ¿Para qué? Quienes produjimos la propuesta desde la Comisión de Plan de Estudios creada en 1984/85, pensamos que para contextualizar su surgimiento y hacer posible así un pensamiento crítico-investigativo y de este modo poder abandonar la ilusión de un psicoanálisis con teorizaciones absolutas, válidas universalmente para todos los tiempos y situaciones.

Lo hicimos para decir con Freud "El Psicoanálisis sólo se puede entender estudiándolo desde la historia de sus orígenes". No por repetir una vez mas a Freud, sino por recordar e investigar algo que omitimos durante mucho tiempo.

Así solemos estudiar la época en que surgió, el contexto socio-cultural y científico, el posicionamiento de Freud desde su vida en ese tiempo y lugar geográfico. El acto fundacional de la institución, las clínicas populares, los principios básicos, el crecimiento, las disidencias, los efectos del nazismo y el exilio, y la negación posterior de la importancia de estos orígenes.

Remitirnos a todo esto en aquel Congreso, porque no solemos fuera del ámbito universitario, ante todo, contextualizar el psicoanálisis, a menos que las papas quemen. Entonces, por suerte, por fin, debíamos empezar a preguntarnos, ¿por qué se acabó la primacía del racionalismo y la gente acude a Dios es amor, a las curas milagrosas, a las promesas de felicidad, dinero y salud ya y ahora? Tal vez la pregunta debería ser a la inversa ¿No teníamos antes tanta premura en lograr la felicidad, el dinero y la salud? ¿Puede ser esto algo del "nuevo contexto" que nos preocupa?, ¿creemos que es por allí que hemos perdido primacía? Léase número de pacientes, mercado, ingresos.

En mi inserción en uno de los Servicios de la Facultad como Jefe de la Clínica Psicoanalítica de la Unión, trabajando en una zona de clase media baja y baja hasta marginal, he visto que no se da abasto para atender a toda la población que requiere atención psicoanalítica. Es en muchos casos la misma población que busca curas milagrosas, es en algunos casos hasta parte de la población que ofrece esas curas milagrosas. Cuando iniciamos nuestra práctica allí, pensamos que algo de nuestros habituales procesos analíticos iba a tener que cambiar, pensamos que tal vez esas personas tendrían mas apuro y que nosotros malpagos íbamos a acelerar esos procesos, porque de pronto descubriríamos que los tratamientos tan extensos que llevamos en nuestros consultorios privados, podrían estar inconscientemente determinados por el cobro y la certeza de aquel paciente allí que transferencialmente dependía de nosotros.

Descubrimos que no, que los tiempos eran personales, que cada uno tenía su tiempo de búsqueda que no variaba mucho de los tiempos de los pacientes que podían pagar su tratamiento.

La institucionalización del Psicoanálisis llevó a institucionalizar sus teorías, había que transmitir el psicoanálisis en su mas pura acepción, había que poner, exponer, transmitir certezas, había que dar claves de interpretación, había que adaptarse a los "contextos". Y si la época de Freud fue científicista, positivista y a la vez romántica, el psicoanálisis debía transmitirse desde los parámetros de aquel momento. Si luego el psicoanálisis debía sobrevivir al nazismo había que descubrir un inconsciente ario puro y superior para adaptarse a un contexto donde el racismo habría de ser también psicológicamente científico. Luego o junto a ello los psicoanalistas fueron a diversos exilios y allí sin buscarlo también se incluyeron en diversos contextos, siempre para sobrevivir, no podríamos afirmar que para analizar esos nuevos contextos e investigar al psicoanálisis desde esas clínicas y seres humanos tal vez diversos.

¿Cómo describir este nuestro hoy nuevo contexto?: tengo una tentación pero tal vez resulte un tanto triste y no creo que debamos solo pensar envejecidos: "todo tiempo pasado fue mejor". Mi tentación es preguntarme como se trabaja en una sociedad que ha resuelto olvidar su pasado. ¿Qué hacemos con aquella premisa que hasta nuestra dictadura tomó "Quien no recuerde su pasado tiende a repetirlo"? ¿Es esta premisa -no tan solo uruguaya- la que nos margina?

Pero no todo lo pasado fue mejor: la importancia dada a la subjetividad en el pasado fin de siglo, fue el germen del surgimiento del psicoanálisis, por lo menos uno de ellos, pero también esta exaltación encontró escollo en el modernismo, los movimientos de izquierda, las concepciones de masas solidarias. Y los seres humanos uno a uno sentían el Malestar en una Cultura que los hizo pensar y creer en utopías para el futuro mejor de sus hijos o nietos, tal vez entre los muchos conflictos personales que llevan a las gentes a un análisis éste haya sido un hecho importante, encontrar un lugar donde quienes debían luchar por otros, podían ser por una hora algunas veces por semana, el ombligo del mundo.

Dentro del nuevo contexto suelen ubicarse títulos como postestructuralismo o postmodernidad ¿podemos hablar de postmodernismo en el Cantegril, la Villa Miseria, el Barrio marginal? No sé si es mucho aventurar, pero propongo que pensemos que sí, sólo partiendo de la base de un postmodernismo en dos de sus propuestas básicas como lo son "El fin de la historia" y "El hombre ha muerto". Tratemos de comprender: el fin de la historia de fechas, datos y certezas diagnósticas hacia el pasado, pronósticas hacia el futuro, esa historia esencialista que ha caído estruendosamente junto al mal llamado "fin de las utopías", pero que ha caído desde el reconocimiento del suceso que rompe con toda posibilidad de previsión; y "El hombre que ha muerto" como antes el Nietzscheano Dios, porque también hemos dejado atrás certezas en esencias humanas basadas en descripciones masculinas generalizadoras. Y entonces nos encontramos con hombres y mujeres nadando en la incertidumbre, no del vale todo, sino del lugar distinto, mejor a veces, peor otras, generalmente a pelear o a descubrir.

Tengo muchas historias, referiré brevemente sólo una, una niña de 12 años denuncia a su padre por abuso, ¿parece historia repetida? Sí, porque la abuela en el juzgado dice que su hijo es normal, en su familia por la rama paterna todos de generación en generación abusaban de sus hijos o hijas, ¿lo diferente? esta niña denuncia, quiebra con un esencialismo de la historia familiar: "los padres siempre hacen eso" y la madre no tiene otra salida que dejar de tolerar lo siempre tolerado.

"...Cuando la filosofía pinta gris sobre gris, entonces una forma de la vida ha envejecido. El gris en el gris de la filosofía no puede ser rejuvenecido, sólo comprendido. El búho de Minerva extiende sus alas sólo luego de que el polvo cae."

G. W. Hegel "Filosofía del Derecho"

Porque las rupturas epistemológicas no las hacen los filósofos o los ideólogos, sino que las constatan y describen desde la vida común de las gentes. ¿Por qué los País a los que tanta gente acude habitualmente son trans... ¿Es el ciego Tiresias redivivo que ve más porque experimentó ser hombre y ser mujer? Porque sabe de ambos goces? Baudrillard caracteriza nuestro tiempo como "trans.", ¿son los fieles de estas religiones quienes en acto lo muestran?

Y si de abuso se trata también podemos ver otros más sutiles como aquellos que la I.P.A. se critica:

Extractamos a continuación algunos puntos del "informe de 38 páginas realizado por una comisión: Presidente Fidas Cesio, miembros entre otros Paul Israel del "House of Delegates" de la I.P.A. sobre "La crisis del Psicoanálisis" y las tomas de posición en relación a este informe por parte de Charles Hanly y Otto Kernberg." "Informe iniciado en 1994 y finalizado con diferentes resultados en respuesta de presidentes del "Presidents Meeting" en Barcelona en agosto de 1997"

En el punteo intitulado "Pruebas de la crisis" se puede ver:

1. Carencia de pacientes de Psicoanálisis (promedio en EE.UU. menos de 3 pacientes por analista)
2. Carencia de candidatos. Se adjudica a que no se puede vivir del psicoanálisis con los Standards económicos habituales en EE.UU.

4. Disminución de honorarios. A esto se atribuye la falta de interés de candidatos a la profesión.
5. La intrusión de terceros. Compañías de Seguros, que no dan intimidad al paciente.
6. Las compañías aseguradoras como HMO's y Managed Care determinan partes esenciales del tratamiento como tipo de terapia, frecuencia, duración.
7. La alta estima de las terapias breves hace que determinadas Managed Care Companies no acepten más "médicos" formados psicoanalíticamente.
9. Cito textualmente: "Hay sin embargo problemas sociales y económicos fundamentales que se encuentran fuera de la esfera de influencia de las intervenciones psicoanalíticas, **nosotros fuimos lentos en desarrollar un proceso de aprendizaje de pensamiento psicoanalítico que hubiera podido dar más luz a los mayores problemas de la sociedad como los de la pobreza, el racismo, las bandas, la violencia, etc.** (nótese que de la mujer y las nuevas problemáticas entre los géneros aún aquí ni se habla) Continúo con la cita: " Como no quisimos hacer esto y no trabajamos correspondientemente con otras disciplinas que se ocupan de estas enfermedades sociales, **nuestros críticos nos declaran irrelevantes para el mundo social de hoy**".
10. "Disminución del interés en el Psicoanálisis del lado de las élites culturales e intelectuales. Nos hemos alejado mucho del intenso interés en el psicoanálisis que todavía podía ser comprobado hace pocos decenios cuando todos los intelectuales jugaban con las ideas de Freud y sus sucesores". (también es cita textual)
12. "en muchas instituciones de formación y sociedades de psicoanalistas existen "petrificaciones" (expresión de Kernberg) de tal modo que justamente los pensadores más vivos ya no se sienten atraídos por este tipo de estímulo intelectual".
13. Textual: "Nosotros los psicoanalistas (de la I.P.A.) padecemos de una desmoralización por la situación descrita y estamos comprensiblemente asustados y temerosos".

Debemos intentar **volver a las Universidades** lo cual ya ha dado resultado en algunos casos a través de demandas de estudiantes.

¿Cómo habremos de abordar el **problema de la petrificación de nuestros institutos? ¿Nuestra formación lleva realmente al crecimiento y al desarrollo o a la domesticación y a la "preparación para un examen"**?

Se subraya ante todo que una raíz de la crisis consiste en "**nuestro fracaso en reconocer la nueva, cambiada realidad social**".

"Cada organización psicoanalítica que se aísla de la sociedad está perdida. Nuestro pensamiento y preocupación por el contacto estrecho con las verdades básicas del psicoanálisis, también debe devenir preocupación por un estrecho contacto con la realidad social - por ej. en relación a los diferentes tipos de pacientes, lo tipos modificados de tratamientos y el entorno económico y étnico cambiado..."

En su alocución en el Congreso de Psicoanálisis de 1997 Otto Kernberg entre otras muchas cosas alarmantes dice:

"Mientras que la generación temprana de pioneros del Psicoanálisis hizo al establecimiento del Psicoanálisis en muchos países con conferencias públicas, información y participación en la vida de las élites culturales, el gran crecimiento y éxito de la formación psicoanalítica en las sociedades psicoanalíticas llevó a un cierto aislamiento social, a un tornarse hacia adentro y a una carencia de inversiones sistemáticas en el entorno socio-cultural y científico en los países correspondientes"...

"En síntesis, me parece que hemos sido negligentes en relación a nuestras fronteras exteriores"...

Y propone:

1. "Multiplicación de los vínculos ("concern") con el medio social, cultural y científico más próximo a las sociedades psicoanalíticas y sus institutos"....
2. "Reforzamiento de la investigación científica en el ámbito del Psicoanálisis en los modos más diversos".
3. "Renovación de la formación psicoanalítica con la máxima alegría experimental. ...Es decir, impulsar el máximo Standard en la praxis psicoanalítica en contraposición a la búsqueda de uniformidad en los criterios de formación."

Finalmente Otto Kernberg señala:

"Yo sé que un gran número de Uds. cree que estamos confrontados sólo con otra ola de ataques del tipo de aquellos a los que nuestra disciplina estuvo confrontada desde los comienzos y que esta crisis va a servir para separarnos de aquellos que en los días de la popularidad del Psicoanálisis se nos unieron con fines oportunistas.

Nos vienen al recuerdo tiempos del pasado en los que el Psicoanálisis en los hechos, era un movimiento pequeño y aislado en las manos de una limitada cantidad de pioneros llenos de pasión. En contraposición sin embargo a estos pasados tiempos de desarrollo pionero, cuando el Psicoanálisis desarrollaba con ritmo creciente nuevo conocimiento bajo el estímulo y promoción de Sigmund Freud personalmente, el Psicoanálisis es ahora una ciencia más establecida y estable, la cual si ha de ser aislada de nuestro entorno científico, académico y cultural podría sufrir un círculo diabólico de escepticismo, negligencia cultural e ignorancia. Nosotros tendemos a olvidar además, que nuestra generación de pioneros siempre estuvo ocupada intensamente en establecer contacto con el entorno cultural, hablando, presentando, y explicando el Psicoanálisis profesional y científico a un amplio entorno social."

.."En síntesis, nosotros no estamos tratando con una moda pasajera sino con una demanda seria y permanente que exige una respuesta activa, urgente y consistente: este no es un tiempo de aislamiento en torres de marfil."

"...Es decir, nuestros esfuerzos deben estar dirigidos a volver a hacer pie en la psiquiatría clínica, en la psicología clínica, en las ciencias sociales y humanas, en las Universidades en general, en las élites intelectuales y culturales..."

En cuanto a los problemas de falta de candidatos o resultantes de su formación actual Kernberg dice" Se tiende a estrechar la autonomía, el entusiasmo y la creatividad de nuestros candidatos psicoanalíticos durante los años profesionales de su vida más activos y posiblemente creativos y se producen resentimientos que luego de la graduación se expresan en una falta de interés o incluso en un apartamiento lleno de odio de nuestra comunidad profesional... Nosotros debemos apartar... reparos (ante el aceleramiento en la formación psicoanalítica que puedan reducir Estándares de formación) frente a los evidentes efectos de desilusiones y desalientos, que son signos identificatorios de los candidatos en algunas regiones."

El extenso extracto del informe de 38 páginas que aquí sintetizo puede por momentos resultarnos algo ajeno, el planteo de las problemáticas y su resolución aparecer un tanto ingenuas. Nosotros podemos decirnos no sólo no pertenecemos a la I.P.A., ni vivimos en los EE.UU. por tanto no hemos cometido algunos de los errores u omisiones que ellos cometieron, no nos ocurren exactamente las mismas cosas, las élites intelectuales aun se interesan por el psicoanálisis. Y marcar otras muchas diferencias, ante todo respecto a un tono que por vivir en estos lares nos es ajeno o ingenuo. ¿Pero podemos asegurar que no nos comienza a pasar, algo que salvadas las diferencias puede asemejarse? Pero ante todo esa frase tan impactante de las petrificaciones, no nos suena un tanto familiar? ¿Cuántas veces hemos discutido si la docencia del psicoanálisis es posible en la Universidad? ¿Cuántas si se trata de transmisión, y como tal sólo podemos crear en algunos pocos un deseo de aproximarse al psicoanálisis, apenas transmitiendo aquello que en algún momento en esta institución universitaria dio en llamarse "pensamiento psicoanalítico"? ¿Cuántas nos hemos preguntado si se trata de homogeneizar, sistematizar, conocimientos básicos, para que luego los "verdaderos" se busquen en el propio

análisis y en las instituciones privadas? ¿Cuántas hemos discutido si debe haber clases teóricas o deben ser sustituidos por investigaciones psicoanalíticas vivas, entusiasmantes, de hoy? ¿Cuántas nos han contestado pero los jóvenes quieren conocimientos sistemáticos?

Pero yo diría aún más y aquí volvemos a nuestro tema, ¿por qué en este análisis tan aparentemente honesto por desesperado no se menciona ni el género, ni las nuevas subjetividades, ni la deconstrucción de lo ideológico en la teoría? ¿Por qué el análisis que se hace no es psicoanalítico, es decir por qué la institución no se pregunta acerca de su historia, de los olvidos sintomáticos que hicieron a semejante estado de cosas?

Propongo que investiguemos y no nos "quedemos por fuera de las modificaciones de la sociedad en la que vivimos" porque esta construye imaginario, construye fantasía inconsciente.

Cuánto debemos abrir nuestras orejas para no escuchar por ej. en la homosexualidad lo ideológico que nos atraviesa desde la propia teoría. Pero también quién dijo que la homosexualidad es una opción de vida cuando nuestros pacientes homosexuales nos dicen día a día que no pueden hacer una opción. Cuántos prejuicios colados en nuestras teorizaciones que sólo contextualizando podemos empezar a indagar.

Sabemos del intento opuesto: cientifizar, medicalizar, hacer marketing del Psicoanálisis, algo de esto se cuela en las soluciones buscadas por la I.P.A. En mi opinión, no hay mejor marketing que oír sin prejuicios, no hay nada más exacto, ni eficaz, en las ciencias del hombre, que escucharnos, sin cuestionarios ni anamnesis, con la "cura por añadidura" que tantos dividendos ha dado para otras disciplinas como la literatura, el cine, el arte en general, pero también la publicidad, y las propias bases del marketing en sí mismo.

Creo que el desafío de hoy es atrevernos otra vez a escuchar, no plegarnos al solicitado olvido, abrimos a que -como siempre debió ser en psicoanálisis- todo es a descubrir. El nuevo contexto nos lo reclama.

"Noté que Freud veía a la vergüenza como efecto de un cambio de posición, como con un niño que apenas ha aprendido a estar parado sobre sus pies.

Erecto, uno ve nuevas conquistas y sufre nuevas pérdidas. De pie, uno comparte el mundo de la gente de pie y sus leyes, el mensaje cambia. El lenguaje comienza con este perdido Jardín del Edén, con la prohibición de no comer la manzana del conocimiento. Comienza con esta señal que desencadena desobediencia, vergüenza y modestia...

Morir de vergüenza es el anverso del psicoanálisis. Pues el psicoanálisis, dice Lacan, nos avergüenza hacia la vida..."

Bice Benvenuto "Concerning the Rites of Psychoanalysis or the Villa of Misteries"

Bibliografía

- Benvenuto, Bice - "Concerning the rites of Psychoanalysis or the Villa of Misteries" Ed. Routledge New York 1994.
- Documento del House of Delegates "La crisis del Psicoanálisis" de Charles Hanly y Otto Kernberg presentado en el Congreso de Barcelona en agosto de 1997 y extractado por Moser en el documento de la Sociedad Psicoanalítica de Zurich en circular.
- Lacan, Jacques - El Seminario Libro 8 "La Transferencia" Ed. Paidós Bs. As. 1992
- Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung Band I al IV 1906 a 1918 Fischer Verlag Frankfurt am Main 1979.
- Fallend, Karl - "Peculiares, soñadores, sensitivos. Actas de la Sociedad de Viena 1919-1923. Primera Trad. al español, Coord por Doris Hajer y Equipo de traductores del Area de Psicoanálisis - Facultad de Psicología , Universidad de la República. Montevideo Set. 1997.

Psicoanálisis y literatura

A navalla e a lúa

Manuel Forcadella

Coñecín a Eduardo Blanco Amor un día (non lembro se era pola mañá ou pola tarde, aínda que me inclino a pensar que quizais fose na sobremesa) do ano 77 ou 78. Baixaba eu a rúa Urzáiz en compañía de José María López Álvarez, vendedor de libros, fotógrafo, poeta ocasional, toureiro nos seus anos mozos, irmán de Luís López Álvarez, o poeta dos comuneiros leoneses e asesor de Lubumba no Congo e, anos despois, de Kabila, cando, ao pasar polo Goya, unha céntrica cafetería viguesa, detívose a saudar a un señor que estaba sentado na terraza a ler a prensa. Pude que facendo memoria consiga ver un exemplar de *La Vanguardia* de Barcelona nas súas mans. Estaba só e desocupado. Acaso esperando por alguén. Fun presentado como un xove poeta e prometedor escritor, algo a todas luces esaxerado, cando menos neses anos. Ollei para aquel rostro de home maduro, cabelo cano, estreitei unha man que se me estendeu, escoitei unhas palabras de salutación. Era Eduardo Blanco Amor. E iso foi todo. José María ficou falando durante algúns minutos con el e eu esperei nun discreto segundo plano. Creo que o tema de conversa era algo relacionado coa fotografía. Xa se sabe que Blanco Amor foi, ademais de escritor, un magnífico fotógrafo. Despedímonos, continuamos a camiñar. Non o volví ver nunca máis.

Non podía imaxinar naquel momento que, anos despois, lle ía dedicar un pequeno libro e varios artigos extensos, así como numerosas conferencias, a aquel home, ademais de falar todos os anos sobre el nas miñas clases de Literatura Galega, primeiro centrándome en *Xente ao lonxe* e, cando o programa do Cou foi modificado, sobre *A Esmorga*. Nin podía imaxinar tampouco que aquela oportunidade que naquel momento se esvaía de conversar e falar co home e autor que logo sería obxecto de moitas das miñas cavilacións e especulacións interpretativas ía ser o inicio dunha relación que se mantivo desde entón, moitas veces sen querer, motivada por demandas e celebracións diversas.

Por aquel entón eu lera unicamente *A Esmorga* e vira nas librarías as portadas de *Xente ao lonxe* e *Os Biosbardos*. Pero a miña fora unha lectura desatenta, gozosa pero privada da intención indagativa na que moitos anos máis tarde me vería inmerso. Así que vagamente identificaba a aquel home con aquel libro e, por suposto, non tiven a rapidez de reflexos necesaria para iniciar unha conversa ao respecto. Pude que, por algunha estraña razón, esa conversa vaia ter lugar agora, nestas páxinas que seguen, aínda que, infelizmente, sen a presenza do que sería o interlocutor máis válido: o autor de *A Esmorga*.

Polo que podo rastrexar na memoria, o Blanco Amor que eu vin unha vez era un home xa vello, posuído por unha vitalidade aínda resolutiva (lembro que se ergueu da cadeira en que estaba sentado para saudarnos), pero cunha certa desolación no interior dos ollos. Máis ou menos da miña estatura, algo menos dun metro oitenta, tiña unha voz fermosa e algo engolada, cun lixeito acento arxentino e unha pequena singularidade na articulación das sibilantes. Aínda que José María fala sempre en castelán, creo que el dirixiuse a nós en galego. Cando menos ese foi o idioma en que el mais eu intercambiamos as nosas poucas frases de cortesía. Todo isto son, desde logo, apreciacións moi subxectivas e pasadas polo tamiz da memoria, esa grande urdideira, como iremos comprobando, de mixtificacións e falsificacións. Pero esa impresión non está moi lonxe da que un pode facerse escoitando as gravacións que conservamos das súas conferencias.

Non teño nada máis que contar, persoal e subxectivo, e ben pouco resulta ser o relatado, a respecto de Blanco Amor. O que segue é o produto da reflexión e o estudo dos textos que Blanco Amor escribiu e tamén dos textos que sobre el se escribiron, aínda que agora incorporando, ou tentando incorporar, unha nova perspectiva. Trátase, sen dúbida, dunha aposta arriscada mais niso consiste xustamente o proceso de renovación que debe asumir a crítica, planteando novas cuestións, abrindo novos frentes desde os que abeirar os nosos clásicos.

na espera de que estas nosas palabras sirvan cando menos como punto de partida para unha reflexión, esperamos que fructífera, sobre as diversas posibilidades de interpretación que a obra de Eduardo Blanco Amor aínda admite, incluíndo entre estas o diálogo entre a obra do autor e a doutrina psicanalítica, dentro do modelo do que se vén denominando paradigma psicologista da crítica literaria e que, no caso concreto da obra que imos comentar, presenta, como veremos, curiosas novidades. Trátase dunha desas varias vías de análise da obra do autor que ficaba sen comezar, toda vez que o propio Blanco Amor deixouna enunciada en moitos

dos seus textos, así como en varias das súas declaracións, como tamén veremos, constituíndo, por tanto, un dos distintos referentes de diálogo que foi encontrando ao longo do seu dilatado percurso creativo. Hai en toda a obra de Blanco Amor e, sobre todo, en *A Esmorga* un transfondo onírico, por veces teimoso, con fixacións en determinadas actitudes humanas, que van desde a simple saudade ata a neurose obsesiva, que fan da súa obra un mar ideal no que deitar os anzois da especulación pero tamén da análise máis rigorosa.

A principal dificultade que presenta este tipo de análise deriva, sen dúbida, do que a psicanálise denomina "estratexia combinada", isto é, a necesidade de establecer un contraste entre os referentes que nos veñen dados pola análise da obra en cuestión e a propia experiencia do suxeito, neste acaso o autor. Non hai, pois, unha gramática que admita referir cada elemento da ensoñación novelesca cun elemento ou proceso típico da evolución ou situación da psique, de xeito que a transposición e interpretación sexan automáticas e unívocas. Antes ben, dependendo das características psicolóxicas do autor, baseadas na súa experiencia vital e, sobre todo, na súa vivencia da infancia, e proxectadas sobre a obra, un mesmo elemento do *contido manifesto* da novela pode derivar noutro ben distinto do *contido latente*, facéndose, deste xeito moi delicada e complexa a evolución da análise, sobre todo cando o autor real é unha persoa xa falecida que non nos pode guiar e axudar, no caso de que quixese e puidese, coa súa propia reelaboración da análise ata acadar o resultado final. Son, por tanto, neste caso, moi importantes as referencias biográficas e, sobre todo, auto-biográficas, así como aquelas vencelladas á propia xestación da obra.

Non se trata, pois, de psicanalizar ao autor, tarefa esta para a que non estamos preparados, máxime tendo en conta que morreu en 1979, nin moito menos á obra literaria, labor, se cadra, aínda máis arduo e intrincado, senón de movérmonos por ese territorio aínda non ben definido nin acotado en que consiste a aplicación das doutrinas psicanalíticas ao campo dos estudos literarios.

A propia evolución do pensamento psicanalítico e do seu vínculo coa teoría literaria, desde Freud aos nosos días, parece en moitos aspectos resultante da confrontación entre unha certa autonomía da literatura e a necesidade de establecer unhas pautas que liberen a este modelo interpretativo das posibles adulteracións e intromisións inaceptables. Mais non pode ocultarse que, desde o inicio deste século, psicanálise e literatura foron seguindo camiños paralelos e, en moitos casos, plenamente coincidentes.

É coñecida a lista das disciplinas que Freud designaba como debendo constituír as ciencias anexas dunha ideal Facultade de psicanálise. Encóntranse nela, ao lado da psiquiatría e da sexoloxía, "a historia da civilización, a mitoloxía, a psicoloxía das relixións, a historia e a crítica literarias"[...] Engadiremos de bo grado, pola nosa parte: a retórica, a dialéctica no sentido técnico que toma este termo nos *Tópicos* de Aristóteles, a gramática, e, cima suprema da estética da linguaxe: a poética, que incluíría a técnica, deixada na sombra, do chiste.

Aínda que Freud non foi deliberadamente un teórico literario, non cabe dúbida de que deixou a súa pegada, ben fonda por certo, tanto na literatura como na súa teoría crítica, dentro do marco xeral das interpretacións psicanalíticas e de que a súa ollada sobre a arte para demostrar o nivel de aplicabilidade da súa teoría estendeuse alén dos soños e as neuroses ata ás máis altas producións culturais. O propio Freud foi moi xeneroso ao atribuírle aos artistas e, nomeadamente, aos escritores a categoría de precursores nos seus percursos polo inconsciente, tanto na súa prefiguración do significado dos soños, do fetichismo, da represión e do erotismo infantil, as parapraxes, a escolla de obxecto no amor, o papel de Eros, as ensoñacións e case todo o demais. A percepción sensible do artista sobre o oculto indica que no seu coñecemento da mente humana eles estan á vangarda da xente normal, toda vez que actúan sobre fontes que aínda non son coñecidas da ciencia. Sarah Kofman ten mostrado como a lectura de Freud da *Gravida* de Whilhem Jensen evolúe desde a admiración polo autor ata a estupefacción de encontrar na obra a prefiguración dos propios achados teóricos freudianos.

En realidade, a petición dunha interpretación deste tipo sobre a súa obra parece vir dada polo propio Blanco Amor. Un home coa formación e os intereses especulativos do autor que nos ocupa non podía deixar de lado, aínda que fose contemplándoa de esguello, a doutrina psicanalítica. Pero, sen dúbida, o novidoso radica en que o propio autor reivindicase para si e para a súa obra este método da análise, sinalándoo nalgunha ocasión como o que máis luz podería aportar á súa xénese. Así, por exemplo, encontramos como, segundo a referencia que fai Gonzalo Allegue na súa magnífica biografía:

"Cando en 1949 o dramaturgo Rey Soto recrimina a Blanco Amor "a infantil agresión ao Santo Cristo na súa novela *La catedral y el niño*", Blanco Amor contesta: "foi unha necesidade do plano psicoanalista que rexe toda

a estrutura do libro: a agresión simbólica, liberadora contra o pai, sublimado primeiro e superado na imaxe agredida..."

Encontrámonos perante unha situación que vai ser aludida ao longo da vida do autor en diversas ocasións e tamén con respecto a diferentes obras: unha procesión polo interior do vello Ourense. O que Blanco Amor denomina "plano psicoanalista", que habería que corrixir como "plano psicanalítico", está presente na súa propia interpretación da obra. O autor parece ser consciente, por tanto, de que a forza motriz da súa creatividade, no que se refire á obra citada, vén dada pola necesidade de saldar vellas contas co seu propio pasado, en concreto coa súa infancia, establecendo na figura do pai o obxecto real sobre o que xiraría toda a metáfora da agresión. O propio emprego de palabras como "sublimado" e "superado" alude á súa convicción de que este tipo de manobras especulativas nas que se dan cita conxuntamente a creación e a autoanálise comprendían unha certa propiedade curativa, necesaria para a estabilidade emocional do suxeito, reivindicando para a obra literaria e a súa creación o estatuto de procedemento catártico. A xestación da obra é, pois, definida como resultado dunha "necesidade", isto é, no concepto inicial que logo derivará en imaxes, segundo a lei da conversión das ideas en imaxes que rexe para a creación dos sonhos de Freud, hai unha raíz que está fixada na figura do pai.

O sorprendente radica no feito de que anos despois, cando Blanco Amor manifeste, a preguntas de Carlos Casares, a súa teoría sobre a xestación da *Esmorga*, volte a situar a escena inicial no mesmo espacio, no mesmo momento da súa biografía: unha procesión do Santo Cristo pola Praza Maior de Ourense celebrada durante a súa nenez.

Así as súas declaracións aluden á súa infancia e, concretamente, a unha navallada mortal como conclusión dunha liorta presenciada pola autor desde un balcón da Praza Maior de Ourense durante unha procesión de Venres Santo. Non menos significativo resulta que nesa escena recordada o autor estivese en compañía da súa nai e co pai ausente. O ambiente é particularmente misterioso e o autor sitúase a si mesmo con idade de cinco anos, aspecto este que non deixa de ter a súa importancia.

"¡Foi unha cousa tan misteriosa! Non o sei. Quizais dun lonxano recordo. Sendo eu rapaz de cinco anos, estaba coa miña nai presenciando o 'Encuentro' da procesión de Venres Santo, nun balcón da Praza Maior de Ourense. O "Encuentro" era esactamente un auto sacramental mudo. Estou vendo a un crego, ao que lle pagaban catro onzas por predicar toda a semá e que facía de coro de traxedia grega, estimulando e guiando as imáxenes. O ar cheiraba a perrita e sentíase un ruído de zocos pola praza adiante. De repente fíxose un claro de riña debaixo de nós. A miña nai colleume deseguida e xa non vin máis. Ao "Bocas" abríranlle o bandullo, e foise correndo, emparando as tripas que lle saían, hastra o hospital da plaza das Mercedes. De aquela navallada saiu *A Esmorga*. (...) *A Esmorga* é unha reconstrucción visual de Ourense. O estilo nace do desexo de reflexar o visual. Visualiza algo que en si era máxico, como é o pasado sempre. Tódalas miñas novelas ocorren no pasado. O pasado visto de lonxe trócase en atmósfera máxica e eu atópome ben nesa atmósfera porque non ten límites. O que lle presta á miña obra unidade é a súa intemporalidade. É un pouco a pintura naïf."

Do texto referido interésannos varias cousas:

En primeiro lugar, a idade do protagonista: cinco anos, xa que, "en realidade, só podemos falar dunha psicanálise correcta cando o labor psicanalítico conseguiu suprimir a amnesia que oculta ao adulto o coñecemento da súa vida infantil entre os dous e os cinco anos".

En segundo lugar, o vínculo que o autor establece entre o auto sacramental mudo e a traxedia grega que, inesperadamente, ten un final tráxico, fatal para o seu protagonista, neste caso o Bocas.

En terceiro lugar, nesa traxedia grega, Edipo acaso, o autor estaba presente coa súa nai, coa ausencia manifesta do pai, alleo por completo ás celebracións litúrxicas e á práctica da relixiosidade, aspecto este que ben puidéramos relacionar coa sospeita, por parte do neno, dadas as peculiares características da relación que mantiña co seu proxenitor, de que o agredido puidese ser o seu propio pai.

Esta suposición, como axiña veremos ao analizar as coincidencias descritivas que se dan entre a figura do pai de Blanco Amor e o personaxe de O Bocas en *A Esmorga*, non resulta en absoluto descabelada.

O propio autor alude na mesma entrevista ao "rapto en que escribín *A Esmorga*", isto é, se *La catedral y el niño* fora escrita por "unha necesidade do plano psicoanalista que rexe toda a estrutura do libro", en *A Esmorga*, esta necesidade converteríase en "rapto", o que poderíamos definir como unha emerxencia de contidos do inconsciente que abrangería a case totalidade da vida consciente do individuo, o que nos trae á cabeza a idea lacaniana do inconsciente como "o discurso do Outro" e a de que é "como unha linguaxe da que o suxeito perdera o dominio". Á marxe do que poida haber de esaxeración nesta última declaración de Blanco Amor, resulta convincente comprendermos as súas palabras como unha descrición do proceso de creación da *Esmorga*, obra que non obedeceu a un plano preestablecido senón que foi escrita sen máis, deixándose levar por unha lóxica interna, convertida en perfecta estrutura narrativa, que lle dictaba directamente as palabras: o magma volcánico que sae inesperadamente do mar para formar unha illa. O tema do rapto creativo ten, como se sabe, unha longa tradición especulativa que, procedendo da remota antigüidade, atravesa o romantismo europeo para converxer na propia psicanálise. Ao respecto, o propio autor declarou que:

Eran unos tiempos en que yo tenía todas las horas ocupadas. Esta novela empezó por una visión semiconsciente de un hecho de mi infancia. Era un viernes; yo tenía por delante la semana inglesa, que entonces era la tarde del sábado y el domingo (es la primera vez que lo cuento); mis dos estilográficas no tenían tinta. Afilé un cabo de lápiz y me puse al avío. Mi primera sorpresa fue verme escribiendo en gallego, idioma en el que no había intentado nunca la narración, y así escribí, con restos de la nevera y durmiendo intermitentemente hasta las once de la mañana del lunes, en que hube de coger el tren para ir a mis clases en la Universidad. Aquello quedó allí, no me atreví a mirarlo en toda la semana, y en otros dos week-ends quedó la novela terminada, como si me la hubieran contado al oído. Cuando me puse a la traducción, tardé tres meses, lo que demuestra la radical dependencia del idioma original.

Mais voltemos por un momento ás declaracións antes aludidas sobre a xestación de *La catedral y el niño*, que xa foron aquí mencionadas pero abandonadas sen ser explicitadas e analizadas máis que en parte. As de que,

"Cando en 1949 o dramaturgo Rey Soto recrimina a Blanco Amor "a infantil agresión ao Santo Cristo na súa novela *La catedral y el niño*", Blanco Amor contesta: "foi unha necesidade do plano psicoanalista que rexe toda a estrutura do libro: a agresión simbólica, liberadora contra o pai, sublimado primeiro e superado na imaxe agredida..."

O que nos interesa desta declaración é o feito de que Blanco Amor recoñecía, e por tanto era consciente, mesmo salientaba, a quen quixese oílo, que o tema da morte do pai, ou mellor, do asasinato do pai, fora obxecto cando menos de unha das súas obras. Esta agresión que el denomina liberadora era ao mesmo tempo, segundo as súas propias palabras, simbólica, isto é, opaca, non obvia, obtusa, non explícita.

Nunha das súas primeiras obras escritas, obxecto posteriormente de modificacións e engádegas, Sigmund Freud sinalaba que no soño existían cando menos dous niveis de significado que cumpría especificar: o contido manifesto e o contido latente. O contido manifesto sería o conxunto de imaxes e palabras que dan forma ao soño, rexido sempre polas regras da condensación e o desprazamento oníricos, así como a dramatización, a simbolización e a elaboración secundaria, e o contido latente sería o conxunto de referencias e recordos presentes no soño que a análise e o emprego da técnica da asociación libre permitían deducir do soñado. Referido en termos semánticos, extraídos da lingüística, do que Freud estaba a falar non era doutra cousa máis que da denotación e a connotación. Mentres a denotación residiría no significado convencional das palabras, a connotación instalaríase nas innúmeras vinculacións de significado que esas palabras poden ter, unha especie de pragmática psicolóxica que, como é lícito, apelaría inicialmente á propia personalidade do escritor. O texto do soño, como o da novela, tería un texto A, o texto aparente, e un texto B, o texto subxacente. A arte da novela consistiría precisamente en facer coincidir ese texto A co texto B establecendo un xogo de alegoría ou metáfora continuada que sexa homoxéneo e coherente.

A análise, di Lacan, debe apuntar á pasaxe dunha fala verdadeira que una ao suxeito con outro suxeito do outro lado do muro da linguaxe. O que define o punto terminal da análise é a relación derradeira do suxeito con un Outro verdadeiro, co Outro que dá a resposta que non se espera.

Para establecer unha vinculación entre esta teoría tan estendida na crítica literaria e o propio pensamento freudiano, podemos botar man da referencia que fai Pater Gay na súa biografía do analista vienés:

Os pensamentos e os contidos do soño están ante nós como dúas versións dos mesmos contidos en dous idiomas diferentes ou, mellor dito, os contidos do soño aparécense como unha transcripción dos

pensamentos do soño a outro modo de expresión, cuns caracteres e leis sintácticas cos que se supón que nos familiarizaremos comparando o orixinal coa traducción.

Polo que evidencia a súa declaración, Blanco Amor non só era consciente deste feito senón que, mesmo, situaba nel, no seu dominio, no seu artellamento, unha das claves da arte da novela. Así, o home maduro transfórmase na novela nun neno e o pai no Santo Cristo. A regra do desprazamento onírico, sinalada por Freud, actuaría aquí, permitindo deste xeito que o home maduro, o escritor, vingue a súa infancia dolorida, de abandono, consciente de que a figura a agredir non é outra que a do mesmo pai.

Podemos partir, pois, da evidencia de que a lectura ou o coñecemento que Eduardo Blanco Amor tiña teoría psicanalítica foi un dos compoñentes clave na elaboración da súa obra de ficción, máxime se temos en conta as palabras de Basilio Losada cando afirma que:

Había muito de pescuda dende supostos freudianos en *Los miedos*, como tamén o había nos símbolos de *La catedral y el niño*. Blanco-Amor é un home perfectamente informado de todo canto no mundo asoma cun mínimo de suxestión intelectual, e dende moi cedo sentiuse atraguido polo análise freudiano. Non esquezamos que Buenos Aires foi un dos lugares do mundo onde a escola vienese acadou maior e máis inmediata audiencia.

Por se houberse algunha dúbida o certo é que na entrevista que lle concede a Víctor Freixanes para *Unha ducia de galegos* Blanco Amor afirma, a propósito de *La catedral y el niño* e a súa relación coa nenez do escritor, que:

Non. Polo menos dun xeito consciente. Pero a subconsciencia... As lembranzas da nenez que non son elaboradas no plano consciente quedan acochadas e rematan por saír sin avisar, sin decir nada. Eu lin moito a Freud, moito sicoanálisis e até me fixen sicoanalizar logo de escribir a novela. A historia fala de rivalidades, de enfrontamentos... Antre o meu pai e a miña nai houbo unha rivalidade, unha loita: o meu pai foise da nosa casa cando eu tiña sete anos. Eu diría que na novela aparece un primeiro proceso de estilización do pai: un home fermoso, con bigote, que bica ao neno na boca cando normalmente os pais e os fillos nunca se bican dese xeito senón que se bican na cara.

Nesa mesma entrevista sinálase que:

Hai connotacións edípicas na novela, sí, como noutras moitas obras de arte. Edipo é unha das representacións que se dan máis a miúdo. Esa cousa mesta e sinistra que son os apetitos humanos, os desexos frustrados, as angurias ocultas... Na novela levo a gran altura a imaxe do pai, pero é pra logo desbarrancala, pra convertilo logo nun borracho, nun dexenerado, nun xogador de ventaxe que lle leva os cartos aos cegos co tresillo. Todo isto tíñao moi presente ao escribir o libro, pero non sei até que punto toda esa historia ten que ver ca realidade da miña nenez como ti suxires. Penso que si con certa realidade ten que ver é ca do mundo subconsciente da cal ninguén é dono.

Para rematar afirmando que:

Logo, ao cabo do tempo, matinando na historia do neno e o Cristo, escomecei a descubrir as posibles connotacións ca miña nenez a niveis de subconsciente. Pra min a novela supuxo tamén un certo autodescubrimento ou autoconhecimento, como queiras.

Se temos en conta que *La Catedral y el niño* foi publicada en 1948 e que *A Esmorga* foi escrita nos meses de Maio e Xuño de 1956 poderemos facilmente concluír que tanto durante o tempo da súa xestión como no inmediatamente anterior, a psicanálise era unha actividade moi próxima ao noso novelista e mesmo formaba parte das súas especulacións intelectuais máis íntimas.

A Esmorga convértese así no resultado dunha dobre manobra especulativa: por unha banda, o "rpto" que invade ao autor na primavera de 1956; por outra, o coñecemento derivado das lecturas psicanalíticas e da propia análise levada a cabo desde 1948. Ben entendamos *A Esmorga*, como resultado dunha neurose obsesiva centrada na figura do pai, ben a vexamos como o resultado da aplicación das teorías freudianas ao proceso da creación literaria, o certo é que entre a novela e a psicanálise hai unha tupida rede de conexións e referencias que fan da súa explicitación un paso clave no camiño da súa decodificación e interpretación.

Nun artigo de Díaz Arrieta, que asinaba como Alone, amigo de Blanco Amor, sobre *La catedral y el niño*, citado por Pilar Rus Gascón, afirmase que:

Habitan La Catedral símbolos freudianos que el Niño obedece como fascinado. Ese amor al Cristo tremendo y ese horror, el atentado, la ansiedad por liberarse y la brusca ruptura de amarras tradicionales, paralelos al amor y al subsecuente desprecio que su padre inspira al joven, denuncian visiones de psiquiatra vienés, tanto como el amor incestuoso de los hermanastros fugitivos.

O artigo era, probablemente, consecuencia dun intercambio epistolar entre Blanco Amor e Díaz Arrieta. Aínda que descoñecemos o contido da carta ou cartas enviadas por Blanco Amor con anterioridade á publicación do artigo, nunha carta de Alone, referida por Allegue, solicítase que:

Mándeme ou indíqueme algo onde estean os seus datos biográficos e bibliográficos; aínda que non diga nada diso ao comentar a súa novela, necesito sabelo. Non sabe o pracer que sinto lendo o seu opulento castelán e respirar na novela o "venticello" do noso tempo, un vento de Proust por aquí, outro de Freud por alá, e máis a intelixencia, o ímpetu, a alegría da obra feita con plenitude.

Do que deducimos que a lectura final publicada por Alone obedeceu ás propias indicacións de Blanco Amor. Xa que logo, os símbolos freudianos que o Neno obedece como fascinado, o desprezo que o pai inspira ao xove, son unha proba da importancia que o escritor lle daba, no seu caso concreto, ao vínculo entre escrita e psicanálise.

Gonzalo Allegue sinala que:

EBA afiaba as unllas contra Marañón, por lle plaxiar as súas teorías sobre o sexo a Freud para logo publicalas en tomos de a vinte pesetas...

O propio Allegue acrecenta que:

Alí preparaba as extemporáneas Clases de Cultura Galega, extemporáneas quizais por excesivas, aínda que, como bo divulgador remataba por facelas amenas: "Orígenes del conocimiento humano: Turró, Freud, Worringer, Novoa Santos"...

Sobre a figura do seu pai, Blanco Amor fixo unha serie de declaracións que prometen darnos aínda moitos máis fíos dos que ir tirando para confeccionar a nosa peculiar tea interpretativa.

"Mi Padre (sic) foi un mangallón e insignificante dono dunha perruquería de luxo; mi madre, Aurora Amor, da clase media pobre, morreu aos 64 anos, tendo eu 34".

Non fai falta ler demasiado entre liñas para comprender que na evocación que o autor fai dos seus proxenitores o pai suscita agresión e insulto, mentres que a nai inspira piedade e compaixón. O pai, sen nome, mangallón e insignificante; a nai, Aurora, pobre e morta.

Gonzalo Allegue, na súa estupenda biografía, é partidario de desculpar ao pai de Blanco Amor, aínda que non nega que as peculiaridades do proxenitor fosen as causantes de moitos dos tormentos sufridos polo escritor-neno:

"Hai que adiantar que en relación coa figura do pai, EBA amósase gratuitamente torturado. Canto máis que en Galicia, sempre foi un asunto sen especial importancia dramática. Parecía normal que un día ou outro, el desaparecese. E sendo esta ademais terra de emigrantes podía entenderse que en EBA houbera tendencias depresivas, ansiedade e inhibición - o noso cheque americano- pero entenderase menos o desprezo e xenreira por quen ao fin e ao cabo, tivo o versallismo de saudar e desaparecer."

No mesmo libro, Allegue relata a seguinte anécdota:

En relación co apelido Blanco non deixa de ter encanto a exquisita impostura de EBA cando, na Catedral, diante da imaxe de San Francisco Blanco, ourensán mártir no Xapón, dicía: "Aí tendes, que non todos foron pecadores na miña familia".

Un personaxe de Los miedos, referido por Allegue, conta que:

La verdad es que casi ningún chico de nuestra edad tenía al padre en su sitio; a veces, ni a la madre.

O propio Allegue na súa biografía conclúe que:

A xenreira de EBA polo seu pai non se corrixiu nunca. E el, que tamén levará toda a súa vida a marca aldraxante, nos últimos anos tivo a tentación de escribir un libro, *A morte de o mi Padre, novela de antiheroes escuros e tristes*, cando xa el mesmo era tamén un tipo escuro e triste.

A forma en que todo isto afectou ao escritor inscribíase nun marco de trastornos psicosomáticos que converten a súa infancia nun período triste no que a figura da nai e a ausencia do pai adquiren cada vez maior relevancia. Así, contaralle a Víctor Freixanes en *Unha ducia de galegos*:

"Era un neno triste nun pobo triste: Ourense. Era un neno sempre doente, con trastornos dixestivos, con quenturas e dores, quizais un pouco asulagado tamén no amor da miña nai que vía en min un rapaz fráxil e fuxidío e enchíame de atencións e agasallos por enriba dos demais nenos e dos meus irmáns. Sempre había mulleres por aquela casa e eu andaba tristeiro e como amolado no medio de todos".

Nestes trastornos dixestivos, con quenturas e dores, e tamén no asulagamento excesivo no amor da nai radica sen dúbida a orixe primixenia de *A Esmorga*. O neno doente, convertido en narrador, vai facer da escrita un método terapéutico que o alivie das súas doenzas.

Non debemos esquecer que a propia estrutura narratolóxica do enunciado da novela, cun xuíz que se limita a escoitar as declaracións dun acusado e que emite o silencio como unha única resposta, semella e moito, nos seus capítulos sucesivos a unha sucesión de sesións de psicanálise. Tal e como di Lacan:

Xa se dea por axente de curación, de formación ou de sondeo, a psicanálise non ten senón un medium: a palabra do paciente. A evidencia do feito non excusa que sexa desatendida. Ora ben, toda palabra chama a unha resposta.

Mostraremos que non hai palabra sen resposta, mesmo se non encontra máis que silencio, con tal de que teña un oínte, e que este é o meollo da súa función na análise.

Estamos, pois, ante un acusado perante o xuíz e, tamén, ante un paciente perante o seu analista. E este dobre xogo interpretativo é, ao noso ver, fundamental para a comprensión de *A Esmorga*. En palabras de Lacan:

Pero se o psicoanalista ignora que así acontece na función da palabra, non experimentará senón máis fortemente o seu chamado, e se é o vacío o que primeiramente se fai oír, é en si mesmo onde o experimentará e será máis alá da palabra onde procurará unha realidade que ategue ese vacío.

Chega así a analizar o comportamento do suxeito para encontrar nel o que non di. Pero para obter esa confesión é preciso que fale diso. Volve entón recobrar a palabra, mais volta sospeitosa por non ter respondido senón á derrota do seu propio silencio, ante o eco percibido do seu propio nada.

Procederemos pois a analizar o comportamento do escritor, isto é, o texto de *A Esmorga*, para encontrar nel o que non di ou, se acaso, o que di veladamente. O resultado dese encontro, procurado simbolicamente polo autor na redacción da novela, non será outro que a derrota e o propio nada.

Como tamén di Lacan:

A arte do analista debe ser a de suspender as certidumes do suxeito, ata que se consuman os seus últimos spellismos. E é no discurso onde debe escandirse a súa resolución.

Como di Lacan:

É certamente esta asunción polo suxeito da súa historia, en canto que está constituída pola palabra dirixida ao outro, a que forma o fondo do novo método ao que Freud dá o nome de psicanálise.

Como di Lacan:

Primeiramente, con efecto, cando o suxeito se adentra na análise, acepta unha posición máis constituínte en si mesma que todas as consignas coas que se deixa máis ou menos enganar: a da interlocución, e non vemos inconveniente en que esta observación deixe ao oínte confundido. Pois nos dará ocasión de subliñar que a alocución do suxeito supón un "alocutorio", dito doutra maneira que o locutor se constitúe aquí como intersubxectividade.

Este *alocutorio* do que fala Lacan é o que o personaxe de Cibrán vai encontrar no personaxe silente do xuíz. Non debemos esquecer que a situación de diglosia lingüística de que parte a novela, cun xuíz que, supostamente, falaría en castelán e un acusado que fala en galego, nos revela a presenza desas *dúas linguas* das que fala a psicanálise, a do suxeito e a do inconsciente. Blanco Amor, despois dunha análise iniciada no ano 48 e da que non sabemos a duración nin as indicencias que tivo, volta a escribir unha obra en galego, a lingua da súa infancia e, tamén, a lingua do seu inconsciente. Esa novela, curiosamente, non é outra que *A Esmorga*. Esta perspectiva, que non perderemos de vista, hanos levar, aínda, a máis fondos comentarios.

Como di Lacan:

O inconsciente é aquela parte do discurso concreto en canto transindividual que falta á disposición do suxeito para restablecer a continuidade do seu discurso consciente.

Como di Lacan:

O inconsciente é ese capítulo da miña historia que está marcado por un branco ou ocupado por un embuste: é o capítulo censurado. Pero a verdade pode voltarse a encontrar; o máis a miúdo xa está escrita noutra parte. A saber:

- nos monumentos: e isto é o meu corpo, é dicir o núcleo histórico da neurose onde o síntoma histórico mostra a estrutura da linguaxe e se decifra como unha inscrición que, unha vez recollida, pode sen perda grave ser destruída.
- nos documentos de arquivo tamén: e son os recordos da miña infancia, impenetrables tanto como eles, cando non coñezo a súa procedencia.
- na evolución semántica: e isto resposta ao stock e ás acepcións do vocabulario que me é particular, como ao estilo de vida e ao meu carácter.
- na tradición tamén, e aínda nas lendas que baixo unha forma heroificada vehiculan a miña historia.
- nos rastros, finalmente, que conservan inevitablemente as distorsións, necesitadas para a conexión do capítulo adulterado cos capítulos que o enmarcan, e posuídos por un sentido que restablecerá a miña eséxese.

É obvio que da lista enumerada por Lacan hai dous aspectos que nos son de especial interese desde a perspectiva da crítica literaria. Referímonos, claro está, aos recordos da infancia e ao stock e acepcións do vocabulario que son particulares dun escritor. Unha análise detallada do vocabulario de *A Esmorga* permitiranos encontrar non só o conxunto de palabras que fixeron posible o texto, clasificadas en cada momento en función dos criterios que nos resulten máis operativos, senón tamén a norma que rexe en todas elas e, o que é aínda máis importante, as infraccións á propia norma que se esconden, aquí e alá, de xeito case sempre imperceptible nunha lectura sen preocupacións indagativas nin hermenéuticas.

A *Esmorga* está constituída por 189 parágrafos, con 28.841 palabras, segundo o cálculo realizado por nós, con medios informáticos, sobre o texto orixinal. O total de palabras sinalado fica reducido a 5521 formas léxicas, o que dá unha porcentaxe de reiteración léxica dun 80, 86% ou, o que é o meso, unha porcentaxe de orixinalidade léxica do 19,14%. Desas 5521 formas léxicas hai 3342 que só aparecen unha vez, 824 que aparecen dúas veces, 360 que aparecen tres veces, 198 que aparecen catro veces, 123 que aparecen cinco veces, 84 que aparecen seis veces, e así ata compoñermos a seguinte táboa, que demostra a extraordinaria riqueza lingüística da obra:

Formas léxicas que aparecen 1 vez	3442	62,34%
Formas léxicas que aparecen 2 veces	824	14,92%
Formas léxicas que aparecen 3 veces	360	6,52%
Formas léxicas que aparecen 4 veces	198	3,59%
Formas léxicas que aparecen 5 veces	123	2,23%
Formas léxicas que aparecen 6 veces	84	1,52%
Formas léxicas que aparecen 7 veces	73	1,32%
Formas léxicas que aparecen 8 veces	40	0,72%
Formas léxicas que aparecen 9 veces	38	0,69%
Formas léxicas que aparecen 10 veces	28	0,51%
Formas léxicas que aparecen máis de 10 veces	311	5,63%
Total de formas léxicas	5521	100%

O que queremos probar é que, nunha persoa da cultura de Eduardo Blanco Amor, capaz non só de escribir en galego, senón tamén nun castelán tan opulento como o de *La Catedral y el niño*, e na que case dous terzos das formas léxicas que usa non as repite máis, a reiteración de determinados vocábulos, en moi diferentes contextos e con variados significados, indica a presenza dun síntoma.

Por suposto, as palabras que aparecen máis veces son sempre formas gramaticais, do tipo de *que, e, a, de, o, non, se, pra, coma, me, do, un, da, os, por, si, as, eu, xa, cando, no, con, pro, lle, máis, unha, na, sen, co, en, era, como, dos, nos, ou, todo, polo, etc., etc.* E é obvio que sobre elas debemos correr un veo de indiferencia xa que, agás en casos moi determinados, non son valorables nunha interpretación como a que pretendemos. O seu interese, en todo caso, debería ser cargado na conta dos lexicógrafos e os lingüistas, como, de feito, está a acontecer.

A estruturación do sistema lingüístico en dous eixos (paradigmático e sintagmático) feita por Saussure, e logo empregada por Lacan para determinar o que denomina eixo da lingua (composto pola selección, a similitude e a metáfora) e o eixo da fala (composto pola combinación, a contigüidade e a metonimia) resulta neste caso de grande utilidade.

Resulta innegable que unha das principais preocupacións de todo escritor de estilo consiste en evitar a reiteración de palabras, cando menos en contextos moi próximos. No eixo paradigmático do sistema lingüístico podemos seleccionar palabras con igual significado, botando man da sinonimia, encontrar palabras semellantes no seu significante pero diferentes no seu significado, para facer chistes, por exemplo, ou substituír unha palabra por outra creando, deste xeito, metáforas.

Un anuncio de televisión moi coñecido preséntanos a unha moza francesa chamada *Loulou* (lulú) que, ao ser interpelada, contesta: *Oui, c'est moi*. Un chiste feito sobre este anuncio cóntanos a conversa entre dous peixes no fondo do mar. Un dille ao outro: *Glu, glu*. E o outro contesta: *gloui, c'est moi*.

O proceso creativo do chiste radica na substitución da secuencia *Loulou* pola secuencia *glu, glu*. E de aí deriva todo o demais: o *oui* que se transforma en *gloui*, os personaxes que deixan de ser persoas para ser peixes e o escenario que se traslada ao fondo do mar. Trátase dunha substitución no eixo paradigmático por proximidade

dos significantes. A *primacía do significante* que reivindica Lacan queda plenamente xustificada. É a similitude dos significantes o que dá lugar a este chiste. Non, desde logo, a similitude dos significados.

Metáfora, catacresis, antonomasia, alegoría, metonimia e sinécdoque son os procedementos deste eixo paradigmático. A metáfora, en canto tropo que consiste en trasladar o sentido recto das voces a outro figurado, en virtude dunha comparación tácita; v. gr.: *As pérolas da xiada; a primavera da vida; refrenar as paixóns*; a catacresis, en canto tropo que consiste en dar a unha palabra sentido traslaticio para designar unha cousa que carece de nome especial; v. gr.: *a folla da espada; unha folla de papel*; a antonomasia en canto sinécdoque que consiste en pór o nome apelativo polo propio, ou o propio polo apelativo; v. gr.: *O Apóstolo, por San Paulo; un Nerón, por un home cruel*; alegoría ou metáfora continuada ou figura que consiste en facer patentes no discurso, por medio de varias metáforas consecutivas, un sentido recto e outro figurado, ambos completos, a fin de dar a entender unha cousa expresando outra diferente; metonimia, tropo que consiste en designar unha cousa co nome de outra tomando o efecto pola causa ou viceversa, o autor polas súas obras, o signo pola cousa significada, etc.; v. gr. *as cañas pola vellez, ler a Virxilio, por ler as obras de Virxilio; o loureiro pola gloria, etc.*, e, finalmente, a sinécdoque, tropo que consiste en extender, restrinxir ou alterar dalgún modo a significación das palabras, para designar un todo co nome dunha das súas partes, ou viceversa; un xénero co dunha especie, ou pola contra unha cousa co da materia de que está formada, etc.

O eixo sintagmático evolúe nun proceso que vai do fonema ao monema e de este á palabra e, logo, á frase. Elipsis e pleonasma, hipérbaton e silepse, regresión, repetición e oposición son os seus vehículos narrativos. A elipsis, en tanto que figura de construción, que consiste en omitir na oración unha ou máis palabras, necesarias para a recta construción gramatical, pero non para que resulte claro o sentido; o pleonasma, en tanto que figura de construción, que consiste en empregar na oración un o máis vocábulos innecesarios para o recto e cabal sentido desta, pero cos que se dá gracia ou vigor á expresión (por exemplo: *vino cos meus propios ollos*); o hipérbaton, en tanto que figura de construción, consistente en inverter a orde que no discurso deben ter as palabras con respecto á sintaxe chamada regular; a silepsis, en tanto que figura de construción que consiste en quebrantar as leis da concordancia no xénero ou o número das palabras (por exemplo: *Vosa Excelencia (feminino) é xusto (masculino); a maior parte (singular) morreron (plural)*); a regresión, ou anáfora, tipo de deixis que desempeñan certas palabras para asumir o significado dunha parte do discurso xa emitida; a repetición de palabras, sobre a que estamos a falar e, finalmente, a oposición.

Pois ben, a análise do texto á luz de todos estes elementos sinalados por Lacan como constitutivos do eixo sintagmático, permítenos esclarecer moitas cousas e ir asentando pouco a pouco os alicerces da nosa interpretación.

Comezaremos polas reiteracións léxicas, botando man dos outros tropos e figuras na medida en que sexa necesario. As primeiras indicacións da utilidade deste método véñennos cando nos encontramos cos primeiros sustantivos. O primeiro deles é *cousas*, do que falaremos, o segundo é *eseñor*, fórmula de cortesía que usa reiteradamente Cibran para referirse ao xuíz e algúns outros personaxes que aparecen no relato para falaren entre si, do que tamén falaremos. O terceiro, e sobre o que nos centraremos agora, é *casa*. A palabra aparece un total de 57 veces, coas súas variantes *casas* e *casal*.

¿Por que emprega Blanco Amor tantas veces a palabra *casa*? Vexámolo con detalle.

A palabra *casa* deriva do latín *casa*, lingua na que tiña o significado do actual chouza, e dela nos interesan na actualidade os seguintes significados:

- Edificio para habitar.
- Andar ou parte de una casa, en que vive un individuo ou unha familia.
- Edificio, mobiliario, réxime de vida, etc., de alguén. Boto de menos as comodidades de CASA.
- Familia dunha casa.
- Estados, vasalos e rendas que posuía un señor.
- Descendencia ou linaxe que ten un mesmo apelido e vén da mesma orixe.
- Establecemento industrial ou mercantil. Esta CASA é a máis antiga no seu ramo.
- Escaque. Cada unha das casiñas cadradas e iguais, brancas e negras alternadamente, e ás veces doutras cores, en que se divide o taboleiro de xadrez e o do xogo de damas.
- Cada unha das 12 partes en que se considera dividido el ceo por círculos de lonxitude.
- Domicilio dos pais.

- Casa de mulleres públicas.

Vemos que aparecen unha serie de operacións metonímicas (mudanza, neste caso, do contido polo continente) que nos permiten realizar o salto desde un obxecto mobiliario e inerte a outro persoal e vivo. A *casa como familia*. Igualmente interézanos a operación mediante a cal a *casa como familia* convértese na *casa como sistema de propiedade* e, tamén, na *casa como establecemento industrial ou mercantil* así como en *prostíbulo*.

Cando o Cibrán fala da casa está a falar da familia, non só dun estilo de vida, social e material senón tamén dun estado psicolóxico. A oposición establecerase entre a casa e a non casa, entre o dentro e o fóra. Sobre este contraste formaranse algúns dos símbolos fundamentais da novela, mesmo trasladada á contraposición entre *lume* e *frío* que logo veremos.

cando saín da casa ía tan contento coma facía moito que non o estivera. Aló dentro o aer estaba tépedo, agarimoso e cheio dese arrecendo das tabernas no inverno, que tanto gorenta o corazón e que fai esvaír todas as cousas amoladas que un leva na cacheira cando aló entra. Arrecendía, ademais, ós chourizos asados e ó viño novo, que xa se vía que tiña boa chispa co só ollarlle as burbullas a desgaxarse en canto caía nas cuncas... Afora debuzárase a chuvia, acoada e mesta, e o día puñérase fusquento coma si voltara pra atrás. Cando se abría a porta, entraban os refachos do vento até a cociña espaxando o fumazo e facendo arrandar as restes dos chourizos dependurados encol da lareira...

O primeiro que nos interesa do anterior parágrafo, pola importancia que vai ter no desenvolvemento posterior da historia, vai ser a analoxía, o vínculo, que se establece entre a casa e a taberna. Se a casa é unha certa organización social no ámbito particular, a taberna é o salto desa organización ao ámbito público.

A casa ten un ar tépedo, agarimoso, fronte á chuvia, acoada e mesta, e os refachos do vento que enchen de fume o entorno da lareira. A casa familiar, a casa materna, por tanto, *o lugar da nai, "fai esvaír todas as cousas amoladas que un leva na cacheira"*.

Aínda que o Cibrán está a falar da casa na que convive coa Raxada, a operación que se realiza é igualmente válida, toda vez que, como veremos máis adiante, a súa compañeira é un substituto da nai (*que endexamais saíra da miña casa, ou da casa da Raxada, que pra o conto vén sere o mesmo*). Así, o Cibrán reubicado na figura do seu propio fillo, Lisardiño, evoca *o lugar da nai* do seguinte xeito:

E pergunteille si tiña frío. ¿E sabe o que me foi respondeu? — «Cando vosté está na casa non teño frío, aínda que non durma na cama...». Porque o meu rapaz élle moi espilido, i ás veces di cousas que mesmo rachan as carnes, que hastra eu quixera que non falara eisí como a xente maor.

Véxase como un dos elementos constitutivos deste *lugar da nai* é a *presencia do pai*. Frente á *ausencia do pai*, sinalado xa como un dos signos da infancia de Blanco Amor, a reubicación do Cibrán (un dos alter-egos do autor real na historia da novela) na figura do seu fillo faise por medio da descrición do rapaz, que é "*moi espilido... como a xente maor*".

A pouco andar, e cando ía chegando polo mesón que lle din da Cristalina, o tempo atepedouse, coasi de súpeto, cun neboeiro que se viña erguendo do sul, negro coma mis pecados, pro de máis bo levar que aquela friaxe de coitelos que me deu no rosto da cara ó saír da casa da miña amiga.

Cando levabamos alí máis dunha hora, chamoume aparte a tía Esquilacha, á que vin antes falar con un dos reateiros, ollando pra nós, pra me pedir que levase de alí a aqueles bébedos, que xa ían tendo no corpo dous coartillos de augardente e que aínda pedían máis; que a parexa pasaba a eso das nove pra o relevo e que decote facían recalada na taberna, e que a súa casa era mesón de tratantes e feirantes, todas xentes do bo siso e moita formalidá, e non tasca de esmorgantes da vila, e que faría ben en voltar pra a casa da Raxada ou pra a da miña nai se non podía seguir pra o traballo.

Polo visto o Andrada meteu á muller na casa, fechou as portas e non tratou con alma diste mundo nen se lle viu endexamais andar polo pobo, nen xiquera cando veu o rei, nin cando ardeu o barrio da Ferreiría, e iso que o lume andivo a lamberlle as paredes do pazo, pola parte que dá a carón da cidade...

Entramos moi a modo, pasando por tras uns carros, pra que non nos visen dende a casa que estaba ó outro lado dun curro grandeiro coma unha praza, con pendellos a carón cheios de aperos de labranza. Víase que era casa de moita fartura. Nos baraústes dos corredores, patís e galeirías que daban ó curro, penduraban, ensarilladas e mestas, coma un pano amarelo e corrido, as espigas do millo brillantes coa chuvia.

«Podedes estar ó voso lecer e ben tranquilos... Non hai ninguén con mando no pazo e temos a casa por nosa deica a noite...

O tempo cambiara outra vegada pra frío. Nos arrabaldos non se vía alma viva... As casas de pallabarro somellaban ire a derrubarse amolecidas, i os refachos do vento arremuiñado do norde, que viña como pra tempo de neve, esborrifaban no aer os fios da auga que aínda se desbrocaban no meio da rúa dende as canles das tellas.

— «<<Eu voume pra a miña casa, pra a casa da miña nai», respondinlles; que esa era a verdade, pois eu non tiña mentes de seguir facendo falcatruadas, que bastantes tiñamos feitas. — «¡Seica estás tolo». Cos líos que temos armado, onde pirmeiro te buscarán será na casa da Raxada ou na da túa nai. ¡Pensas que son parvos!», dixo o Bocas.

Pro na casa da Monfortina non nos quixeron ademitir, porque disque tiñan uns viaxantes forasteiros de moito rumbo, que colleran a casa por súa e mandaran fechar a porta a todo gasto pra quedárense todos a oito, de dormida...

«¡Fuxide de eí maricós, galicosos, ou vades a parar todos á ispeición...!»). Eu ripei co Bocas para un costado e díxenlle á Piolla con moito sosego, pra que non se ouvisen os berros namentres non pasaban os faroleiros, que xa viñan perto: — «<Non te poñas eisí, muller... hai que vir a razóns... Somos homes mozos que andamos de esmorga, con bos cartos no peto pra gastare... E non vén ó caso, si tes a casa ocupada, que te poñas a falar de municipás e da ispeición, que non somos xente de afora nin carteiristas...».

Tiramos pra arriba con intención de meternos na casa do Milhomes, que vivía na rúa de Crebacús. As pernas non nos sostían ben pola causa das bebidas dóces que son de moita treidoría, coma vosté me enseña.

— «¡Pois estamos fodidos!», dixo o Bocas parándose no portal. «Ide a onde vos pete, pro eu non me meto en ningunha casa. Non sexa o demo...». — «Eu non me asoparo de ti», respondeu o Milhomes collendo ó outro dun brazo cun aquel de valentía que me chegou adentro.

Aquela adiversión meteunos tanta ledicia no corpo que nin conta nos dabamos do que iamos facendo até que nos guindaron auga enriba dende unha casa.

A casa estaba toda a escuras, como era de supor. O soutiño dos camelios daba unha sombra mesta e témera recortándose no chau. A lúa ía caendo ó poente, e o seu relustro facía faiscar coma espellos os vidros todos da galeiría... Digolle, señor, que aquel silencio e aquela luzada tan estremosa puñan máis medo que unha ducia de homes armados. Somellaba que algo tería que soceder dun instante a outro...

Como di Lacan:

O que ensinamos ao suxeito a recoñecer como o seu inconsciente é a súa historia; é dicir que o axudamos a perfeccionar a historización actual dos feitos que determinaron xa na súa existencia certo número de "volcamentos" históricos. Pero se tiveron ese papel foi xa en canto feitos de historia, é dicir, en canto recoñecidos en certo sentido ou censurados en certa orde.

Así toda fixación nun pretendido estadio instintual é ante todo estigma histórico; páxina de vergoña que se esquece ou que se anula, ou páxina de gloria que obriga. Pero o esquecido recórdase nos actos, e a anulación oponse ao que se di noutra parte, como a obrigación perpetúa no símbolo o espellismo preciso en que o suxeito se viu atrapado.

Pasemos a enunciar agora o que denominaremos *metáfora das cousas*.

A palabra *cousa* coa súa variante *cousas* aparece en 130 ocasións. Analizando toda a casuística das aparicións da palabra na novela podemos chegar a entender o que o seu significado ambiguo oculta en moitos casos. A *Esmorga* comeza coa declaración por parte do narrador autor de que:

Cando eu era aínda moi rapaz, seguíase a falar do caso entre as boas xentes de Auria, cibdá onde nascín e onde as cousas ocorriran.

O personaxe narrador do Cibrán parece ser consciente do múltiple significado da palabra *cousas* cando comenta que

Nin do escomenzo das cousas, nin do que veu dimpois nin do remate, ninguén sabe nada porque ninguén viu nada, ou si o viron non repararon, que unha *cousa* é vere e outra reparare.

Esta distinción entre o ver e o reparar anuncia, claramente, o exercicio que estamos a realizar, consistente, agora, en reparar no significado das *cousas*.

As *cousas* sería, por tanto, e inicialmente, os acontecementos. Mais vexamos que tipo de acontecementos:

O sábado fora a Raxada a buscarme ás obras e fixeramos as paces, por mor dela, que a quero ben, pro máis por mor do pequecho que xa vai pra catro anos e como é tan espilido xa vai entendendo das cousas dista vida...

As *cousas dista vida* serían, así,

A Raxada, a máis deso, ten un aquel no xeito das falas, que as vai ceibando solermiñantes na orella, que ás vegadas son coasi coma si fosen só o alento... E faloume de si e do cativo e das *cousas* deste mundo cabrón, con premiso da súa cara...

Mais, axiña, as *cousas* convértense *nas cousas que soen pasar cando un home e unha muller durmen xuntos*.

Porque, dempois de teren pasado as cousas que soen pasar cando un home e unha muller durmen xuntos, e cando se é mozo i as cousas pasan unha i outra vegada, e mais outra i as que sexan, pois levabamos máis dun mes sen o adubío, pois un vai quedando, pouco a pouco, sen saber que facere de si, eisí coma esmorecido nos brazos da muller.

Dicir as *cousas* convértese, tamén, en sinalar que o pai era un borracho e a nai unha churriana.

O rapaz non tiña culpa de ter nado nin de que a súa nai fose unha churriana i o seu pai un borracho... Borracho pro non larchán, hai que decire as cousas como son...

E velaí que asoma o tema do neno madurecido en exceso, o neno que sabe das *cousas* antes de tempo, un neno que é sempre reflexo da infancia do autor:

Porque o meu rapaz élle moi espilido, i ás vegadas di cousas que mesmo rachan as carnes, que hastra eu quixera que non falara eisí como a xente maor.

A compaixón polo neno fillo, Lisardiño, é, tamén, trasunto da autocompaixón pola infancia vivida. E asoma o tema das doenzas venéreas, que veremos repetirse, obvia e obtusamente, varias veces ao longo da novela. As *cousas*, que agora non deben ir a maiores, son os síntomas da enfermidade, produto da actividade como prostituta da Raxada.

Pois indo ó caso, o caso foi que don Pepito, o médico, tíñame dito que a doenza da Raxada, anque non se ve moito, é desas que poden dar no eivamento se non se coidan e que tiña que botar mau dela pra que as cousas non fosen a maores... Dela e do fillo, porque senón íbanmo levar ás Hermanitas do Hespicio, de onde saen todos arriquitados ó pouco tempo. E un, por moi estragados que teña os miolos da súa ialma, non fai un fillo pra que llo boten ó esterco, con premiso da súa cara, e lle chuchen a ledicia do sangue a forza de

telos, coma os teñen, naqués sombrizos do asilo engulindo auga quente con pan duro do decomiso e paspallando decote avomaría coma se os fosen axusticiar. ¡Meu pequecho!

As *cousas* van ser tamén as *cousas* que acontecen entre o Bocas e Milhomes, nunha relación, sádica por parte do primeiro e homosexual-masquista por parte do segundo.

Xanciño estaba sentado no ribazo da cuneta co outro a se laiar, debuzado nos xoellos, pasándolle un pano pola ferida do carrolo que mollaba nunha fochanca legamosa. A ferida non era fonda, pro apuña moito con seu aquel do coiro esgazado e afundido nos buracos feitos polos dentes, pois a chantada fora de moito carano, con licenza de vostede. — «Hastra parez mentira, hom...», díxenlles por falar algo. «¡Menos mal que sodes amigos del alma!». — «E a ti que coño che vai nin che vén?», alporizouse o Milhomes facéndome cara. «Métete no teu, que estas son cousas nosas».

Serán esas *cousas* e as outras *cousas* as que teñan que ser afogadas coa bebida.

— Si señor, xa comprendo, e fareino sen máis, coma vostede me manda... ... pois aqueles grolos de augardente aladáronnos as forzas, unha vegada máis, anque menos que as de denantes, porque as cousas que tiñamos que afogar coa bebida ían indo a maores.

Chegamos, pois, ao momento de analizar o que denominaremos a *metáfora do lume*. Dentro do conxunto de sustantivos, reiterados unha e outra vez ao longo da novela e que nos deben merecer unha especial atención polo seu fondo significado, están, sen dúbida o *lume* e o *frío*. O primeiro aparece en 33 ocasións e, o segundo, en 13. A constitución do símbolo do lume como unha das claves deste singular idiolecto, desta lingua particular, vaise facendo a medida que avanza a novela. Nun principio presenta un significado agresivo, o lume no estómago pola sopa con exceso de picante, o lume frío nos ollos dun personaxe sorprendido. Mais deseguida o lume vai ser símbolo do fogar, da casa, da quentura materna.

Ó chegar perto do Posío entramos na taberna da tía Esquilacha, onde pararan tamén os tratantes. Había un bo lume na cociña, e estaban nela os arrieiros almorzando chourizos asados con pantrigo e viño novo.

A proximidade do lume e o longo tempo pasado xunto a el vai modificar o aspecto dos personaxes ata convertelos en carautas de antroido. É este o momento en que se produce unha peculiar transformación que anuncia xa o desenvolvemento final. O lume queima, parece dicirnos o autor, o lume arrasa, a súa presenza é sempre perturbadora e contribúe a identificar o interior dos personaxes, que amosan agora o fantasma que os habita, por medio dunha máscara grotesca que agranda e torna vermellas as súas caras. A proximidade do lume preséntanos á vista o proceso de descomposición en que se están a sumir os personaxes. As carautas de antroido son o signo da conciencia da falsificación existente na personalidade do Bocas e o Milhomes que comeza a emerxer no personaxe narrador, ao tempo que nos devolve novamente ao xogo da dobre linguaxe, do dito e do non dito, do denotado e do connotado, do *contido manifesto* e do *contido latente*. Mais tamén van contribuír a esta dexeneración os golpes recibidos e o alcohol.

Coas pancadas e arrebuños que se deran e coas copas e a veciñanza do lume, puxéranlles as caras grandes e vermellas coma carautas do antroido.

Non é este desde logo un sinal que debamos deixar pasar sen maior comentario. O antroido (do lat. Introitum) ou carnaval (do lat. carnem levare) apunta ao proceso da esmorga, en tanto que mascarada, baile, presenza de comparsas e outros regocixos. Mais tamén sinala ao conxunto de informalidades que se reprochan nunha reunión ou no trato dun negocio. Cibrán sospeita que non ten nada bo que esperar dos seus acompañantes. Así, o carnaval, en tanto que parente da farsa, sinálanos a trama ou tramoia para enganar e aparentar. Mais tamén o carnaval é parente do enredo, isto é, da confusión de ideas, da falta de claridade ou, mesmo, tamén da mentira que ocasiona disturbios, disensións e preitos.

Sobre o posible carácter esperpéntico da novela, Blanco Amor afirmou que:

A Esmorga representa, lisa e cha, a desmitificación da narrativa galega. Todo o traballo novelístico anterior partía do suposto de que eramos unha raza acougada, perfecta.. Entón eu púxenme a descubrir o outro rostro do home galego, a parte esperpéntica iniciada por Valle Inclán, cunha vida crúa, ruda, cunha linguaxe forte, directa. Existe unha tendencia á idealización, hastra Neira Vilas estiliza os personaxes, que son sofredores, pro

neles non se perfila un esforzo por saír dise marco un tanto fatalista. En A Esmorga viven e morren facendo burradas e disparates, que é unha das dimensións da historia galega que está no xermolo da nosa vida feudal, unha vida de loita, de disparates.

O percorrido polas rúas, a ruada, convértese agora, nunha procura do lume. Fóxese da chuvía pero, tamén, do frío. No horizonte aparece o Castelo, onde teñen asegurada bebida e quentura.

Polo camiño foime dicindo o Milhomes que iamos cabo dun parente alquitareiro que estaba traballando no bagazo dos señores do Castelo, e que o pasaríamos de moita hostia naquela bodega, ó pé do lume, bebendo canto nos petase do augardente que estaba a destilar.

Novamente retornan as carautas do antroido, agora sobre o rostro do Pegas, un tipo *cunha cara de larchán e furabolos que non podía coela* e que *estaba roxo pola vecindade do lume e tiña os ollos ledos e achispados*.

Mais á beira do lume, na comodidade da proximidade do fogar, comezan a aparecer as paixóns, os xogos eróticos, o exhibicionismo, o pracer da contemplación dos corpos espidos nun proceso de perfecta graduación que conducirá ao incendio resultante.

O Bocas estaba engruñado ó pé do lume, a par de min. Estabamos moi cansos e coa roupa apegada ás carnes coma un coiro que se ía encollendo e que nos facía proer o corpo. O Milhomes, decote coma si tal cousa, andaba bulindo, a canturriar, e falando de preparar a comida, porque aquí decote tiña que estar facendo algo. Ó baleirar o fardel onde traguía as cousas, rolaron uns pesos, oito ou dez, pola tapa da artesa onde estaba a traxinar, e púxose moi coorado.

O lume, así, vaise constituír deseguida na expresión da forza libidinal que conduce á catástrofe, ao desastre, á violación e ao crime. Ese lume que inicialmente parecía desprovisto de calquera significado particular vai adoptando, a través da súa reiteración como significante no discurso da novela, as características da paixón, do ardor, da quentura e vai ser a testemuña das distintas inclinacións dos personaxes.

Eu sentía a condanada da roupa tan apegada ó corpo que me proía coma si estivese inzada de piollos. E total, como estabamos entre homes, finei tamén por me dispir e pór a roupa perto do lume. Naquela voltou o Milhomes tamén meio núo. Co aquela disposición con que o facía todo, pillou por alí un adival e púxose a estender a roupa de todos ben estarricada.

Mentres o Cibrán permanece na perplexidade, que semella ser a súa principal característica, a proximidade do lume reforza o comportamento homosexual de seducción do Milhomes e sume na cavilación nostálgica ao Bocas que desexa *foder cunha muller que non sexa puta*.

O Bocas dempois de tere andado un pouco deiquí para aló estarricándose, voltou a acrequeñarse cabo de min e quedou coa vista fita no lume un bo anaco, sen pestanexar. — «¿E logo que tes, home, que te vexo moi caviloso? Ise non é o teu xenio cando se anda de esmorga. Algo che pasa...». — «Éche moito caso o daquela muller», rosmou polo baixo, coma falando pra si.

E mentres para o Cibrán o lume é evocación materna e súa nudez representa o traslado á infancia, mesmo ata adoptar unha posición fetal, *coa fronte pousada nos xoelillos*, reiterando novamente o contraste entre o lume do interior do fogar e o vento que brúa no exterior, ripándolle *as ponlas a unhas silveiras que se vían pola ventá que daba ó xardín do pazo*. Así o lume vai ser trasladado ao *augardante*, calificado nesta escena de *amorosiño*. Por iso o lume vai ser o lugar de onde o Milhomes tome un *guizo* para tentar ferilo nos seus xenitais. Esta tentativa presenta dúas vertentes: por unha banda é unha forma simbólica de representar a iniciación na homosexualidade; por outra, esta é vivida como unha agresión, un acto contrario ao dereito do outro e considerado inxusto e reproable.

O Milhomes facía bulra de min chamándome cativo, e aínda tentou queimarme, cun guizo que pillou do lume, en salva sea la parte, i eu todo llo agoantei ate que foi e dixo: — «¡Mirade o que ten eí o condanado, que somella a do burro do Cerralleiras! Non sei como cho atura a Raxada...».

A palabra *queimar* ten aquí unha especial significación xa que se, por unha banda, representa o sentido de abrasar ou consumir con lume, tamén non se pode perder de vista a súa acepción de causar unha sensación

de ardor algo quente, picante ou urticante. A palabra *guizo*, que significa punta de ramo ou cada un dos restos miúdos de leña, garabullo para o lume e, tamén, cousa case desprezable, permítenos afondar na nosa lectura. Non esquezamos o sentido, presente en lume, de ardor provocado polas paixóns. Reescribindo a frase, *tentou queimarme, cun guizo que pillou do lume, en salva sea la parte, i eu todo llo aguantei* quedaría: *tentou causarme unha sensación de ardor algo quente, picante ou urticante nos meus xenitais cunha cousa case desprezable, parecida a un pauciño, que ergueu co ardor que excitan algunhas paixóns do ánimo e eu aguanteillo*. Dito con outras palabras: *quixo manter relacións homosexuais comigo e eu consentinllo, aínda que non me resultou gratificante porque non era suficientemente atractivo*.

Vemos, pois, como o personaxe de Cibrán, creado para representar, entre outras cousas, unha tendencia hererosexual que o distingue dos outros dous personaxes, non rexeita a relación homosexual (*i eu todo llo agoantei*) máis que polo *guizo*, esa cousa case desprezable, parecida a un pauciño, que deseguida vai entrar en contraste *co que ten eí o condanado, que somella a do burro do Cerralleiras*. Se, como logo veremos, o Cibrán e o Milhomes representan os dous alter-egos do autor no interior da novela, non podemos deixar de anotar que, pola dimensión dos seus xenitais, o Milhomes é, en parte, o neno mentres que o Cibrán é o home maduro. ¿Por que hai este vínculo entre a homosexualidade activa e a infancia e, por outra parte, entre a homosexualidade pasiva, case indiferente, e a madurez?

Eu, coma o Bocas me guindou cun tallo, pois fun e zorregueille co quinqué, con tan mala sorte que se escachou descontra a parede e pegou lume nuns feixes de palla e de leña que aló había pra alimentare o alambique. O lume estendeuse de contado, e cando estabamos tentando de apagalo, asomou un rapaz pola fiestra e dixo: —«¡Chegou Saltapalletas!». E coa mesma foise berrando polo curro: «¡Lume, lume, lume!».

... Ó lonxe víase no ceio un tramo aceso polo lume do pazo, e cada un ollaba pra aquel costado do aer cando coidaba que os outros non o vían. Pro non nos dixemos ren, coma se non tivesemos que ver co aquilo... Eu ía cavilando que o lume se fixera grande de tan sócato porque pegaría na leñeira que estaba a par da bodega, que eu ben a vin cando o alquitareiro ía buscar os mollos pra o lume...

— «<<Eu voume pra a miña casa, pra a casa da miña nai», respondinlles; que esa era a verdade, pois eu non tiña mentes de seguir facendo falcatruadas, que bastantes tiñamos feitas. — «¡Seica estás tolo». Cos líos que temos armado, onde pirmeiro te buscarán será na casa da Raxada ou na da túa nai. ¡Pensas que son parvos!»; dixo o Bocas. «Ímola a seguir, e mañá será outro día». — «A min nada teñen que me apoñer nen por que precurarme, que eu nada fixen nen me metín con ninguén». — «¿E quen guindou o quinqué que puxo lume no pazo?» — «Esvaroume da mau... Non o fixen adrede. ¿Que sabía eu que ía estoupar daquil xeito, coma si fose unha bomba, nen que culpa teño eu de que a leñeira estivese alí tan de perto? ¡Vaia, coño...!».

Cando pasamos pola Lameda aínda se vía o relustro do lume do pazo, que me desacougou moito velo, pois xa se me tivera esquecido; ou, ó menos, non pensara nil.

O Bocas, dempois de cada grolo, resquexaba forte, coma si tivera lume na gorxa, e voltaba a ceibar o seu laio de porcallán: — «¡...que xa vos dixen que quero estar cunha muller que non sexa puta...!».

Cando Blanco Amor resposta á pregunta de Víctor Freixanes sobre a imaxe máis antiga que garda da súa infancia, fai o seguinte comentario, inzado de interese para a nosa interpretación:

Quererás decir a miña primeira lembranza consciente porque hai outras que permanecen acochadas na inconsciencia e non as podemos sacar voluntariamente. Se acaso saen elas soias moito tempo despois, sin que nos deamos de conta, pero deformadas, porque o inconsciente ten, como sabes, a súa propia dinámica. A miña primeira lembranza consciente é unha imaxe terrible: un incendio na miña casa. Vexo á miña nai abrazada a unha imaxe da Virxen pedíndolle que o lume non chegara a nós. Eu debía ter, asegún contas que fixen logo ca miña nai, uns dous anos e meio, pero lembro a imaxe perfectamente, como se fora onte.

A Esmorga vai ser, por tanto, o resultado da concatenación e entrelazamento de tres grandes metáforas: *a metáfora das cousas, a metáfora da casa e a metáfora do lume*, ademais da *metáfora da nai* que será, como veremos, igualmente importante.

Para dar conta de toda a simbólica representación en que se vai converter *A Esmorga*, na que desde o mesmo inicio, o contido manifesto non oculta esconder o contido latente, Blanco Amor bota man dun personaxe

narrador que se caracteriza psicolóxicamente pola frecuencia duns ataques, indeterminados, que algúns críticos, entre eles eu mesmo, temos sinalado como epilepsia, pero sen que haxa nada no texto que nos indique de que enfermidade se trata inequivocamente.

"... e entón xa non penso máis, porque ao chegar a tal intre vénme o pensamento que xa non é o ir pasándolle a un pola cachola as cousas, unha a unha cos seus nomes, coas súas caras... O pensamento é coma se pensase todo xunto, con todo o corpo, e todo me vén tan embrullado e témero que se durase moito non tería máis remedio que morrer... Cando me vén moi extremoso, é coma se algo fose medrando dentro de min, sen ser eu, e coma se me fosen estalar os pulsos, i enchéseme o peito dunha forza tal coma se me fose a esgrangullar dun esboiro... Pero outras veces vénme manseliño, agarimoso, coma cando un está canso e se bota a durmir e escomenza a afundirse, a afundirse... que é cando máis medo me pon, e ás veces acordo de socato, porque teño cavilado que este mergullamento tan manseliño non pode parar máis que na morte". (Páxs. 56-57).

As referencias que o personaxe fai á súa doenza ao longo da novela lévanos ás seguintes conclusións:

Os síntomas comezan cunha sensación de esmorecemento diferente do cansazo, *coma si me ceibasen do tempo e de todo, coma si estivese e non estivese*. O suxeito perde o dominio de si e pensa estar dominado por outro, *porque o «pensamento» é cousa moi diferente do pensar. Cando penso, goberno eu; pro cando se me mete o «pensamento» vólcome outro, mesmamente coma si non fora eu*. Ao mesmo tempo, a actividade mental acelérase e produce unha confusión *coma se pensase todo xunto, con todo o corpo, e todo me vén tan embrullado e témero que si durara moito non tería máis romedio que morrer*.

O Cibrán, sen embargo, manifesta padecer dous tipos distintos de doenza: unha de sintomaloxía lixeira e outra de sintomatoloxía contundente. No primeiro dos casos *venme manseliño, agarimoso, coma cando un está canso e se bota a durmir e escomenza a afundirse, a afundirse...*, que é cando máis medo me pon; no segundo, resulta ser *coma se me fosen a estalar os pulsos, i encheseme o peito dunha forza tal coma si se me fora a esfrangullar dun esboiro*.

A tendencia da crítica a confundir a enfermidade coa epilepsia deriva do seguinte fragmento:

E anque logo, cando me voltaba o siso, estaba todo magoado i ás veces ferido, pois até me apremían os dedos con ferramentas e turrábanme da língoa pra que non abafase, pois logo que me pasaba sentíame moi ben naquela floxeira do corpo coma si acordase dun sono moi longo, e até de alí a un anaco non me lembraba do que tiña pasado... Pro agora...

Pero o Cibrán manifesta, tamén, que esa reacción só se produce cando realiza actos que van en contra das súas normas de conducta xa que *vén dapouco, cando escomenzo a facer cousas que sei que non tería que facer*. E é por iso que *aquela nova tolaxada que iamos a pór por obra meteríame de novo o «pensamento» no corpo, que xa o sentia vir vindo polo peito embaixo acurtándome os azos e meténdoseme por entremedias das cavilacións pra mas esparexer, coma decote*.

A orixe da doenza encóntrase na infancia *porque polo menos cando eu era rapaz, que xa me viñan estas cousas, anque aínda non atinara a chamarlles «pensamento», ó menos curtábanseme co accidente, que era eisí coma quen se durme*.

E o máis curioso é que o Cibrán encontra un remedio para a súa enfermidade estando despido, sen roupa, ante o lume, coa cabeza apoiada nos xoellos, adoptando, por tanto, a posición fetal. Pois, como el explica, *até gosto me daría irme quedando adormentado, eisí como estaba, núo, coa fronte pousada nos xoellos, sentindo asubiarse os mollos no lume do alambique, ceibe do «pensamento»*.

A primeira identificación que se pode aceptar entre o autor real e o narrador protagonista da maior parte da historia é, seguindo a liña da nosa interpretación, a de padeceren ambos un desequilibrio neurótico: o autor, que vive sumido no raptio creativo que o leva a escribir a novela nunhas poucas semanas, e que confesa sobre a xestión, como xa comentamos, entre outras cousas, que "foi todo moi misterioso"; o protagonista como resultado, di el, dunha enfermidade venérea que collera o seu pai estando a traballar de varrendeiro en Cádiz. O pai, unha vez máis, mangallón e insignificante como un varrendeiro, aparece como o causante dos males. A obra xérase, pois, como proceso curativo, catártico, deses males, procedendo a eliminar, simbolicamente, a

orixe dos mesmos; executando, pois, a acción de matar o pai, aínda que transfigurado simbolicamente, como axiña veremos, dentro do argumento da novela, no personaxe do Bocas.

A mesma descrición que fai de si mesmo o personaxe de Cibrán manifesta un notorio parentesco coas declaracións de Blanco Amor sobre a súa infancia e a súa familia aínda que, claro está, deformadas polo espello cóncavo da literatura:

E pensei na miña nai, tan estragadiña dos traballos... e pensei tamén en como tería sido meu pai, ao que non coñecín e polo que del dicían non se perdera moito; e pensei no meu irmao que nunca se soubo del e que endexamais voltara de por aí adiante, e na miña irmanciña, con aqueles males que lle daban e aquel quedarse descorada e rixa horas enteiras, que foi mellor que Deus a levase, que disque todo lle viñera da doenza que meu pai trouxo de cando andara de varrendeiro, en Cádiz, sendo mozo...

Xavier Carro, sen reparar no vínculo entre o personaxe de Cibrán e o propio Blanco Amor, manifesta a propósito do esmorgante:

Cibrán non ten ningunha vivencia familiar; a nai é o único ser cercano a el. Cando alude ós irmáns, faino sen nomealos, é dicir, que estes quedan borrados, reducidos á súa máis pobre condición xenérica.

A primeira das calas que nos interesa facer na novela, na prosecución da nosa interpretación, radica no que Freud denominou *O soño de vergoña perante a propia nudez* e, máis adiante, *soño exhibicionista*, e que se correspondería cunha das escenas centrais da obra. Segundo o analista vienés:

"En case todos os soños deste xénero fica impreciso o grao da nosa nudez. Algunha vez oiremos dicir ao suxeito que soñou acharse en camisa, pero só en moi raros casos presenta a imaxe onírica tal precisión. Pola contra, soe ser tan indeterminada, que para describila é preciso empregar unha alternativa. "Soñei que estaba en camisa ou en enaguas". Asimesmo, é o máis frecuente que a intensidade da vergoña experimentada sexa moi superior á que o grao de nudez podería xustificar. Nos soños dos militares queda moitas veces substituída a nudez por un traxe anti-regulamentario. Así, soñan saír sen sabre ou sen gorra, encontrándose de servicio, ou levar coa guerreira uns pantalóns de paisano e encontrar na rúa a outros oficiais, etc.

As persoas perante as que nos avergoñamos soen ser descoñecidas, cunha fisonomía que permanece indeterminada. Outro carácter do soño típico deste xénero é que xamais nos fai ninguén reproche algún, nin sequera repara en nós, con motivo daquilo que tanto nos avergoña. Pola contra, a expresión das persoas que encontramos no noso soño é dunha absoluta indiferencia, ou, como me foi dado comprobar nun caso especialmente claro, estirada e solemne".

Freud sinala, pois, tres características para este tipo de soños:

1. Impreciso grao de nudez.
2. Presencia de persoas descoñecidas.
3. Ausencia de reproches ou indiferencia dos presentes.

O fragmento en que unha ensoñación do autor deste tipo aparece trasladada ao texto preséntase, aparentemente, coa ausencia das tres características sinaladas por Freud. O grao de nudez determínase con precisión, as persoas presentes non son descoñecidas e non permanecen indiferentes.

"O Milhomes facía bulra de min chamándome cativo, e aínda tentou queimarme, cun guizo que pillou do lume, en salva sea la parte, i eu todo llo agoantei ata que foi e dixo:

- ¡Mirade o que ten aí o condanado, que somella a do burro do Cerrallesiras! Non sei como cho atura a Raxada... Que foi nestas cando perdín o tino e peguei nel de tan mal xenio que por pouco o boto ao lume coasi sen me dar conta das pancadas con que os outros me mallaban para que o ceibase".

Na versión castelá, o anterior fragmento aparece do seguinte xeito:

El Milhombres hacía burla de mí llamándome pasmón, Juan Lanás y otras cosas, que yo ni caso le hice. Pero en una de esas intentó quemarme con un tizón en salva sea la parte, perdonando, y aún isto se lo aguanté hasta que dijo:

- "¡Mirar lo que tiene ahí, el condenado, que parece la del burro de Cerralleiras...! Ni sé cómo te la aguanta la Rajada..."

Que fue ahí, cuando oí mentar a mi mujer, que me vino un repente, así como si perdiese el juicio, y poniendo mano en él en nada estuvo que lo echase al fuego vivo, casi sin apercibirme de los golpes que los otros me daban para que lo soltase, que yo ya estaba lo que se dice ciego por todas las asquerosidades que antes hicieran y otras que no conté, pues lo dicho, en realidad no era para tanto...

A modificación producida na versión castelá non deixa lugar a dúbidas. Blanco Amor introduce os fragmentos subliñados para establecer unha maior antítese, unha contraposición máis marcada, entre as actitudes hetero e homosexuais dos seus personaxes. O feito de que "yo ya estaba lo que se dice ciego por todas las asquerosidades que antes hicieran y otras que no conté", ausente da versión galega orixinal, remarca a oposición radical do Cibrán á sodomía e as súas prácticas adxacentes, mais deixándonos sen definir con plenitude, nunha descrición de particular ambigüidade, que tipo de actos foron os que se levaron a cabo, o que conleva a presenza dun tabú por parte do personaxe-narrador a dar conta verbal detallada deses feitos.

Establécese así un contraste entre o real e o contado. A palabra non establece o marco do real senón que o modifica, escurecendo certas zonas, entoldando por medio da elipse e a elusión os acontecementos. Outravolta, asoma a oposición entre o *contido manifesto* e o *contido latente*. O enunciado *otras que no conté* abre unha porta para a interpretación, toda vez que, se a veladura está presente nesta escena, nada nos indica que non poida estar presente noutras moitas. O importante vai ser, deste xeito, non tanto o que se conta senón *otras que no conté*.

Ora ben, este feito non debe facernos crer que a nosa tentativa de encontrar unha ligazón entre esta escena da novela e o que Freud sinala como ensoñación narcisista deba ser condenada ao fracaso. Pola contra, debemos pensar que o novelista non é un simple soñador que expón ante o analista a pura realidade dos seus soños senón que é, ante todo, un soñador, cun grao de inconsciencia limitado, que constantemente reelabora e perfecciona os seus textos, as súas escenas, as súas teimas. Diríamos que o novelista sería un soñador no que a quinta das regras da elaboración dos soños enumeradas por Freud, a da elaboración secundaria, (isto é, o proceso segundo o cal, á medida que se aproxima a vixilia se introduce nas producións oníricas unha lóxica máis ou menos artificial que prepara o reaxuste do individuo para aceptar as condicións da realidade) se incrementa enormemente, mais sen perderen nunca as súas fantasías esa pulsión inconsciente que as fai brotar e lles dá sentido. As novelas serían, pois, soños cunha importante elaboración secundaria.

Diríamos que o primeiro amañecer do impulso narrativo, como do poético, pertence ao campo verbal do inconsciente. O escritor, disposto perante a folia en branco, procura enchela de significantes e, por tanto, de significados. Ese impulso transfórmase en idea e a idea, a través dos distintos filtros, *censuras* en linguaxe freudiana, inicialmente psicolóxicos, pero tamén sociais e estéticos, remata por converterse en texto. Teríamos así un *enunciado primario*, o ditado directamente polo inconsciente, e un *enunciado secundario*, o resultante. O que vai permanecer alleo aos procesos de transformación elaborados pola censura vai ser a *enunciación*. O importante non vai ser, por tanto, o que se conta, senón como se conta. O que dito por medio dun aforismo de Lacan resultaría: "a cousa debe perderse para poder ser representada". Ou, dito con outras palabras, a linguaxe posúe a singular propiedade de representar a presenza de algo por medio da súa propia ausencia como tal. Isto quere dicir que o suxeito só figura no seu propio discurso a costa desta mesma escisión: desaparece como suxeito e só se encontrará representado baixo a forma dun símbolo. É este precisamente o proceso ao que fai referencia J. A. Miller co nome de *sutura*, isto é, aquilo que nomea a relación do suxeito coa cadea do seu discurso.

No discurso narrativo podemos ver, exemplarmente, como o suxeito non é a causa da linguaxe senón que é causado por esta. Dito con outras palabras, na novela (en calquera texto) o narrador interno non existe senón é como efecto do seu propio discurso, como resultado desa elaboración. Este narrador interno vai ser o *suxeito do enunciado*. Pero o autor real vai pervivir no *suxeito da enunciación*.

O *suxeito do inconsciente*, o *suxeito do desexo*, debe ser localizado ao nivel do *suxeito da enunciación*, tal e como sinala Lacan: "A presenza do inconsciente para situarse no lugar do Outro debe procurarse en todo discurso na súa enunciación".

O concepto de *atención flutuante*, sinalado por Lacan, pode así converterse en concepto de crítica literaria. A intervención do analista, do crítico literario, en consecuencia, limitarase a puntuar o *dicir* do paciente por medio dunha encansión que, no mesmo lugar da enunciación, liberará a abertura significativa que se deixa oír cando se espera que se feche ao chegar á finalización dun enunciado. A palabra encansión que inicialmente significaba medida dos versos, e é tamén un trastorno neurológico consistente en falar descompoñendo as palabras en sílabas pronunciadas separadamente, empregámola aquí no sentido de aillar cada palabra da súa cadea sintagmática.

Sempre encontramos a dobre referencia á fala e á linguaxe. Para liberar á fala do *suxeito*, introducímolo na linguaxe do seu desexo, é dicir, na linguaxe primeira na que, máis alá do que nos di del, nos fala sen sabelo e nos símbolos do síntoma, en primeiro lugar.

Por exemplo, no enunciado "*hoxe vai chover*" a coherencia radica na presenza completa dos tres significantes, hoxe, vai e chover, dispostos nesta orde dentro da cadea sintagmática. O enunciado "*hoxe*" ou "*hoxe vai*" serían con respecto a "*hoxe vai chover*" incompletos e incoherentes. No enunciado de Blanco Amor *grandísimo fillo de puta de tolo*, proferido nunha escena da novela, que comentaremos máis adiante, o que se manifesta, desde a perspectiva do *contido manifesto*, é *simplemente* o enfado dun dos personaxes. A atención flutuante, sen embargo, permítenos extraer *grandísimo*, *fillo de puta* e *tolos* creando así unha abertura significativa que se afasta do *contido manifesto* para achegarnos moito máis ao *contido latente*. Velaí unha encansión. Velaí o *suxeito* da enunciación oculto por debaixo do *suxeito* do enunciado. *Grandísimo* será unha referencia ao pai, a quen xa vimos definido como *mangallón*. Os outros elementos extraídos do enunciado analizarémolos máis adiante.

Para comprendermos mellor os significados destes conceptos convén botar man de...

Sinala Freud que:

"o nódulo do soño exhibicionista queda constituído pola propia figura do *suxeito* - non na súa idade infantil senón na actual- e pola desorde e parvedade no vestido, detalle este último que, a causa da superposición de recordos anteriores ou de imposicións da censura, queda sempre indeterminado. A este nódulo agréganse as persoas perante as que nos avergoñamos. Non coñezo ningún caso de que entre estas persoas retornen as que realmente presenciaron as pretéritas exhibicións infantís do *suxeito*. O soño non é, con efecto, case nunca unha simple lembranza. En todas as reproducións que o soño, a histeria e a neurose obsesiva nos presentan quedan sempre omitidas aquelas persoas ás que fixemos obxecto do noso interese sexual na nosa infancia".

A fantasía non é, pois, que Cibrán Canedo mostre os seus órganos sexuais ao Bocas e ao Milhomes e estes reaccionen con bromas e rexoubas. A fantasía é que o Blanco Amor oculto na figura do seu narrador personaxe se presenta desta guisa, sen nos dicir quen son os outros seres, reais e non novelescos, presentes na escena. Dito doutra maneira, se o escritor real está transcendido na figura dun personaxe ¿a que persoas reais corresponden os outros personaxes?

Se o soño e a novela coinciden, pois, entre outras cousas, nun desprazamento de elementos da realidade, a tarefa do crítico, como a do psicanalista, sería a de reubicar eses elementos aparentemente descoñecidos e sinalar os seus valores primixenios. Teríamos, pois, en principio que preguntarnos quen son, *en realidade*, os tres personaxes principais da Esmorga.

Mais antes de seguirmos por esta vía, convén deternos un momento e reparar no difícil que resulta non ver na escena antes mencionada un dos temas predilectos da psciloxía freudiana: a ameaza de castración:

O Milhomes facía bulra de min chamándome cativo, e aínda tentou queimarme, cun guizo que pillou do lume, en salva sea la parte, i eu todo llo agoantei

Resulta obvio que a representación do personaxe do Bocas correspóndese coa figura do pai. Polo que sabemos do pai de Blanco Amor e das declaracións deste sobre o seu proxenitor, hai unha coincidencia de

linguaxe e de adxectivos entre os que emprega no seu texto literario e no seu discurso coloquial. Así, se o seu pai era, como vimos, *mangallón e insignificante*, mangallón no aspecto físico, insignificante como persoa, ou *pecador*, Juan Fariña é alcumado, ademais de Bocas, como O Alifante e Peitodemacho, sendo, sobre todo, na tendencia depresiva do personaxe e no seu marcado carácter heterosexual, fronte á homosexualidade manifesta do Milhomes, onde o autor cargue máis as tintas, aínda que non poidamos esquecer, entre as cualidades do personaxe, o seu carisma como líder e o feito de ser, desde o mesmo momento en que comeza a novela, un fuxido da xustiza. A condición de fuxido do pai de Blanco Amor, case sempre ausente, fuxido, por así dicilo, da xustiza da familia, da harmonía e o equilibrio desexados polo neno para o seu fogar, revertería sobre este outro fuxido que acaba finalmente sendo asasinado.

Tal e como nos sinala Freud:

Un segundo efecto da elaboración onírica consiste no desprazamento, o cal, afortunadamente xa nos é algo coñecido, pois sabemos que é por completo obra da censura dos soños. O desprazamento maniféstase de dúas maneiras:

- facendo que un elemento latente quede reemprazado non por un dos seus propios elementos constitutivos, senón por algo máis afastado del, isto é, por unha alusión,
- ou motivando que o acento psíquico quede transferido dun elemento importante a outro que o é menos, de xeito que o soño recibe un diferente centro e adquire un aspecto que nos desorienta.

Como podemos observar, o personaxe do Bocas non é unha figura fielmente copiada da reminiscencia do pai, das lembranzas que o autor puidese gardar, despois de cincuenta anos sen velo, senón que está constituída sobre algúns elementos característicos dese ser real, esaxerados e distorsionados ata facelo aparecer como aparentemente irrecoñecible. E velaí onde sen dúbida actúa o terceiro efecto da elaboración onírica: *o da transformación das ideas en imaxes visuais*, o que Freud denomina igualmente dramatización.

O propio Blanco Amor, curiosamente, parece querer coincidir sobre este punto cando di que:

A Esmorga é unha reconstrucción visual de Ourense. O estilo nace do desexo de reflexar o visual. Visualiza algo que en si era máxico, como é o pasado sempre.

O punto de partida dun pai pecador e fuxido da familia estaría así na xénese do complexo artificio de imaxes que dá sostén á novela. As bebedeiras, a frecuentación de prostíbulos, a chuvia, a carencia de traballo, o vagabundeo, serían así, en principio, imaxes derivadas da idea do pai *pecador*.

Mais, ¿quen mata ao Bocas? Polo que se nos conta na novela sabemos que o Milhomes, enfurecido pola violación de Socorritos a Tola, que supón unha afrenta para el e para as súas esperanzas de seducción. Para entendermos o significado deste acontecemento crucial teremos que explicar primeiro quen son estes outros personaxes.

O usual ata agora foi encontrar unha certa conexión entre o personaxe de Cibrán Canedo, o narrador-protagonista da maior parte de A Esmorga, e o propio Blanco Amor, facéndoo aparecer como unha especie de conciencia do autor no desenvolvemento da novela, toda vez que é a través da súa voz que se nos van relatando todos e cada un dos acontecementos que entretecen a cadea da historia. Mais a pouco que coñezamos a vida de Eduardo Blanco Amor e reparemos nas características psicolóxicas e sexuais do seu personaxe principal concluiremos que hai unha definitiva discordancia: o personaxe de Cibrán Canedo é heterosexual, está casado e ten un fillo. Certamente as presións ambientais derivadas do momento histórico en que a novela foi escrita exerceron, sen dúbida, a súa influencia sobre a xestión da novela. Pero Blanco Amor non renunciou a introducir na historia que nos conta, aínda que sexa de soslaio e case ocultamente, o tema da homosexualidade.

O personaxe de Eladio Vilarchao, tamén chamado o Milhomes ou o Papaganduxos ou o Maricallas ou o Setesaias, é o único dos tres esmorgantes que manifesta unha homosexualidade explícita e, curiosamente, é el o encargado de executar o que Blanco Amor denominaba, a propósito de *La Catedral y el niño, a agresión simbólica, liberadora contra o pai*, representado agora na figura do Bocas.

"Naquela voltou o Milhomes tamén medio núo. Con aquela disposición con que o facía todo, pillou por alí un adibal e púxose a estender a roupa de todos ben estarricada. De medio corpo para embaixo fixera cuns facotexos unha mandileta que o tapaba por diante e que deixaba ao descuberto as nádegas grosas, tremantes e cheias de fochiños coma as dos nenos. Tiña a pele brancuxenta e cheia de mazaduras dos golpes que se diran, e as carnes arredoadas e seguidas polos vacíos e polas costas coma se fose de manteiga e non tivese tendós como temos os demais homes. No peito, sen migalla de peluxe, abambeábanlle as tetas cando se movía, leve o demo, coma se fose unha muller. Ao Pega veulle un pronto de risa, ao velo así, que coidei que afogaba, i eu ferreille, ao pasar, unha chapada no cu que estalou coma un foguete".

Curiosamente son varias as oportunidades en que Blanco Amor, ao describir a figura do Milhomes, establece o vínculo entre este e un neno. Así *as nádegas grosas, tremantes e cheias de fochiños coma as dos nenos* do fragmento anteriormente citado como tamén *a pele brancuxenta e as carnes arredoadas e seguidas polos vacíos e polas costas coma se fose de manteiga e non tivese tendós como temos os demais homes* ou igualmente *o peito, sen migalla de peluxe*. Certamente Blanco Amor bota man dos anteriores fragmentos descriptivos para procurar presentarnos a figura dunha persoa carente dos máis salientables signos da virilidade, pero non é menos certa, como el mesmo indica, que esa mesma descrición puidera servir para presentarnos a un neno.

Así pois, podemos establecer que o personaxe de Milhomes presenta tres características básicas para o desenvolvemento da nosa interpretación:

- - a homosexualidade
- - o seu aspecto infantil e o seu carácter inmaduro
- - vai ser, no remate da novela, o asasino do Bocas, isto é, o asasino do pai.

Tal e como ten sinalado Francisco Rodríguez:

"Precisamente a homosexualidade, a maneira de ser asumida e de ser vivida, descobre aínda mellor, o proceso de violencia, produto da mecánica de funcionamento social e das prohibicións e persecucións explícitas, profundizando deste modo en como está obxectivamente montada a alienación e a opresión".

Poderíamos dicir, pois, que o Blanco Amor escritor real se desdobra na súa novela en dous personaxes: por unha banda, o personaxe de Cibrán Canedo, o seu alter-ego máis presentable, o home razoable, a boa persoa, a vítima dos outros dous esmorgantes; por outra, o personaxe do Milhomes, o seu alter-ego oculto, acaso inconsciente, impresentable, irracional, sutilmente agachado ata aparecérsenos como o menos importante dos tres protagonistas. Diríamos, pois, que a necesidade de desdoblamento en dous personaxes diferentes xorde a raíz do conflito entre o individual e o social. O Milhomes sería o alter-ego íntimo, a encarnación da tendencia sexual. O Cibrán sería o alter-ego público, a encarnación do instinto de conservación. Ou, visto desde outra perspectiva, o Cibrán representaría o Principio de Realidade, mentres que o Milhomes representaría o Principio de Pracer. Ou tamén, se se preferir, o Cibrán como representación do Ego, a construción psíquica centrada na realidade, conducindo á renuncia dos desexos edipianos, e o Milhomes como o Id, o grande reservatorio da libido. En todo este xogo hai un personaxe que escoita e cala: o xuíz, isto é, o Super-Ego, o resultado da internación das prohibicións parentais.

O ideal do Ego é, por tanto, o herdeiro do complexo de Edipo, e con isto, a expresión dos impulsos máis poderosos do Id e dos máis importantes destinos da súa libido. Por medio da súa creación apoderouse o Ego do complexo de Edipo e someteuse simultaneamente ao Id. O super-Ego, avogado do mundo interior, ou sexa, do Id, oponse ao Ego, verdadeiro representante do mundo exterior ou da realidade. Os conflitos entre o Ego e o ideal reflecten, pois, en último termo, a antítese do real e o psíquico, do mundo exterior e interior.

Esta carencia de Ego ideal, como herdo dun complexo de Edipo sen resolver, evidénciase na situación creada entre os personaxes, que asumen cada un deles a representación dun dos elementos da psique.

A psicanálise, dirá Freud, é un instrumento que ha de facilitar ao Ego a progresiva conquista do Id. A novela, diríamos nós, a propósito de *A Esmorga*, é o instrumento que permite a Cibrán desfacerse do Milhomes, racionalizando e, finalmente, deplorando o seu comportamento como asasino que é do Bocas, o pai.

Pero é igualmente neste punto onde a explicación de e a reflexión sobre a homosexualidade convértese noutro dos núcleos centrais de toda a especulación da novela.

O naufraxio do complexo de Edipo afirmaríase así a masculinidade no carácter do neno. En forma totalmente análoga pode rematar o complexo de Edipo na nenez por unha intensificación da súa identificación coa nai (ou polo establecemento de tal identificación), que afirma o carácter feminino do suxeito.

Para darlle mais sentido ao anteriormente dito, citaremos unha vez máis a Sigmund Freud que, na súa *Introducción á Psicanálise*, sinala que:

O exame separado das tendencias sexuais e das tendencias do Ego permitiunos chegar á comprensión das neuroses de transferencia, afeccións que puidemos reducir ao conflito entre as tendencias sexuais e as derivadas do instinto de conservación ou, para expresármolos en termos biolóxicos, aínda que menos precisos, ao conflito entre o Ego como ser individual e independente e o Ego considerado como membro dunha serie de xeracións.

Como é sabido, Freud sinalou sete fases no desenvolvemento do complexo de Edipo. A saber:

1. A entrada no Edipo.
2. Desexo intenso da nai.
3. Agresividade cara ao pai.
4. Medo ao castigo paterno.
5. Sentimento de culpabilidade.
6. Renuncia á nai como obxecto erótico.
7. Identificación co pai-varón.

Unha vez que o pai aparece nas fantasías do neno como inimigo-competidor ao que hai que eliminar, o medo ao castigo paterno convértese sobre todo na ameaza de castración que representaría nese momento unha terrible mutilación da súa personalidade. Vivida simbolicamente, sen embargo, esta fase resulta necesaria para que o neno cobre conciencia de que non é un ego-falo senón que o seu órgano xenital é un emblema da súa masculinidade persoal. Desanatomiza e desabsolutiza así o seu sexo e, simbolizándoo, admite o seu ser carencial e pode así saír airosamente da súa difícil situación edípica. Polo que sabemos da vida de Blanco Amor, o último dos banzos desta complexa escalinata descrita por Freud para a ascensión do complexo de Edipo, isto é, a identificación co pai-varón, non foi en ningún caso culminado. Poderíamos dicir que *A Esmorga* é, simbolicamente, o relato, complexo e mesmo contradictorio, da renuncia á nai como obxecto erótico.

Voltando novamente á situación antes descrita por Blanco Amor na *Esmorga*:

"O Milhomes facía bulra de min chamándome cativo, e aínda tentou queimarme, cun guizo que pillou do lume, en salva sea la parte, i eu todo llo agoantei"

o sorprendente, aparentemente, seguindo a nosa interpretación, é que quen sexa o agresor nesta escena non sexa precisamente o pai, isto é, o Bocas, senón a proxección libidinosa do propio autor na obra, ou sexa, o Milhomes. Mais a pouco que continuemos o camiño emprendido comprenderemos que a situación non carece en absoluto de lóxica. Se o Cibrán representaba, como xa vimos, o Principio de Realidade, o resultado da interiorización das prohibicións parentais, conducindo á renuncia dos desexos edípicos, a actitude do Milhomes, en tanto que representación do Id, o principal reservatorio de libido, é completamente coherente. O Principio De Pracer quere amostrarlle, diríamos que recordarlle, ao Principio De Realidade a súa esencia castrada, a súa imposibilidade para desenvolver plenamente as súas pulsións libidinais por mor do cerco represivo imposto pola sociedade.

Tal e como sinala Lacan, ao comentar certos aspectos da obra de Freud que non veñen agora ao caso:

É máis, non evoca alí o conflito instintual senón para afastarse deseguida del e para recoñecer no aillamento simbólico do "eu non estou castrado", no que se afirma o suxeito, a forma compulsiva á que fica encadeada a

súa elección heterosexual, contra o efecto de captura homosexualizante que sufriu o ego devolto á matriz orixinaria da escena primitiva.

Vexamos agora como se produce a xa enunciada renuncia á nai como obxecto erótico.

A visión da feminidade na *Esmorga* de Blanco Amor decorre de perplexidade en perplexidade. Desde a boneca branca da galería do pazo ata Socorritos a Tola pasando polas putas das casas da Monfortina e a Nonó, a contraposición entre os personxes masculinos da obra e os femininos redonda sempre sobre percepción da maternidade agredida. Así poderíamos dicir que *A Esmorga* é unha busca fracasada da nai, representada en catro diferentes estratos:

1. A tía Esquilacha, presente no inicio da novela, nunha situación abondo clarificadora que comentaremos axiña.
2. A boneca branca da galería do Pazo, co seu fillo, tamén boneco, no colo.
3. Socorritos a Tola, que quere ter fillos.
4. A Raxada, unha prostituta retirada que convive co narrador protagonista e nai dun neno chamado Lisardiño. Na figura da Raxada é onde se evidencia finalmente a renuncia á nai como obxecto erótico; o antigo fillo é agora pai.

Un feito que nos debe facer reflexionar é o de que na novela non aparecen mulleres solteiras ou casadeiras senón sempre mulleres que teñen fillos, vellas, prostitutas e tolas. O tema non é a seducción, nin sequera a fraternidade, o tema é a paternidade. Matar ao pai para ocupar o seu posto.

Un dos continuadores máis esquisitos do pensamento freudiano na súa vinculación coa literatura e un dos reconceptualizadores da doutrina psicanalítica inicial, Norman O. Brown, di no seu libro *Love's Body* :

O mito freudiano da rebelión dos fillos contra o pai na horda prehistórica primixenia non é unha explicación histórica de orixes senón un arquetipo suprahistórico, eternamente recorrente; é un mito, unha historia moi, moi vella. [...] En Platón, a abolición da familia acompaña á abolición da propiedade; a propiedade é patriarcal, o comunismo fraternal. Outro tanto ocorre co marxismo: Engels vinculaba a familia coa propiedade privada e o estado; a sociedade ten sido patriarcal e chegará a ser fraternal. O marxismo, á zaga de Locke, escolleu a causa da fraternidade. A historia do marxismo mostra en que medida resulta difícil dar morte ao pai e tirar pola borda a familia, a propiedade privada e o estado.

Na *Esmorga*, a substitución da paternidade pola fraternidade non está planteada como desideratum. O pai remata por ser o xuíz, que non fala, e que executará finalmente a súa rigorosa sentenza de morte. Neste punto, as mulleres ocupan un lugar adxacente, obxectos de desexo que se sitúan como meras testemuñas dunha loita entre homes. Así, a muller preséntase xunto co fillo, isto é, coa propiedade, sendo elas mesmas, como é evidente no caso das prostitutas, propiedade.

En *La Catedral y el niño* un personaxe exclama:

¿Es un asco ser hijo! Un caballero con bigote y una señora que llora por los rincones, metiéndose en la vida de uno... Luego los hermanitos, esa gusanera. Los hijos de los funcionarios parecen más gusanos que los demás. ¿No te has dado cuenta? (p.271, citado por Pilar Rus Gascón).

É obvio que todo isto conleva un ambiente social androcéntrico representado polos tres esmorgantes, tanto desde a perspectiva do seu comportamento como desde a dos seus privilexios. Un mundo de mulleres e homes separados, suxeitos en pugna para prevalecer e obxectos inermes, ancorados na súa actividade reproductiva ou prostibularia.

Para Carmen Blanco:

Este contexto social androcéntrico que a novela presenta vai aparecer marcado pola escisión dos sexos en dous mundos que manteñen contactos case sempre tanxenciais. Así, a novela presentará ás mulleres nos seus espazos privados da casa ou nos públicos do traballo fóra dela, no mesón, na rúa, na fonte e no prostíbulo, nunca no seu ocio. De maneira que homes e mulleres fican arredados nas súas propias soidades:

as unhas están ausentes do lecer dos outros e estes outros deixan ás mulleres soas nas casas cos fillos pequenos, como ocorre no caso da familia de Cibrán. E aínda cando ambos sexos coinciden non parece que se produza máis que o desencontro, segundo se deduce das historias da señora e do señor de Andrade, das relacións prostibularias, e dos casos de violación. Tan só semellan albiscarse momentos de entendemento, que poderían pensarse profundos, nos lazos femininos de Cibrán coa súa nai e a Raxada, pero ao cabo eses fíos de unión tecidos polos sentidos e os sentimentos fican rotos para sempre.

A caso da tía Esquilacha resulta especialmente curioso, toda vez que nel se dan cita o que parecen ser varias reminiscencias da infancia recodificadas por medio da escrita:

"O consello era bo, pero a idea de ter que pór de novo as chancas e volver a tripar pola lama, arrepiábame o corpo, polo gallo dos sabaños esfolados. Díxenlle isto, e de alí a pouco chamoume para dentro da casa e fíxome sacar os calcetís, que vin a Deus e á súa divina cara, con licencia de vostede. Logo fíxome meter os pes nunha barreña de auga de allo quente, e pasoume as partes encetadas con follas de botón que trouxo da horta e que bateu nas maus botándolles chuspe e untándoas despois con manteiga de cerdo, con premiso da súa cara, co que quedei moi aledado... Cando estaba finando, sen parar de dar-me consellos, pois é moi amiga da miña nai e muller de moito creto, apareceron os outros, xa moi peneques, facendo bulras ascarosas, porque me atoparon sentado no leito, así como querendo dicir que eu estaba de rexouba coa tía Esquilacha, que ten anos para ser mi madre".

O primeiro vínculo entre a nai e a tía Esquilacha vén dado pola afirmación "é moi amiga da miña nai e muller de moito creto". Pero a linguaxe da redacción da novela resulta, neste caso, máis reveladora aínda: "chamoume para dentro da casa". O neno que xoga é apelado pola nai para que regrese ao fogar.

O segundo vínculo sería a escena que ten lugar a continuación e que é, sen necesidade de botarlle demasiada imaxinación, un claro trasunto do baño dun mocíño pequeno. A barreña de auga quente, o sacar os calcetíns, son, sen dúbida, rememoracións da infancia.

O terceiro e último vínculo serían as burlas que lle dirixen o Bocas e o Milhomes, "como querendo dicir que eu estaba de rexouba coa tía Esquilacha, que ten anos para ser mi madre".

A intimidade do acto, que dá lugar ás burlas dos outros esmorgantes, ao pensaren estes nunha posible relación amorosa entre o Cibrán e a tía Esquilacha, os materiais empregados (auga de allo quente, follas de botón e manteiga de porco), revélanos a presenza dun rito. Quen depara a hospitalidade ao personaxe non é outra que a tía Esquilacha, a mención da relación entre esta e a nai de Cibrán dá conta de como o lavado e cura dos pes ten sobre todo un sentido de nacemento a unha outra vida, o ingreso particular deste novo Dante ourensán no seu singular Inferno.

Pero a sospeita asáltanos inmediatamente cando cotexamos o texto orixinal coa versión española feita polo propio Eduardo Blanco Amor.

El consejo era bueno, pero la idea de tener que meterme otra vez los zuecos y salir al barro, me calofriaba el cuerpo por el aquel de los sabañones reventados, que de otro modo no me importaría. Le dije esto a la tía Esquilacha, y de allí a poco me llamó para dentro de la casa y me hizo sacar los calcetines, que era como si me arrancasen la carne de los pies, con perdón. Luego, me los hizo meter en un lebrillo de agua caliente, con ajo y sal, lo que me alivió mucho, y me bizmó las heridas con hojas del botón, que trajo de la huerta, untadas con escupe y manteca de cerdo, con licencia de quien oye. Cuando estaba acabando, sin dejarme de dar buenos consejos todo el tiempo, pues es amiga de mi madre y mujer de mucho sentido que llevó la casa arriba, ya de viuda, y hasta tiene un hijo procurador, pues aparecieron los otros, bastante borrachos, haciéndonos burlas asquerosas porque me encontraron sin zamarra y sentado en la cama, así como queriendo decir que yo estaba de lío con la tía Esquilacha, que tiene años para ser mi abuela.

Da comparación dos dous textos extraemos os seguintes sinais:

- O enunciado "*pois é moi amiga da miña nai e muller de moito creto*" foi substituído polo enunciado "*pues es amiga de mi madre y mujer de mucho sentido que llevó la casa arriba, ya de viuda, y hasta tiene un hijo procurador*".

- O enunciado "*que ten anos para ser mi madre*" foi substituído polo enunciado "*que tiene años para ser mi abuela*".

Mentres que no segundo dos casos a mudanza pode ser interpretada como obedecente á presenza dunha censura, no primeiro é evidente que a engádegas feita ("*que llevó la casa arriba, ya de viuda, y hasta tiene un hijo procurador*") amplía o vínculo entre a tía Esquilacha e a nai real, xa que a nai de Blanco Amor, como a tía Esquilacha, levou a casa arriba, xa de viúva, e ata tivo un fillo (escritor) procurador.

Especial interese ten o emprego da palabra *partes*, que no fragmento citado refírese ás partes feridas dos pés, mentres que no resto da obra as partes son sempre sinónimos do aparello sexual. Non en van, o autor substitúe o enunciado "*e pasoume as partes encetadas con follas de botón que trouxo da horta e que bateu nas maus botándolles chuspe e untándoas despois con manteiga de cerdo*" por "*y me bizmó las heridas con hojas del botón, que trajo de la huerta, untadas con escupe y manteca de cerdo*".

Está claro que Blanco Amor estanos a falar dunhas *partes* que están enfermas e que se poderían curar cos coidados da nai. O vínculo entre o andar e a copulación resulta ser moi antigo e pódese rastrexar no noso idioma medieval en palabras como ambrar (de ambulare) empregada nas nosas cantigas de escarnio e maldizer como sinónimo de fornicar. Así, pois, Cibrán non pode andar (ambrar) porque ten feridas nos pés (nas partes).

Este mesmo temor ás enfermidades venéreas aparece en varias ocasións vinculado á figura do pai, como xa tivemos ocasión de comprobar páxinas atrás ao falarmos do pensamento, a enfermidade mental que padece o Cibrán.

O segundo dos episodios nos que se evidencia esta frustrada procura da nai é o da boneca branca da galería do pazo. A escena aparece relatada por medio dunha modificación lumínica que establece, en primeiro lugar, a interrupción da chuvía e, en segundo lugar, a aparición do luar. Como nunha escenografía teatral, a lúa adquire a función de foco que concentra a atención do espectador sobre a escena, ademais de situarse como un ícono de transcendencia claramente maternal:

"Nefeito, tras dunhas matas de follas mestas e grandeiras, víase a fermosa dona cheia de luar, sentada, volta para o xardín, o mesmo que a tiñamos visto á mañá, cos brazos estarricados e os ollos quedos e brillantes, como a máis belida cousa que neste mundo se tiña ollado. Parámonos tan perto dela que ata tiñamos medo de alentar. A min batíame tanto o corazón na caixa do peito que me somellaba que se tería que oír dende fóra... Estaba sentada nunha cadeira con rodas e tiña un neno cativo na aba. O Bocas deu unha pasada saíndo de tras as matas, e púxose á súa beira dicíndolle:

"-Señora, non teña medo que non lle faremos ningún mal... Nosoutros agardabamos que pegase un berro en cando nos vise, pero non se moveu nin respondeu verba. O Milhomes apegado a min tremaba coma un vimio i eu suaba coma no rigor do vrau. Estabamos tan abraidos que xa nin nos importaban os golpes que daban na porta e os gritos que se oían cunha voce de vella que non se sabía que dicía:

"-¡Voler, voler; secur, secur...! ou algo deste xeito.

"O Xanciño fitaba para a dona, quedo, aloleado e cun sorriso que somellaba o pucheiriño dun neno cando vai botar a chorar, pero a dona non pestanexaba nin se movía, talmente coma morta.

"-¡Señora...!, díxolle aínda, aventurándose a collerlle unha mau. Pero, non ben o fixera, rexeitouna dun pulo coma se se tivese queimado. Con este movemento o neno caeu ao chau e fíxose cachizos descontra os zulexos do sobrado. O Bocas, xa repostado, pegou nela pillándoa con bruteza pola aña, coma se lle fose bater, e a dona foise para un costado inteira, sen se dobregar, cos brazos decote tesos e as maus abertas.

"-¡Malia a nai que me pariu! ¡Grandísimo fillo de puta de tolo!!, berrou o Bocas. E dándolle un tremendo couce á cadeira, quindou coa dona no chau, que alí quedou do mesmo xeito que estaba sentada, cos ollos estantíos brillando co luar. Logo de dar dúas pasadas aínda voltou, cheo de carraxe, i afundiou o tacón dúas ou tres veces na cara da boneca que quedou feita un buraco, mouro e témero, coma unha calivera escachada..."

A interpretación da escena non deixar lugar a dúbidas. Temos, en primeiro lugar, a presentación da boneca como unha maternidade, isto é unha figura feminina que sostén un neno en brazos. A muller, obxecto do desexo do Bocas, non é unha muller virxe ou solteira, senón casada e con fillos. O Bocas, denominado agora o Xanciño, modifica a súa actitude para regresar á infancia, "e cun pucheiriño dun neno cando vai botar a chorar". Pero a nai branca, ocupada no coidado doutro neno, non se inmuta. O primeiro paso é a destrución dese outro neno, un boneco en realidade, que cae facéndose cachizos contra os azulexos do sobrado. A nai, ou sexa a boneca, permanece indiferente, sen emprestarlle a menor atención ao que está a suceder. E o Bocas guíndaa no chan para afundirlle, despois, dúas ou tres veces o tacón na súa cara de boneca.

Resulta moi interesante a forma en que Blanco Amor presenta a escena. A frase máis significativa resulta, sen dúbida, "*con este movemento o neno caeu ao chau e fíxose cachizos descontra os zulexos do sobrado*". Resulta ser esta declaración o punto de encontro entre os dous planos, o manifesto e o latente, do contido da novela. ¿De que neno nos está a falar Blanco Amor? Pois dos dous nenos: do neno manifesto, un boneco que se rompe, e do neno latente, o escritor mesmo. A figura agresiva do Bocas, representativa do pai, é a causante da destrución do neno e, o que resulta, se acaso, aínda peor, da imaxe nocturna e bañada polo luar da propia nai. O pazo arruinado sería a representación da familia e o propio pai aparecería desdoblado noutro dos personaxes que aparecen con anterioridade na escena: o fidalgo bébedo que xace durmido nun sillón, alleo a canto pasa.

O enunciado *grandísimo fillo de puta de tolo* resulta ser especialmente revelador. É o propio Bocas quen se define así. Xa vimos como o pai de Blanco Amor era na súa evocación *un mangallón e insignificante dono dunha perruquería de luxo*. *Grandísimo* equivale aquí a *mangallón*. O Bocas é, por tanto, o pai. O *fillo de puta* que hai que entender como unha expresión de inxuria e de desprezo, é tamén a porta que nos abre, a través da *primacía do significante*, o vínculo entre o pai e o fillo, entre o proxenitor e o escritor, e aparece vencellado á idea da *nai como prostituta*, reiterada ao longo de toda a novela. O Cibrán convive cunha prostituta coa que ten un fillo, Lisardiño, ao que o escritor traslada, simbolicamente, aspectos da evocación da propia infancia. Na expresión "*Malia a nai que me pariu*" a forma *malia* (do lat. *mal habeat*) haina que entender como unha desviación do seu significado primordial en galego, *a pesar de, non obstante*, para expresar a idea de contrariedade, censura, condena, presente na súa propia etimoloxía: *¡mal haxa!* Hai por tanto un desexo de mal para unha nai, posto en boca do personaxe que representa ao pai, aínda que este estea a referirse á súa propia nai.

A versión castelá do texto de Blanco Amor resulta outravolta significativa:

¡Pues era verdad...! Detrás de una planta tupida, de horas grandes, estaba la hermosa señora, vestida de blanco, mirando hacia el jardín, lo mismo que a la mañana, con los brazos estirados, los ojos quietos y grandes, que de lleno les daba la luna, y tan bonita como cosa igual no se había visto en el mundo.

Tanto nos acercamos por detrás de las hojas, que miedo teníamos hasta de alentar, que a mi me batía tan fuerte el corazón que tenía que oírse. Estaba sentada en una silla de ruedas, muy alta, y tenía un criatura en el regazo.

El Bocas salió, poco a poco, hasta quedar detrás del respaldo, y empezó a decirle, muy bajo:

- "Señora, no pase cuidado que nada le haremos..."- Le temblaba la voz. Yo esperaba que ella diese un grito al percatarse de que alguien le hablaba, pero nada dijo ni se movió. El Milhombres, pegado a mí, temblaba como un mimbre y estábamos los dos trasudados como en el rigor del verano. Tanto era nuestro pasmo que ni nos cuidábamos de los portazos que empezaron a dar en la puerta y de las voces que gritaban ¡secur, secur, voler, voler!, o algo semejante.

Juanito miraba a la señora, alhelado, con un sonreír que parecía el puchero de un chico que va a llorar, pero la madama talmente como muerta.

- "Señora..."- le repitió, casi al oído y aventurándose a cogerle una mano. Pero aún no lo había hecho, cuando la soltó de repente, como si se hubiese quemado. Con este movimiento, el niño cayó al piso y se hizo pedazos en los azulejos. El Bocas, ya repuesto, la cogió con rudeza, por la nuca, como si la fuese a ahogar, y la mujer se fue para un lado, enteriza, con los brazos tiesos y las manos abiertas.

- "¡La madre que lo parió, grandísimo hijo de puta de loco!"- gritó, y pegando una tremenda patada a la silla dio con la señora en tierra, que allí quedó del mismo modo, con los ojos abiertos y las manos estiradas. Luego de andar unos pasos, aún volvió, y, lleno de saña, hundió dos veces el tacón en la cara de la muñeca y la dejó llena de agujeros, mismamente como una calavera rota.

Da palabra *madama* que Blanco Amor usa na súa versión castelá dinos o Diccionario da Real Academia Española que cabe entendela *irónica o familiarmente como fórmula de cortesía o título de honor, equivalente a señora*. O Diccionario Xerais defínea como *señora moi composta*. É obvio que a palabra presenta unha relación de sinonimia irónica coa palabra puta. A boneca, obxecto de desexo do Bocas, co seu fillo no colo, é unha madama. E reparemos que a declaración faise nunha frase en que o nivel de representatividade do personaxe-narrador, Cibrán, é mínimo e o discurso adquire un ton máis neutro que nos permite relacionar a declaración co autor. Non é o Cibrán a falar de si mesmo ou en primeira persoa. É o narrador (quen queira que sexa) a falar en terceira persoa.

O encontro con Socorritos a Tola evidencia novamente a función xa apuntada da feminidade. O seu delirio converte en real un neno feito de farrapos que apreixa contra o peito e as demandas de esmola teñen sempre como centro a figura do seu imaxinario descendente. A violencia que se exerce contra ela no remate da novela, e que se vai concretar na violación por parte do Bocas, é, por tanto, tamén unha agresión á maternidade.

Nun alpendre que aló hai, un pouco alonxado do campo do cisco, e medio tapado por uns bidueiros novos, vivía Socorrito, a tola... Supoño que vostede a ten coñecido pois calisquera que leve un tempiño na nosa cidade tena que coñecer e que terlle simpatía. É unha muller aínda nova, ergueita, de boa estatura e goapa, a pesar dos estragos que nela ten feito a vida que fai a probiña. Aparecera, fai uns anos, polas rúas de Auria, como aparecen eses tolos que nunca se sabe de onde veñen, cun neno de farrapos apreixado descontra o seio, facendo que lle daba de mamar. [...] E no tocante ao da roupa, por cada prenda que lle desen para ela, había que darlle outra para o seu neno, anque se conformaba cun retrinco calisquera de pano que non chegaba nin para vestir un dedo.

Finalmente, e para rematar este breve percurso polos emblemas da feminidade en *A Esmorga*, temos a figura da Raxada que representa o esforzo por chegar á superación do Edipo. A mancha do pai agresor e a súa presenza deturpadora na relación materno-filial convértese na marca simbólica da prostitución que entolda o pasado da Raxada. A Raxada é agora, simbolicamente, a súa nai e como ela, entregada ás demandas eróticas do pai, foi, simbolicamente, puta.

"Cando é coas outras eu líscome axiña porque ate me somella que se poñen fedorentas e que cheiran a bravú, con premiso de vostede. Pero coa Raxada un quédase na quentura do leito e un vaise trocando nun cativiño, acochado descontra o seu seio, que o ten ancho e fermoso, coma se fose a nai dun, aínda sendo máis moza do que un..."(páx. 15)

Esta perspectiva do narrador fillo de puta vai ser continuada polo autor no seu inacabado proxecto *Morte do Mi Padre* onde podemos ler o seguinte:

Este retallo pertence aos apuntes biográficos que collín dos beizos de Ricardo Ciconio, fillo da Paca, a Costilleta, puta de Ourense moi acreditada que sabía a vida e non poucos dos miragres de coasi tododiós, porque entón a meirande parte da xente vivira de miragre.

A declaración de que apretado a ela "un vaise trocando nun cativiño... coma se fose a nai dun" non precisa de máis comentarios.

A idea da nai puta deriva no vínculo do pai (O Bocas) coas outras putas e de aí as escenas dos prostíbulos da Monfortina e a Nonó.

Chegamos pois ao grande momento da traxedia. Postos en antecedentes pola escrita de Blanco Amor, a lóxica do *contido manifesto* está agora perfectamente artellada para agachar a lóxica do *contido latente*, non menos homoxénea e que non é outra que a representación liberadora da morte do pai. A escena da morte do Bocas non deixa a menor dúbida, na súa descarnada violencia e nos seus evidentes signos de vinganza paixonal e

sexual, de ser unha unha nova reedición daqueles parricidios míticos, evocados pola psicanálise, de Urano, Cronos e Zeus. A matanza do pai é, pois, e sobre todo, castración.

O Bocas apareceu, erquéndose dun recanto, escuro, cos pantalós a medio subir, deixando ver a pele branca da barriga por un costado... E sen dicir palabra deste mundo, o Milhomes alancou para el e dun golpe afundiulle alí a navalla e rachou con ela para un lado, sacándoa axiña para lle asegundar máis abaixo, con intención de ferilo nas súas partes, con perdón sexa dito. O Bocas cangouse para adiante querendo recoller coas maus escoadas de sangue, aquela trouxa de cousas branquiñosas que se verquían pola tremenda boca da ferida. Aínda quixo manterse en pe, pero non puido, e caeu sobre dun costado, encollido e apreixando aquilo descontra si...(páx. 142)

A edición española de *A Esmorga, La Parranda*, traducida polo propio Blanco Amor, presenta neste aspecto unha interesante alteración que reforza, se cadra, a nosa lectura:

El Bocas apareció, saliendo de lo escuro, con los pantalones a medio levantar y la barriga descubierta... Sin decir palabra, Eladio se fue a él, le hundió la navaja y rasgó hacia un lado, sacándola luego para tajar más abajo, con intención de llevarle las partes, con licencia, que aún creo que se las alcanzó. El Bocas se dobló sobre sí y echó las manos al vientre como para recoger todo aquel estropicio que asomaba a la herida... Aun quiso mantenerse en pie, pero cayó de costado, apretando aquello contra si...

Como vemos, Blanco Amor reforza o aspecto xenital da ferida, sinalándoo detalladamente, na súa tradución ao castelán.

A rei morto rei posto, di o refrán. O Milhomes, despois de matar ao Bocas, consegue simbolicamente o obxectivo: a nai. A mestría de Blanco Amor permite que o feito teña unha moi diferente desde a perspectiva do *contido manifesto* e do *contido latente*. Mentres que no primeiro caso o que acontece é que parece afogado, no segundo, a auga serve como símbolo evocador da nai, sinal do regreso ao claustro materno, reconciliación, en definitiva, coa fonte primixenia nunha fusión absoluta.

O Milhomes surtiu e botouse a correr... Eu corrín tamén, pero foi ben pouco, porque as forzas que me quedaban esvaíronseme coa gran disgracia que acaba de ollar. O Aladio, que debía ir cego, colleu para a banda da lagoa, e aínda o vin dar unhas pasadas por enriba do xelo, que fixo, ao se crebar un ruído de cristaes eschachados, e afundiuse, berrando ata desaparecer...

A morte definitiva do Cibrán narrador, que é tamén a morte do discurso e, por tanto, o final da novela, vén anticipada pola ferida nun pulso causada polo Milhomes, previa ao seu esvaecemento, antes de ser encontrado por uns varrendeiros.

E foi nese instante cando me deu, para se ceibar, esta cortadela que teño no pulso por onde escomenzou a saír o sangue a tornos.

Creemos, pois, ter demostrado como a traxedia de *A Esmorga* é, en realidade, unha representación freudiana na que a cada un dos personaxes se lle pode adxudicar un rol particular dentro das primeiras concepcións psicanálticas da vida interior humana, que non só eran coñecidas polo autor senón que tamén foron obxecto das súas ensinanzas.

A Nai: representacións da Maternidade	Tía Esquilacha, A Raxada, O Boneca do Pazo, Socorritos a Tola, as putas.
O Pai	O Bocas
O Super-Ego	O xuíz
O Id	O Milhomes
O Ego	O Cibrán
O ideal do Ego	?

O ideal do Ego estaría ausente e significaría, en tanto que herdeiro da resolución do complexo de Edipo, o principal obxecto de busca do personaxe de Cibrán. Pero este, envolto no conflito entre o Id e o Super-Ego, morrerá sen ter acadado o seu obxectivo.

O agudísimo conflito entre o Id e o Super-Ego, que domina desde un principio nas neuroses obsesivas, pode estenderse así a todas as operacións do Ego.

Diríamos, parafraseando a Freud, que o agudísimo conflito entre o Milhomes e o xuíz, por causa dos varios delitos cometidos polo primeiro, entre eles a morte do Bocas, estenden a súa influencia sobre o Cibrán. ¿O "rpto" en que *A Esmorga* foi escrita non sería o síntoma, entón, dunha neurose obsesiva? ¿Ou hai un misterioso Blanco Amor rindo desde o fondo da novela mentres traslada ao papel a súa particular comprensión da teoría psicanalítica e de si mesmo?

Pero esta primeira tópica posible na lectura da novela, seguindo o noso método de interpretación, manifesta de inmediato os seus problemas. Así, Lacan advírtenos moi seriamente de que:

Se o suxeito non recobrase nunha regresión, a miúdo levada ata o estadio do espello, o recinto dun estadio onde o seu ego contén as súas fazañas imaxinarias, a penas habería límites asignables á credulidade a que debe sucumbir nesta situación. E é o que fai temible a nosa responsabilidade cando lle aportamos, coas manipulacións míticas da nosa doutrina, unha ocasión suplementaria de allearse, na trinidad composta do ego, o superego e o id, por exemplo.

Aquí un muro de linguaxe é o que se opón á palabra, e as precaucións contra o verbalismo que son un tema do discurso do home normal da nosa cultura, non fan senón reforzar o seu espesor.

Porque o analista debe chegar *así a analizar o comportamento do suxeito para encontrar nel o que non di. Pero para obter esa confesión é preciso que fale diso. Volve entón recobrar a palabra, mais volta sospeitosa por non ter respondido senón á derrota do seu propio silencio, ante o eco percibido do seu propio nada* e porque, como o propio Cibrán nos comunica no inicio da novela, *nin do escomenzo das cousas, nin do que veu dimpois nin do remate, ningún sabe nada porque ningún viu nada, ou si o viron non repararon, que unha cousa é vere e outra reparare.*

A metáfora da nai.

Como estamos a ver, o personaxe oculto de *A Esmorga*, sumido nunha semi-penumbra que o fai case inaccesible ao lector, resulta ser a nai. O procedemento de caracterización indirecta que Blanco Amor usa para os seus personaxes, deitando aquí e alá pequenas notas descritivas, de xeito que o lector vai compondo unha visión completa de cada un deles logo de rematada a lectura da novela, fai que os personaxes que ocupan un segundo plano e que non ocupan a posición principal no desenvolvemento da historia, aparezan moito máis esfumiñados, case inaccesibles, toda vez que, sempre que aparecen, fano como meros fragmentos de parafernalia, unha especie de mobiliario sentimental que non resulta particularmente inquietante xa que sobre eles non se centra o conflito principal do relato. Mais tamén é certo que o que nos propomos aquí, non é tanto establecer as regras do *contido manifesto*, por outra banda suficientemente esclarecidas, como as do *contido latente*. É aí onde o personaxe da nai ocupa un lugar preponderante na súa ocultación, no seu velamento.

O sábado fora a Raxada a buscame ás obras e fixeramos as paces, por mor dela, que a quero ben, pro máis por mor do pequecho que xa vai pra catro anos e como é tan espilido xa vai entendendo das cousas desta vida... Dormín co ela o sábado e mais o domingo, que boa falla me facía, pois mulleres hai moitas, pro como ela, ó menos pra min... Dunha noutra, tanto me palicou que... Como facía tanto frío e dormiamos moi apegados, non tiña máis remedio que escoitala, e a máis diso, tiña razón... E tanto me palicou que me fixo engradar, que endexamais unha muller me fixera engradar, fóra da miña nai, que as nais anque fagan engradar a un non é vergoña pra un home.

A palabra *engradar* haina que entender aquí como encherse os ollos de lágrimas pola dor ou pola emoción forte.

Asegún din, as cousas da herdanza non as tratou con ninguén e arranxáranas uns avogados cos outros pra lle sacar do papo ós frades de San Francisco unha boa endentada que lle tiraran á nai que morreu tola, asegúndin, que eu neste non me meto.

Outros decían que entolecera de vérese tan dispreziada, que hastra disque que lle pagaba cando estaba coela en matrimonio, coma si fora unha churriana, e outros aseguraban que lle dira morte e que a enterrara no hortal..., que hai que vere canto cavila a xente no que non lle vai nen lle vén, como di miña nai, que foi a que me contou a meirande parte de todo isto.

Os señores andan na cibdá, polo gallo da nai da señora que está moi doente, que até disque non pasará distes días.

— <<Eu voume pra a miña casa, pra a casa da miña nai», respondinlles; que esa era a verdade, pois eu non tiña mentes de seguir facendo falcatruadas, que bastantes tiñamos feitas.

Naquil intre eu xa non sabía que facer de min e víame perdido. Pensaba na miña nai, no pequecho, na Raxada, coma si os lembrase dende a outra beira da morte. Cambiara eu tanto en tan pouco tempo que xa non tiña ren que vere conmigo, co home que eu quixen sere no día denanterior, cando me determiñei a facere as paces coa miña amiga pra vivire a concencia, como home traballador, botando mau de min e dos meus. A disgracia saírame ó camiño na compañía daqueles disgraciados e víame metido en cousas que endexamais fixera nin matinara de facere. E o que máis me magoaba era que esto me fora a socedere xustamente cando tiña determiñado de me facere home de ben, coma si unha mala fada viñera a me privare do meu intento no intre mesmo en que escomezaba a polo por obra. ¡Pro agora xa todo se amolou, malia a min i a miña mala sorte...!

No remate da novela, Blanco Amor preséntanos unha escena na que o *contido manifesto* e o *contido latente* se entrecruzan. Mentres no primeiro se nos relata un ataque que vai ser o preludio da morte, no segundo, o que se nos conta non é outra cousa que a propia curación. O *pensamento* aparece agora claramente como unha neurose.

Non atinaba a decatarme si aquela mágoa era cousa do corpo tan maltratado ou do «pensamento» que me viña de outro xeito; pro fose o que fose, arestora sentíame coma nas portas do pasamento, que xa tanto me daba unha cousa coma outra, e deixábame ire naquil esvaimento que somellaba non tere fin, coma se me quixese abalar e non poidese por ren diste mundo, que era coma irse indo, irse indo... que aínda me quixen agarrar, con todo o sentido, á lembranza da miña nai, do meu pequecho, e non o conquería, coma se me fose quedando baleiro de todo e se me fose esvaíndo a concencia, que endexamais me viñera o «pensamento» daquil modo e sen gañas de me afastar dil, coma noutras vegadas, senón que me quería deixare ire pra onde me levase aínda que non parara até a morte, que arestora non me amedoñaba...

Ante el tribunal del deseo: una declaración testimonial

Gerardo Herreros - Horacio Massimino

La filosofía parece ocuparse sólo de la verdad, pero quizá no diga más que fantasías, y la literatura parece ocuparse sólo de fantasías pero quizá diga la verdad.

Antonio Tabucchi, *Sostiene Pereira*

Sostiene Pereira (3) es una obra que no podremos olvidar y que dejará una huella en todo lector, reza la contratapa del libro. Y sin dudas es así por la riqueza literaria, argumental, estilística y también, por qué no, por el efecto de identificación imaginaria que puede producirnos su personaje.

Intentaremos (4) en este escrito, dar cuenta del por qué hemos dado en llamarla una novela "sobre el deseo". Seguramente, todos los lectores se preguntan ante quién «sostiene Pereira» y nuestro título, es una respuesta anticipada.

Apela, argumentalmente, al registro de la novela histórica para ubicarnos en momentos de plena guerra civil española, previos a la Segunda Guerra Mundial, en Portugal, donde el héroe es periodista de un pequeño y modesto diario —el *Lisboa*—.

La obra comienza en un cronotopo:

Sostiene Pereira que le conoció un día de verano (7) (5).

Allí es donde Pereira —el protagonista— conoce a un personaje que le cambiará la vida, o mejor dicho, le despertará un deseo que siempre lo habitó, pero que hallándose postergado, transformó su vida en gris y melancólica.

Bastan muy pocas páginas para que el narrador nos regale una hipotiposis acabada sobre Pereira y sus pensamientos:

Y él, Pereira, reflexionaba sobre la muerte [...] él se puso a pensar en la muerte. ¿Por qué? Eso, a Pereira, le resulta imposible decirlo. (7)

Y es que justamente como sujeto, este es un punto crucial con relación a su vínculo con la vida, más del lado de la muerte del deseo o de la renuncia a éste. Le resulta imposible decirlo, porque es efecto de su vida. Por otro lado, las marcas familiares no dejan de estar presentes: El padre dueño de una funeraria "*Pereira La Dolorosa*".

La acción ocurre en Lisboa en 1938, año clave para el mundo: los fascismos están a pleno, la guerra civil española da un vuelco definitivo, se prepara la Segunda Guerra Mundial —como dijéramos arriba—, aunque las llamadas democracias no quieran verlo.

Portugal —fondo de la novela— es un país bajo la dictadura de un personaje patibulario, Oliveira Salazar. España —telón de la novela— es quien agita, con su guerra civil, la aparente paz de Portugal, país tranquilo, satélite intelectual del mayor de la península y se desprende del texto, pendiente de los sucesos vecinos. En Italia y Alemania arriba el fascismo.

La conflictiva social cotidiana de la novela es metáfora de lo que sucede en Europa. La pérdida de las garantías individuales, la censura, la desinformación, el siniestro Director del *Lisboa* como representante de las clases que flirtean con el poder, la iglesia acomodándose a los vaivenes políticos, el nacionalismo a ultranza y los grupos paramilitares represores, conforman un conjunto de hitos fuertes que describen la situación reinante.

Sin dudas eso es obra de un escritor no ingénuo. Antonio Tabucchi conoce muy bien Portugal, ha sido maestro de literatura portuguesa en Génova, es director del Instituto Italiano de Lisboa, ha traducido al italiano autores portugueses, en especial Fernando Pessoa, e incluso ha escrito en portugués. Sabe, entonces, de lo que habla.

La novela de Tabucchi es, sin duda, en su multivocalidad, un homenaje a los pueblos portugués y español, a la vida, y los ideales.

Decía Juan Filloy *"El escritor es un notario público; debe aprovechar los datos de la realidad circundante y aderezarlos poniendo imaginación"* (6). También quisiéramos agregar lo que dijo Héctor Tizón: *"Un escritor debe escribir sobre el lugar y la gente que conoce, tratando en lo posible de que no se note y lo pueda leer todo el mundo..."* (7)

En el mismo orden, es dable destacar la polifonía que se encuentra manifiesta en esta novela. La diversidad de voces que se encuentran dentro del relato —y que son, a la vez, autónomas— son inconfundibles. En palabras de Bajtim: *"es dialógica, no se estructura como la totalidad de una conciencia que objetivamente abarque las otras, sino como una total interacción de varias"*. La convergencia de estas voces dispares son las que le dan cohesión, unidad narrativa, a todo el texto.

El texto predispone a su lector a la memoria, ya que ésta tiene por oficio recuperar y transmitir, a través de cada uno de los personajes (Monteiro Rossi, Marta, Manuel, el mismo Pereira, etc.) la historia política y cultural de un país. De este modo, leer será actualizar esa historia una y otra vez, para impedir su disolución en el definitivo silencio del olvido, o como diría La Nona en *Santo oficio de la memoria* (8): *"la definitiva desmemoria"*.

A la vez que polifónico, *Sostiene Pereira* es, asimismo, un texto metaliterario y esto en un doble sentido. Por un lado, pone en escena la memoria de la literatura francesa y portuguesa. En segundo término, inscribe textualmente los vínculos entre escritura e historia, su puesta en circulación, su transmisión, su negación o su recuerdo.

Como un diorama, el texto se maneja sobre dos ejes manifiestos, el histórico y el del personaje, articulándose sobre otro, el menos visible, que es el de los antagonismos: los totalitarismos y la república, la vida y la muerte, Eros y Tanathos, el deseo y la depresión, el protagonismo y la renuncia, y el de dos significantes que se articulan; por un lado, el *sostiene* que marca toda la novela de una manera genial y el *arrepentimiento* como contracara antagónica.

El protagonista es un viudo que habla y consulta todo con el retrato de su esposa muerta. Sin hijos, obeso y católico, Pereira vive en el pasado y cuando su pensamiento refiere al futuro lo hace en el sentido de la muerte; forzándose a estar ajeno a los hechos que sacuden al mundo, traduce o lee autores franceses católicos del siglo XIX (tales los casos de Guy de Maupassant y Honoré de Balzac, por citar dos).

Así, desde el inicio, Tabucchi nos interna en el núcleo de la historia. Un personaje gris que, al parecer sin saberlo —pero con las características del "saber no sabido"—, ha renunciado al motor vital y cuyo goce se reduce al pulsional, comiendo y muriendo con el pensamiento:

Y se le ocurrió la extravagante idea de que él, quizá, no vivía, sino que era como si estuviese ya muerto... él vivía como si estuviera muerto (14)

En cierto momento, Pereira lee un ensayo sobre la muerte y, fascinado, contrata a su autor, Monteiro Rossi, un joven recién salido de la facultad de filosofía. Buscando a un pendolario, le pide hacerse cargo de la sección necrológicas de la página del *Lisboa*. Monteiro Rossi acepta por la necesidad del dinero, pero antes le deja en claro:

[...] a mí me gusta la vida, pero si usted quiere que hable de la muerte y me paga... (23)

Tanto Monteiro Rossi, como su novia Marta, marcarán el giro que pegará la vida de Pereira, hasta hoy monótona y solitaria. Estos jóvenes, son impulsivos, sensuales, inteligentes y comprometidos con la realidad social hasta las últimas consecuencias.

Pero no son los únicos que marcan al héroe. Está también un interesante personaje que va informándolo de la novedades políticas cada vez que Pereira concurre al Café Orquídea: nos referimos a Manuel, el mozo, quien está al tanto de todo, no por los diarios, sino por lo que pasa de boca en boca:

Cuando llegó el camarero le preguntó: ¿Qué noticias hay, Manuel? Si no lo sabe usted, señor Pereira, que es periodista, respondió el camarero. He estado en las termas, respondió Pereira, y no he leído periódicos, aparte de que por los periódicos no se sabe nunca nada, lo mejor es enterarse de la noticia a viva voz, por eso le pregunto a usted, Manuel. Lo nunca visto, señor Pereira, respondió el camarero, lo nunca visto. (67)

Es posible leer aquí cómo Pereira sabe que no quiere saber nada, que a pesar de ser periodista, esto no garantiza ni el saber ni la información; como cuando también otro personaje lo impulsa: la señora alemana que se encuentra en el tren. Ésta lo intima:

La señora Delgado, bebió un sorbo de agua mineral y dijo: Pues, entonces haga algo. ¿Algo como qué?, respondió Pereira. Bueno, dijo la señora Delgado, usted es un intelectual, diga lo que está pasando en Europa, exprese su libre pensamiento, en suma, haga usted algo. (61)

Para marcar la tensión que domina la relación socio-política con la personal, es que el padre Antonio, una de las pocas personas con las que habla Pereira, le dice:

[...] hay huelgas, aquí en la ciudad y en otras partes, pero ¿en qué mundo vives, tú, que trabajas en un periódico?, mira, Pereira, ve a informarte, anda." (14)

Volviendo a los nudos de la novela: en medio de las cavilaciones de las que hablábamos, por consejo médico, Pereira va a pasar una semana a una clínica talasoterápica. Es allí donde conoce al doctor Cardozo. El encuentro con este personaje es definitorio en el cambio que acontecía en Pereira. Esta especie de "psicoterapeuta del yo" con una teoría atribuida a Janet sobre la *confederación de almas* y la primacía de un yo hegemónico, le dará el último impulso:

Quizá de ahora en adelante su vida ya no le parecerá inútil, déjese llevar por su nuevo yo hegemónico y no compense su sufrimiento con la comida... (105)

Y en relación al joven Monteiro Rossi:

Pues búsquelo, replicó el doctor Cardozo, como ya le he dicho antes, búsquelo, señor Pereira, él es joven, es el futuro, usted necesita tratar con un joven [...] deje ya de frecuentar el pasado, frecuente el futuro. (135)

La tensión que viene en un "in crescendo" llega a su punto máximo cuando su ya "amigo" Monteiro Rossi es brutalmente asesinado:

Monteiro Rossi tenía los ojos completamente abiertos y miraba el techo. Pereira le dio otra palmada, pero Monteiro Rossi no se movió. Entonces Pereira le tomó el pulso, pero la vida ya no corría por las venas de Monteiro Rossi. (170)

A causa de este acontecimiento es que Pereira se pone a redactar una nota contra la dictadura, donde describe el asesinato de Monteiro Rossi:

Invitamos a las autoridades competentes a vigilar atentamente estos episodios de violencia, que a su sombra, y tal vez con la complicidad de alguien, se están perpetrando hoy en Portugal. (174)

Las notas publicadas por Pereira, hasta este momento, nunca habían sido firmadas con su nombre:

Señor Pereira, dijo el doctor Cardozo, me gustaría saber cuáles son los proyectos para la página cultural del Lisboa, me gustaron mucho las efemérides de Pessoa y el cuento de Maupassant, estaba

muy bien traducido. Lo traduje yo, respondió Pereira, pero no me gusta firmar. Debería hacerlo, replicó el doctor Cardozo, sobre todo los artículos más importantes... (100)

Finalmente nuestro "amigo" Pereira, luego de firmar su último artículo para el *Lisboa*, se marcha al exilio, sabiendo, certeramente, lo que su nota provocará.

Hasta aquí los nudos de la obra que Tabucchi supo regalarnos.

Habíamos notado cierta marca *muy fuerte* que nos deja el texto: nuestro héroe es un viudo *sin hijos*.

Ahora bien, ¿por qué decide Pereira "ayudar" a Monteiro Rossi? No porque lo tome como hijo adoptivo debido a sus similitudes:

Y después, sostiene Pereira, en un determinado momento vio como un joven alto y delgado se levantaba de una de las sillas [...] sintió una punzada en el corazón, quizá porque le pareció reconocerse en aquel joven (Monteiro Rossi), le pareció que se reencontraba a sí mismo [...] porque de algún modo se le parecía... (19)

No, éste no es el motivo. Sí en lo manifiesto, pero no en lo latente. Se sabe que la identificación funciona. Pero Pereira, ya en aquellos momentos, presentaba un quiebre. Quiebre en el sentido de la falta de referente. Al conocer a Monteiro Rossi este quiebre sale a la luz. No exactamente por Monteiro Rossi en sí mismo, sino por la vida y el compromiso que con ésta tenía aquel joven.

Un fuerte indicio que podría pasar desapercibido nos es indicado en ese párrafo y no podemos dejarlo pasar de largo: *"le pareció que se reencontraba a sí mismo"*.

Volvamos al antagonismo entre el *sostiene* y el *arrepentimiento*, porque allí está la clave. El primero es más claro ya que literariamente es utilizado en casi todo párrafo y da a la novela una originalidad estilística única, pero por otro lado: ¿cómo pensar la fuerza del *sostiene* en un personaje como Pereira, más bien temeroso y pusilánime? Es que el texto está relatado hoy pensando en el ayer y de esa forma, *aprés-cup*, el *sostiene* adquiere toda la significación de un acto a puro riesgo. Esta torción temporal, también la retoma Tabucchi en el texto, cuando en sus notas finales "por fuera de la ficción" escribe:

Cuando lo conocí en París era un hombre de unos cincuenta años, ágil y despierto (9). (180)

Si comparamos el Pereira descrito por Tabucchi en el final de libro, con el del comienzo, vemos que su acto produjo efectos hasta en el cuerpo. Antes de su firma y del exilio, la obesidad, los dolores, la fatiga y los problemas cardíacos eran la regla.

Es por ello que proponemos el significante *testimonio* como nombre del acto, a partir del uso del *sostiene*; ya que, como en todo testimonio, la palabra tiene valor de acto, de audacia.

Sin embargo, hay muchos tipos de testimonios: el del psicótico, el del místico, el del testigo jurídico, el del científico, el del psicoanalista (10). ¿Cuál es el testimonio puesto en juego aquí?

Lacan nos dice: "... Todavía hoy se le pide al testigo que diga la verdad, sólo la verdad y es más, toda si puede, pero por desgracia, ¿cómo va a poder?. Le exigen toda la verdad sobre lo que sabe". (11)

Un testimonio como el de Pereira, implica una verdad en juego, pero no al modo del testimonio jurídico, donde se supone que el sujeto puede saber lo que hace en el momento del acto mismo como un sujeto todo conciencia, ni como el testimonio psicótico a-histórico que sacrifica su cuerpo a un Otro absoluto, ni el del místico que brinda testimonio intentando dejar de ser sujeto en pos del Ser. La declaración testimonial de Pereira implica un cambio en la posición subjetiva que reencausa el goce y tiene efectos en su vida y en su cuerpo.

Pero esta acción de Pereira que podemos simplificar en la firma de su último artículo, dejando allí nada menos que la marca de su nombre propio, haciéndose responsable de la acción, ¿se trata de un acto en sentido analítico? "*Sin acto no hay sujeto y sin lectura una acción no hace acto*" (12), sentencia Deluca.

¿Dónde podemos situar entonces la lectura de la acción para pensar en un acto y no en una *locura*, o con propiedad, un *acting-out* o un pasaje al acto?. Pues en el *sostiene* mismo, que es el significante del testimonio, como nos advierte Lacan al escribir que "*siempre hay compromiso del sujeto y lucha virtual en todo lo que es del orden del testimonio*" (13). No por nada testimonio viene de testis y ¿no son esos, los testis, que hay que tener "bien puestos" para hacerse cargo de algunas cosas?.

En Pereira, lo que el testimonio, efecto del acto, ordena, es su historia. Y lo que se transmuta es el pasaje del *arrepentimiento* al *sostiene*, ya que el testimonio escinde al hablante entre lo que dice y el saber que produce ese decir (14).

Pereira vive de hesitación en hesitación, debido al quiebre al que hacíamos mención líneas arriba. En varias partes del relato se nos nombra "el arrepentimiento" que siente Pereira, aunque él no sepa el motivo por el cual lo padece, por lo que podemos hablar psicopatológicamente de depresión, pero en el sentido que Lacan le da en Televisión:

Se califica por ejemplo a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma como soporte... Pero no es un estado del alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral (15)

El arrepentimiento nos habla de esto:

Pereira no sabe por qué, pero creía que aquel relato sobre el arrepentimiento sería un mensaje en una botella que alguien recogería. Porque hay muchas cosas de las que arrepentirse. (65)

Y más adelante:

Y le parecía que él también tendría que arrepentirse de algo, pero no sabía de qué... Sentía tan sólo una nostalgia de arrepentimiento (93).

Por último:

Es como si sintiera deseos de arrepentirme de mi vida (102)

El arrepentimiento como retroceso ante el deseo inunda el texto —páginas 16, 26, 28, 58, 103 y 113, sólo para citar algunas— y no sólo eso, Tabucchi hasta nos regala un malentendido:

Es un relato sobre el arrepentimiento, dijo Pereira, un hermoso cuento sobre el arrepentimiento, tanto que lo he leído en clave de autobiografía (16). ¿Un arrepentimiento del gran Balzac?, interrumpió el doctor Cardozo. Pereira permaneció pensativo unos instantes. (100)

Sin dudas, el comienzo de su "depresión" se fecha en la muerte de su esposa con quien se casa sin saber que es tísica —y curiosamente es una clínica para tísicos donde se desarrolla la etapa final de su cambio—:

Y ¿cuándo comenzó a manifestarse su obesidad?, preguntó el doctor Cardozo. Hace algunos años, respondió Pereira, después de la muerte de mi esposa. (95)

Y a partir de allí, sólo lo gris de su vida, la soledad, la mediocridad, la falta de compromiso socio-político, la obesidad, los problemas cardíacos y la fatiga que indican un duelo no resuelto y la posición de renuncia que marcamos, contrastando con sus recuerdos juveniles de ímpetu, salud, atletismo y felicidad.

En *No velas a tus muertos* (17), Martín Caparrós interpelaba al lector a mantenerse en un estado de vigilia permanente, obligándolo a resistir por medio de dos operaciones simultáneas: "novelar" para "no-velar". En el mismo sentido, uno de nosotros escribió: *Entonces lo ocurrido irremediamente perdido en el tiempo, pasa*

del cenagoso mundo de lo fáctico al simbólico espacio de los mitos, si algo de la verdad puede presentarse en forma no/velada (18). Y este texto apunta en ese sentido, lo no-velado por la novela, es la forma en como el deseo insiste bajo la forma del arrepentimiento.

Es así que el encuentro con Monteiro Rossi, no le enseña sobre la vida, sino que le despierta un deseo que se presentaba como detenido y postergado del que su testimonio da cuenta. De allí el título de nuestro trabajo y el ante qué declara Pereira.

Esto también se manifiesta en las traducciones. Sabiendo que el título original es *Sostiene Pereira. Una testimonianza* queremos hacer notar las diferencias entre las distintas versiones.

En castellano, esta obra de Tabucchi, nos llega como *Sostiene Pereira. Una declaración*. Veamos cual es el título de la edición en catalán: *Afirma Pereira. Un testimoni* (19).

En catalán "*Afirma Pereira. Un testigo*". Como pudimos haber observado hay dos cambios muy significativos: 'afirma' por 'sostiene' y 'testigo' por 'declaración testimonial'. En cuanto al verbo, en 'afirma' hay un menor valor probatorio, entendiendo que se puede afirmar cualquier dicho, en tanto sostener implica tener pruebas fehacientes sobre lo afirmado; justamente una de las características que el texto quiere dejar bien en claro:

Efectivamente, el artículo era para tirarlo, pero Pereira no lo tiró, quién sabe por qué, lo conservó y por eso puede aportarlo como documentación (44)

En cuanto a "testigo" por "declaración testimonial": se priorizó al testimoniante, entendiendo ésto como persona que declara, y no a la declaración misma, como lo es en el título original.

La traducción al castellano —creemos— tendría que haber sido: "Sostiene Pereira. Un declaración testimonial", a la vez que al catalán tendría que haber llegado como: "Sosté Pereira. Una testimonianza" o "Sosté Pereira. Un testimoniatge".(20), (21)

Rescatamos la traducción que se hiciera al idioma francés, *Pereira prétend. Un témoignage* (22), (23) ya que este respeta, en un todo, fielmente a la versión original italiana.

Como mencionábamos arriba, básicamente, el joven y su novia, por un lado, y el doctor Cardozo, por el otro, son los gatilladores de la crisis ya presente. Pero, ¿de qué forma?.

En el caso de Monteiro Rossi, es sencillo. El muchacho es la condensación identificatoria de lo que Pereira no fue, del hijo que no tuvo y de lo que quiere ser. ¿O acaso no es posible conjeturar el deseo de Pereira por Marta, que se inscribe en la misma lógica?.

La presencia del doctor Cardozo le permite a Pereira poner en palabras lo que no podía decir. Su lugar es claro: la clínica para tísicos donde lo encuentra nuestro héroe; París, donde se exilia Pereira, es el lugar a dónde va el médico y, como si fuera poco, hasta la transferencia, al menos imaginaria, necesaria para situar cierta relación analítica también se lee en el texto:

No me deje, doctor Cardozo, hubiera querido decir Pereira, se lo ruego, no me deje. Pero en cambio dijo: No nos deje, doctor Cardozo, no abandone a nuestra gente... (133)

Hasta el efecto de sorpresa de una intervención:

¡Qué expresión más hermosa!, dijo Pereira, frecuentar el futuro, qué expresión más hermosa, no se me habría ocurrido nunca (135)

Nuestra hipótesis entonces, es que desde la perspectiva del personaje, un deseo detenido, más un duelo no resuelto, sumado a la aparición de los personajes de la identificación y de un lugar de un sujeto supuesto al saber, en la trama de una conflictiva social, dan cuenta de la bella historia.

Por último, si del deseo se trata, no podemos dejar de lado el del escriba, Tabucchi, el autor que toma la declaración testimonial ante el tribunal del deseo. Y para ello, su último párrafo en la nota personal que agrega a la décima edición italiana:

El día feliz del nacimiento de un hijo mío nacía también, gracias a la fuerza de la escritura, la historia de la vida de un hombre. Tal vez en la inescrutable trama de los eventos que los dioses nos conceden, todo ello tenga su significado

La Plata/San Martín,

Algún día de septiembre de 1998

NOTAS:

1. Psicoanalista. Especialista en Psiquiatría y Psicología Médica. Miembro fundador de "Apertura. Sociedad psicoanalítica de La Plata". Ex Profesor de la Universidad Nacional de Quilmes. Docente de la Cátedra de Clínica de Adultos y Gerontes de la UNLP. Secretario de Redacción de la revista electrónica *Acheronta*.
2. Estudiante del Profesorado en Castellano, Literatura y Latín, I.E.S. N° 2 "Mariano Acosta".
3. Tabucchi, Antonio. *Sostiene Pereira. Una declaración*. Traducción de Carlos Gumper y Xavier González Rovira. Título original: *Sostiene Pereira. Una testimonianza*. Decimocuarta edición: Barcelona: Editorial Anagrama, 1997.
4. Los autores no se conocen personalmente. Jamás el uno escuchó la voz del otro. Compartiendo el gusto por la literatura, se cruzaron en redes de computadoras. Para el intercambio de opiniones, se utilizó exclusivamente correo electrónico.
5. Los números entre paréntesis hacen referencia a la página de la versión castellana. En negritas hacen referencia a las notas a pié de página.
6. "Noventa y tres años con los bolsillos llenos de palabras". Reportaje a Juan Filloy. En *Así se escribe un cuento*, de Mempo Giardinelli. 2º edición: Buenos Aires: Beas Ediciones, 1993.
7. De un reportaje a Héctor Tizón, publicado en el suplemento Cultura del diario *La Nación*. Buenos Aires, 28 de septiembre de 1997.
8. Giardinelli, Mempo. *Santo oficio de la memoria*. 1º edición, 2º reimpresión: Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1992.
9. "Nota de Antonio Tabucchi a la décima edición italiana". *Sostiene Pereira*. Op. cit.
10. Deluca, Daniel y Sayús, Alejandro. "Testimonios". *La formación del analista*. Buenos Aires: Ed. Puntosur, 1990.
11. Jacques, Lacan. *Seminario XX*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1981.
12. Deluca, Daniel y Sayús Alejandro. *Op. Cit.*
13. Lacan, Jacques. *Seminario III*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1985.
14. Deluca, Daniel y Sayús Alejandro. *Op. Cit.*
15. Lacan, Jacques. *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977.
16. El subrayado es nuestro.
17. Caparrós, Martín. *No velas a tus muertos*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1986.
18. Editorial de *La Peste Psicoanálisis - Literatura*. N° 1. 1993.
19. Tabucchi, Antonio. *Afirma Pereira. Un testimoni*. Traducción al catalán por Xavier Rui. Barcelona: Península Edicions, 1995.
20. *Diccionario Castellà - Català / Català - Castellà*. Barcelona: Alberti Editor, 1988.
21. Fabra, Pampeu. *Gramàtica Catalana*. Barcelona: Edcions Aqua, 1981.
22. Tabucchi, Antonio. *Pereira prétend. Un témoignage*. París: Editorial Christian Bourgois, 1995.
23. *Diccionario Francés - Castellano*. Buenos Aires: Editorial Sopena, 1961.

Desde el Cratilo, del sentido o de las palabras

Margarita Mosquera

Texto presentado en el grupo de trabajo
sobre diálogos de Platon, 27 de septiembre de 1998

Sócrates intenta, a través de su indagación, responder a Hermógenes su pregunta: ¿Su nombre lo nombra o no?. Cratilo ha sembrado la duda en Hermógenes.

Vamos a ver aún. Dice, Sócrates. Dime: ¿hay algo a lo que tú das el nombre o la denominación de "hablar verdad" o "hablar falsedad". Hermógenes responde, sí.

Sócrates continúa: ¿Habrá, pues, un discurso o elocución verdaderos y un discurso falso?. Hermógenes dice: "exactamente".

Sócrates continúa: ¿Y, el (discurso) que (las) dice tal como las cosas son es verdadero, mientras que el que las dice tal como no son ellas es falso? Hermógenes responde, sí.

Sócrates intuye que hay un discurso en que la verdad habla. La frase " un discurso que la verdad habla" excede en este caso a Sócrates que es quien la pronuncia. Es él Sócrates sujeto ahí, como efecto de discurso, excedido a la vez que elevado por su propia habla. "Un discurso que la verdad habla", bien puede significar, "la verdad al hablar sigue las leyes de un discurso determinado". O bien puede significar que "hay un discurso tras el cual la verdad puede hablar". O bien, puede significar alguna otra cosa.

¿Qué es "discurso", y qué, "verdad"?

Para intentar responder a esta pregunta encuentro en mis cercanías los cuatro discursos que el señor Lacan (1) nos ha dejado en herencia, y un texto que Diana Rabinovich (2) ha titulado "*El Psicoanálisis entre el amo y el Pedagogo*" donde nos hace una síntesis de lo que "4 discursos" significan en el sistema teórico denominado Psicoanálisis. Haré síntesis de la síntesis, es decir escribiré lo mínimo como para que quien lea este texto recuerde.

LUGAR-ES

LUGARES	EL AGENTE	EL OTRO
	-----	-----
	LA VERDAD	LA PRODUCCION

Entre la verdad y la producción se establece una relación de disyunción			
AGENTE DR, 41-2	Aquel que aparentemente organiza el discurso, en cuyo nombre éste se formula, es el lugar de la apariencia	VERDAD DR, 41-2	Sostiene al discurso, lo fundamenta, más allá del circuito Agente-Otro. Lugar solamente accesible por un semidicho, ya que la verdad no puede decirse toda, más allá de su mitad no hay nada que decir.
OTRO DR, 41-2	Alteridad a la cual cada discurso se dirige	PRODUCCION. DR, 41-2	Lugar del producto engendrado por el discurso.
Línea superior	Nivel manifiesto	Línea inferior	Nivel latente.

¿Qué tenemos por el momento?

1. S/s. Significante barra significado.
2. El concepto de sitio o lugar Topológico, lugar lógico.

S/s:

El sitio de la S connota el lugar del Significante, el sitio de la "s" connota el lugar del significado.

"Esta función de sitio sólo la crea el discurso. ... Entre las dos S y s está la barra." La barra sirve para explicar, dice Lacan (3). Explicar; "... es una palabra que tiene toda su importancia pues no hay manera de comprender nada de un barra, aun cuando se le reserve para significar la negación." Y más adelante dice; "la barra es precisamente el punto donde, en todo uso del lenguaje, existe la oportunidad de que se produzca lo escrito".

Tenemos entonces que: hay un lugar creado por el discurso. Ese lugar surge a partir de un momento en que un atravesamiento, signado por una barra, produce un resto. Hay, pues, un lugar, un tiempo, una producción, un algo que fue atravesado.

LUGAR:

Leibniz en 1676 define un campo de trabajo nuevo de las matemáticas, como "analysis situs" estudio del lugar. Es la topología en su origen. Euler en 1750 determina una relación constante entre los vértices, caras y aristas de un sólido convexo, por ejemplo el cubo, la pirámide, etc. Moebius en 1861m descubre su banda de moebius, creando así las superficies uniláteras, que someten a sus leyes ramas enteras de las matemáticas. En 1874 Felix Klein y Schläfi dicen: El espacio de la geometría proyectiva es moebiano. Desde ahora, cuando se hable de funciones, será por remisión a la topología..., En 1948, Burbaki reformula bajo la noción de estructura el conjunto de los descubrimientos matemáticos, enumera tres, a saber: La estructura de orden, la estructura de grupo y las estructuras topológicas, respecto de las cuales señala, que ellas salen de los límites del diseño.

El lugar psíquico en psicoanálisis, para mi entender por lo menos, lo defino como el espacio simbólico en que un sujeto en tanto que atravesado por su S1, acta, en una relación, imaginaria, simbólica y real en tanto que determinada, respecto de un otro significante. Todo lo que el sufrimiento psíquico humano pone en juego y para efectos de su comprensión desde la teoría psicoanalítica, es posible localizarlo a través de la topología. Para ello remito al lector a los textos correspondientes, véase por ejemplo Jeanne Granon-Lafont. La topología Básica de Jacques Lacan. Ediciones Nueva Visión. Argentina, 1987.

LOS CUATRO DISCURSOS

DISCURSO DEL AMO	S ₁	S ₂	Se aclara por regresión del discurso de la universidad.
	\$	a	
DISCURSO DE LA UNIVERSIDAD	S ₂	\$	Se aclara por su progreso en el discurso de la Histérica
	S ₁	a	
DISCURSO DE LA HISTERICA	\$	S ₁	
	a	S ₂	
DISCURSO DEL ANALISTA	a	\$	
	S ₂	S ₁	

¿Qué significan cada uno de los términos adscritos a cada uno de los lugares?

S₁ Significante-amo	Lacan *2 dice "Es entre todos los Significantes, ese Significante del cual no hay significado, y que en cuanto al sentido define su fracaso"	Cualquier Significante por definición, puede ocupar ese lugar, pues un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Significante primero, condición para la articulación de la cadena significante. DR, 34 Es un significante vaciado de significación, surge merced a la sustracción de todo aquello que tiene como función soportar sentido o significación, es por excelencia el "pas-de sens", sin sentido, que se desliza en dos direcciones: la falta de sentido y el "non sense", el equívoco, el absurdo. DR, 34	También se le denomina, Nombre del Padre, rasgo unario, significante de la ley, falo simbólico. DR,34
--	--	--	---

S₂ El Saber.	Designa la Batería Significante, aquellos significantes que ya están allí. DR, 34	El saber liga a los significantes en una relación de Red –Un S ₁ con un S ₂ . DR, 34	Saber no sabido, repetición, goce y habla están en relación.
\$sujeto dividido	Sujeto producto de la irrupción del S ₁ en el campo de la batería Significante S ₂ . DR, 36	Se caracteriza por la barra que lo marca como escindido, separado del S ₁ . Esa barra que lo divide, lo hace devenir sujeto deseante de un objeto perdido, prohibido que insiste como objeto y que escapa a las redes de S ₂ a la vez que las sustenta. DR, 36. Objeto – a - nunca rehallar.	En la identificación inaugural del sujeto, marcada por S ₁ , el sujeto mismo en tanto que tal se halla ausente. DR, 36
Objeto a	Causa del deseo, plus de goce. El a despierta	Para advenir como objeto causa debe constituirse. Objeto producto, resto,	En el objeto a confluyen: 1) el objeto del deseo

	el deseo; y en tanto objeto metonímico que circula entre los significantes escapa a toda captura. DR, 38-40	desecho de una operación: la del surgimiento del sujeto por acción del sistema significante. Es un objeto efecto del orden simbólico. Sólo al surgir como efecto del Significante, solo luego de ser ese resto irreductible de aquello que en la sexualidad humana se resiste al Significante, solo entonces podrá funcionar como objeto causa del deseo. DR,38-40	como objeto perdido y, 2) el objeto de la pulsión como objeto parcial. DR, 38-40 Objeto a, falta, prohibición, A, se relacionan. El objeto a, no es especularizable.
--	---	--	--

Relacionemos ahora el lugar de la verdad en cada discurso, a fin de encontrar alguna luz para nuestra pregunta.

En el discurso del amo, el sujeto está en el lugar de la verdad. Mientras que el El S1, el significante amo, ocupa el lugar del agente del discurso.

En el Discurso de la Universidad el Significante amo está en el lugar de la verdad, mientras que el lugar del agente del discurso esta ocupado por el Saber.

En el discurso de la Histórica, el objeto a causa del deseo está en el lugar de la verdad, mientras que el sujeto ocupa el lugar del agente del discurso.

En el discurso del Analista, el S 2, o del saber está en el lugar de la verdad, Mientras que el objeto a o causa del deseo ocupa el lugar de agente del discurso.

Por lo pronto pudiéramos decir que: Verdad, es un lugar. Qué a ese lugar pueden acceder unas letras. Y, que cualquiera letra que ocupe ese lugar tiene por función sustentar, determinar un juego estructural. Siendo discurso el carácter propio de ese juego así determinado. Las letras cada una representa una parte de la posición de un sujeto respecto de su falta en ser. El sujeto es producto de la escisión de un S2 por la irrupción de un S1. Lacan, nos dice, un significante es lo que representa al Sujeto para otro significante. Famillionario irrumpe en una cadena discursiva, dividiendo al sujeto. El sujeto en tanto que tal es excedido a la vez que elevado por su propio decir. El sujeto es efecto de discurso.

El sujeto dividido allí, en esa identificación inaugural representada por el S1, falta. El sujeto que emerge tiene una cierta relación con su falta. Esa cierta relación está descrita en las letras, a como objeto causa del deseo, S1 como significante que irrumpe en la batería significante, S2 como el saber y el S tachado como el sujeto mismo. Las letras se posicionan en algún lugar y desde allí, al unísono, hacen su acto, entonces en ocasiones puede surgir un Famillionario, o un Signorelli, o un salmón ahumado, o una parálisis, en fin el modelo es el del trabajo onírico, un sueño en el que el deseo hace uso de los significantes para expresarse. Soñar que el vuelo es hacia Málaga, cuando realmente se va hacia París. Habría que decirle al sueño, ¿Por qué me dices que vas para Cracovia para que yo crea que vas para Denver, cuando realmente vas para Cracovia?. Lacan, dice: "La neurósis es una cuestión que el ser plantea para el sujeto "desde allí donde estaba antes de que el sujeto viniese al mundo". Se trata aquí de ese ser que no aparece sino durante el instante de un relámpago en el vacío del verbo ser, y ya dije que plantea su pregunta para el sujeto. No..ante el sujeto, puesto que el sujeto no puede venir al lugar donde la plantea, sino que la plantea en el lugar del sujeto, es decir que en ese lugar plantea la cuestión con el sujeto, como se plantea un problema con una pluma y como el hombre antiguo pensaba con su alma". Las formaciones del inconsciente entonces son el lugar allí del sujeto, lugar donde queda por fin cuestionado.

La hipótesis que sustenta este texto es que el sujeto en tanto que efecto de discurso está puesto en las formaciones del inconsciente. Estas formaciones lo exceden a la vez que lo elevan. Cuando una formación del inconsciente hace acto, el sujeto en eso que lo excede en tanto que lo divide, queda elevado. Elevado a la calidad de sujeto. Siendo el producto de este juego estructural y no de la palabra como tal, la interpretación. Sí

esto es así, al sujeto en tanto que efecto de discurso, habría que tratarlo, teniendo en cuenta el lugar que ocupa, es decir, ese lugar determinado ya, por la letra que hay en el lugar del agente del discurso. La pregunta para este tratar al sujeto, sería, ¿Qué letra ocupa el lugar del agente del discurso? O, ¿qué lugar ocupa el S1?, ¿Qué lugar ocupa el falo? En fin ¿Desde qué lugar un fulano interpreta? ¿Qué caracteriza a la interpretación desde el lugar del analista?

Vayamos un poco a la Carta Robada texto a través del cual, Lacan nos explica cómo el sujeto en tanto que efecto de discurso, discurso de la histérica, se posiciona respecto de su falta. Y lo vemos claramente en la postura de los personajes, Prefecto de Policía, Ministro D, y Dupin en sus diferentes tiempos. En el discurso de la histérica, el Síntoma representa al sujeto dividido, éste pregunta, cuestiona al S1, significante amo. Pongamos como ejemplo: una paciente que se queja de un síntoma que recorre su cuerpo, Doctor, dice, me duele esto o aquello. El Doctor situado como representante del S1 (dolor), y desde el lugar del Agente del discurso, pregunta al S2, al saber, el A., es decir al que se le supone que sabe sobre eso que sucede en el cuerpo, y produce una receta a, como respuesta a la pregunta, según su deseo. Pero resulta que a una nueva consulta llega el mismo u otro paciente, y su receta, a queda cuestionada. Puede ser que produzca nuevas recetas buscando la mejor o que en el mejor de los casos pregunte ¿Qué significa ese dolor?. Quizá no sin ser atravesado él mismo por el dolor, él en tanto que sujeto puesto en el lugar del agente del discurso. El síntoma de la paciente primera, no se cura, sigue circulando por otros avatares del mismo cuerpo. ¿Qué es entonces?. Otra cosa, seguramente. Es lo que hacen cada uno de los personajes de la carta robada de Poe, cada uno en su momento.

El ministro D. Pregunta al Significante amo, ¿qué es? y apuesta a una respuesta que lo excede, una respuesta tramposa. Buscando ocupar el lugar del rey queda atravesado por el significante de la reina y por lo tanto en posición femenina, la posición de la histérica. Por eso paralizado por el significante que lo atraviesa, nada puede hacer, solo comportarse como lo haría una mujer. Lo cual no es muy digno para el lógico y poeta, pero sí muy satisfactorio, pues produce.

Dupin lee más allá de las palabras del Prefecto de Policía, otra cosa. Lee el juego estructural puesto ahí, y también apuesta a su respuesta, respuesta que no deja de llevar su trampa. Así pues, ocupa el lugar del ministro D, haciendo espejo de la primera escena. Devuelve al Ministro D. Su propio mensaje en forma invertida. No por ello deja de padecer él mismo el atravesamiento del significante "Carta". No por ello deja él de estar como cualquier sujeto histerizado cuestionando al significante. Tal es que, explica Lacan, cómo en el momento en que Dupin tiene la carta en su poder reacciona escribiendo para el Min. D. Una nota, "Si no es digno de Tieste es digno de Atreo", en la que claramente reta a su amigo, no sabiendo que en ese preciso momento ocupa su lugar, es decir; está atravesado por el significante robado, con lo que ni él ni su amigo salen incólumes de su acto. Allí, uno y otro se igualan en tanto que sujetos atravesados.

Y así cada personaje queda histerizado en su momento, momento en que es atravesado por el significante robado.

Sócrates, a mi parecer busca el qué del ser, la esencia del ser, a través del movimiento del sentido en el cambio de nombres. Lo que no se detiene a pensar es ¿qué hace que en cada época el nombre de los dioses haya tenido un distinto sentido para quienes los nombraron? ¿Qué representan los hombres en las distintas épocas con el nombre que dan a los dioses? ¿Qué es lo que el hombre pone en el lugar de los dioses?. ¿Qué es lo que se repite allí sino precisamente el cambio de los nombres que con un sentido otro cada vez, invisten a los dioses?. Es decir, ¿qué se repite en ese movimiento del sentido? ¿Qué es lo que expresan los hombres al nombrar de una u otra manera a los dioses, sino su deseo, es decir, su falta?.

Valga decir, Hermógenes ocupando el lugar de la histérica pregunta al S1, significante amo. Pregunta ¿qué significa Hermógenes? Pregunta si su nombre dice de él o no dice de él según y como el Crátilo lo ha dado a entender. Sócrates ocupa el lugar del S1, responde a la demanda de Hermógenes. Cómo el médico. El S1 "Nombre" ocupa el lugar del agente del discurso desde el cual Sócrates mismo produce un S2, no hay que dudar que el análisis filológico al que se aboca Sócrates, es bello. Pero... no hubo alguien capaz de preguntarle por lo que repite, ni de puntuarle que en lo que repite obtura la significación otra que pudiera dar luz sobre el sujeto, un sujeto puesto ahí en el lugar de la verdad. El Sócrates en tanto que sujeto queda borrado ante la demanda de Hermógenes. Sócrates es el amo. ¿Qué lugar ocupa el Crátilo dando a entender un saber que histeriza claramente a Hermógenes? Pienso que ocupa el lugar del S2 como agente del discurso. No en vano, el texto del Crátilo es impotente para responder a su pregunta. Lacan (4) dice, "La dimensión del significante cobra relieve sólo si se postula que lo que se oye no tiene ninguna relación con lo que significa. Este es un

acto que sólo puede instituirse con un discurso, el discurso científico. Es algo que no va de suyo. Y tan es así que todo un discurso, de una pluma nada deleznable ya que se trata del Crátilo del mentado Platón, está construido por el esfuerzo de mostrar que tiene que haber, al fin y al cabo, una relación y que el significante quiere decir, de suyo, algo. Este esfuerzo....desesperado está signado por el fracaso..." ¿Qué es lo que no se dió para que hubiera un otro discurso?. Pienso que no hubo alguien quién devolviera la pregunta a Hermógenes, diciendo por ejemplo ¿y usted Hérmógenes que piensa al respecto? Es decir, no hubo una escucha y si no hay escucha, no hay habla.

Lo que caracteriza al discurso analítico es su propia pregunta. ¿Qué demanda la histérica a través de su síntoma? ¿Qué representa ella con su síntoma? ¿Cuál es la palabra que diría en lugar del síntoma?. El discurso analítico así, a la escucha de una palabra con la que intuir la respuesta a su pregunta, deja que el S2 ocupe el lugar de la verdad y el objeto a causa del deseo, el lugar del agente del discurso. Por eso una de las preguntas del Psicoanálisis es, ¿Qué desea una mujer? Y la otra es ¿Qué es Padre?. El S1, Significante Amo, es cuestionado, Sócrates es cuestionado, La histérica es cuestionada, el síntoma o cualquiera otra formación del inconsciente es cuestionada.

Bueno, finalmente. ¿Qué caracteriza a la interpretación analítica?. La posición de las letras en su lugar correspondiente, del discurso analítico. Las formaciones del inconsciente ocuparán el lugar de la producción y el objeto a será el Agente del discurso. La letra es efecto de discurso, dice Lacan (5), tal es que la letra del alfabeto fenicio surgió primero del mercado, que es típicamente efecto de discurso, antes de que se ocurriera a nadie usar letras. El sujeto es una (portador y transmisor de la) letra.

Notas

(1) El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. AUN (1972-1973). Texto establecido por Jacques Alain Miller. España, 1981.

(2) El Psicoanalista entre el Amo y el Pedagogo. Diana S. Rabinovich. Analítica. (las siguientes citas bibliográficas de esta autora, se señalarán como: -DR, pg-., dentro del mismo texto.

(3) El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. AUN (1972-1973). Texto establecido por Jacques Alain Miller. España 1981, Capítulo 3. La función de lo escrito, página 45.

(4) El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. AUN (1972-1973). Texto establecido por Jacques Alain Miller. Bs/Aires 1981. Cap.3, pg. 40-1

(5) El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. AUN (1972-1973). Texto establecido por Jacques Alain Miller. Bs/Aires 1981. Cap.3, pg. 48

Notas lógicas sobre la biblioteca de Babel

Guillermo Pujadas

Trabajo de posgrado (Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires) para el curso "Borges: Ficciones e inconsistencias" a cargo de la Profesora Gloria Autino en el año 97

Problemas:

- Dos números sumados dan por resultado diez y cuarenta es su producto.
- Establecer la relación que existe entre la serie de los números enteros y la de los números pares, hallar una relación del mismo tipo pero para relacionar los puntos de un segmento de recta con la primera serie
- Demostrar por qué tan sólo cuatro colores hacen falta para colorear un mapa de una superficie plana, sin que ellos se confundan, y siete para lograr el mismo efecto sobre la superficie de un toro.
- Construir una ecuación que fabrique una serie infinita de números primos (si hay una serie puede haber otra, ergo infinito no es todo).
- Demostrar que resulta imposible la existencia de las series pitagóricas de números enteros tal como las hallara Diofanto hace ya mas de 1500 años pero para potencias mayores que dos, esto es: $x^n + y^n = z^n$, en donde x, y, z son enteros cualesquiera y n su serie ordenada.

Todos son problemas de planteo escolar y solución fantástica, o aún inexistente. El último de ellos se conoce como *el último teorema de Fermat*, y ediciones anteriores al año 1994 lo presentan sin solución aparente.

Salvo que quisiera mentirle a sus colegas o amigos (al menos para seducirlos, después de todo entre los primeros se podía contar a Pascal o a Huygens), no existía ningún motivo para encontrar engañosa tamaña sentencia encontrada en la edición de Bachet de la *Aritmética* de Diofanto, propiedad de Fermat. Santiago López de Medrano, profesor de la Universidad Autónoma de México en un ensayo del cual extraje los datos sobre este tema, nos cuenta lo que sigue:

"En el margen, junto al problema VIII del Libro II, donde Diofanto planteaba "Propositum quadratur partiri in duos quadratos", se leía también en latín, lo que años después sería traducido a infinidad de lenguas:

Por el contrario, es imposible partir un cubo en la suma de dos cubos, una cuarta potencia en la suma de dos cuartas potencias o, en general, partir un número elevado a una potencia mayor que dos en una suma de potencias del mismo grado. He descubierto una demostración maravillosa de este hecho, la cual no es posible hacer caber en este estrecho margen.

Una sonrisa enigmática se esbozó en los labios de Pierre de Fermat al leer su anotación marginal..."¹

Generaciones enteras de matemáticos quedaron atrapadas en ese estrecho margen. Promediaba el siglo XVII, y tal vez se haya cubierto una posible impostura con un título que reivindicara su nombre tanto mas por otros aciertos, por demás geniales, que por esta guapeada.

Nada se supo de esta demostración hasta que un tal Wiles trabajando ocho años, asesorado por colaboradores y por computadoras, diseñando estudios sobre teorías de curvas elípticas semiestables, funciones modulares (y otras cuestiones a las que nuestra ignorancia le guarda el mayor de los respetos), logró demostrar dicha imposibilidad. Comenzaba el año 1994. Diofanto, Fermat, Wiles, y más de 1500 años. Seis días necesitó B. Russell para señalarle en una carta a su maestro Frege lo que significaría la caída de su *Aritmética* con sus 25 años de esfuerzo por completarla.

Fermat fue también uno de los tantos matemáticos que, causado vaya a saber por qué cosa (el entusiasmo de los matemáticos encuentra una muy corta justificación en el progreso de la ciencia), se dedicó a hallar la fórmula de los números primos y la que inventó funcionó al menos por cien años hasta que un colega de la talla de Euler descubrió un pequeño error: la supuesta serie infinita fallaba al quinto intento!

Resulta poco creíble que en el problema de los mapas coloreados se haya podido demostrar formalmente que cinco colores alcancen (se ha utilizado para ello un teorema de Euler y otros artilugios) cuando desde la intuición se puede dibujar uno que lo explique con cuatro. Cuatro colores es la respuesta correcta desde la experiencia no así desde lo formal. Valga la reivindicación de los dibujos que Pierre Soury realiza en una nota bibliográfica al final de su libro²: "*Al principio había dibujos, luego casi ya no hay, porque en las matemáticas actuales hay una tendencia declarada a no tomar los dibujos en serio*". De todas maneras la topología combinatoria es una de las disciplinas que más se ha esforzado en ponerle un límite a la intuición.

Si bien fue Galileo el primero que hizo notar, vía el absurdo, que la serie de los números naturales es tan infinita como la serie de los números pares (que es algo así como un oxímoron en el que la parte es igual al todo), fue Cantor quien pudo demostrarlo. Inventó para ello el método diagonal, tan genial y sencillo como su nombre. Inventó que le permitió hallar tres conjuntos infinitos distintos a los que puso por nombre una letra que "recuerda" a Borges: Aleph.

Siguiendo nuestro recorrido de cada problema podremos ver que el primero se puede resolver aplicando sencillas reglas matemáticas. Aún así veremos que no tiene solución. Fue un tal Cardan, matemático italiano del siglo VI cuyo nombre está en boca de mecánicos de barrio, y no es inexacta su referencia, quien se animó a dar una posible solución, tuvo que recurrir, casi pidiendo perdón a la tradición, a la introducción de un elemento imposible, la raíz cuadrada de un número negativo. En su excusa deja sentado el nombre de un número que hoy se encuentra en la base de todo análisis matemático, lo llamó imaginario, adjetivo falaz, nada más simbólico que dicho invento que termina condensado en una pequeña letra "i" minúscula. No estaría de más repetir el pequeño artificio³ que inventó Cardan que, exceptuando un sólo gesto, bien podría ser matemáticas de segundo año. Gesto que lleva la impronta de un acto: se escribe por vez primera una letra inexistente con un contenido de significación absolutamente desechable hasta el momento. Sólo quería destacarlo como lo que la matemática es capaz de realizar, siendo un universo aparentemente cerrado, una vasta tautología, logra escribir un imposible. Formaliza en una sola letra una operación imposible, si nos trazamos la gráfica de la suma y la multiplicación en un par de ejes cartesianos observaremos que se trata de una recta de pendiente negativa y una hipérbola que no se tocan en ningún punto del plano de los números reales. (si se prefiere la escritura matemática todo esto se resume a dos ecuaciones con dos incógnitas, $x + y = 10$; $x \cdot y = 40$)⁴

Ficciones:

En el texto de apertura del Centro de Estudios y Documentación "Jorge Luis Borges" de la Universidad de Aarhus se puede leer:

*El "estilo" de lectura de las cosas que caracteriza a Borges puede ser asimilado a una práctica de "epistemologías transversales". La transversalidad no es un caso más de "interdisciplinaridad", porque se trata menos de una confluencia de metodologías que de un desplazamiento epistemológico desde un campo de pertinencia hacia otro (algo así como una "hipálage científica"...). Ese es el punto de partida de la aventura del Centro.*⁵

Se puede objetar el uso (universitario) del término "epistemologías", que bien podría ser reemplazado por el vocablo saber (o su plural, si la elegancia del estilo de la cita lo permitiera). Sin embargo alcanza con destacar el acierto en la elección de "transversales", porque logra una buena descripción de los movimientos que se producen en cada texto de nuestro Autor.

Si se piensa que la erudición y la inteligencia de Borges podrían ignorar los problemas planteados al comienzo, se pierde de vista que la estructura lógica formal de los elementos propios del universo matemático, que por momentos deja huellas en el contenido mismo de su obra, forma parte de la estética del prisma: un entramado en distintos niveles, pero que resulta imposible mantenerlos estancos. Son estas "hipálages científicas" las que nos hacen tropezar, en un cuento fantástico, con un tratado filosófico del infinito, una teoría de la Cábala o una dilucidación ontológica del número para la demostración o refutación de la existencia de Dios⁶.

Deberíamos conformarnos en este trabajo con poder leer en qué consisten dichas transversalidades o los momentos en que se producen. Si para Borges el psicoanálisis nos es más que una rama de la literatura fantástica veremos cómo las matemáticas tampoco caen fuera de esta categoría. Lo que sucede es que mientras las matemáticas intentan escribir "letritas" que capturen un real en estos bordes, Borges cubre ese

real desplegando, en ese mismo espacio (siempre infinito) sus relatos fantásticos sin faltar a una coherencia, la de su propio estilo.

Inconsistencias:

En la Biblioteca de Babel Borges insiste en sus adjetivaciones y descripciones con la preposición "in" y con la conjunción copulativa, elementos decisivos para presentar en el acto mismo de la escritura un Universo "que otros llaman Biblioteca". Inmediatamente nos muestra sus cartas:

"El Universo se compone de un número indefinido y tal vez infinito de galerías hexagonales"

El juego incesante de la conjunción es el que va dando la dimensión a la Biblioteca. En cada descripción del lugar, "Desde cualquier hexágono se ven los pisos inferiores **y** superiores: **interminablemente**.", "a derecha **y** a izquierda del zaguán", "la escalera de espiral, que se abisma **y** se eleva hacia lo remoto"; o cuando detiene su mirada sobre los libros de "naturaleza **informe y caótica**"; o cuando "los hombres se sintieron dueños de un tesoro **intacto y secreto**". No existe ninguna disyunción, deliberadamente⁷. Ninguna proposición descriptiva consiste en: "esto o lo otro". Pero existe un recurso en apariencia contradictorio. En la conjunción, que en el caso de la lógica implica la validez de ambas premisas y en el caso de la lógica conjuntista se ve representada por la unión de dos conjuntos, Borges introduce sistemáticamente elementos cuyos atributos lejos de quedar limitados quedan abiertos por el uso de la partícula privativa "in", se puede también hacer el inventario, obtendremos el bosquejo de la formulación de una inconsistencia lógica.

Basta con una mirada a todo lo que sigue para confirmar su insistencia y su repetición, tanto en el sentido freudiano como en el que destaca Russell cuando desarticula los argumentos de Poincaré con los que quería mostrar las propiedades inductivas de las matemáticas: "*Lo que se afirma*" dice Russell " *no es (digamos) que si una vez podemos añadir 1 a 2, entonces podemos hacerlo otra vez; lo que se afirma es que si una vez podemos añadir 1 a dos y obtener 3, podemos añadir 1 a 3 y obtener 4, y así ad infinitum.*"⁸

Pero estas partículas que insisten y se distribuyen a lo largo de todo el relato anticipan y a la vez confirman lo que pronto aparece en el contenido mismo; decir que el texto es una presentación de una paradoja resulta exagerado, pero el movimiento paradójico que introduce se encuentra en el mismo nivel en el cual Lacan introduce el Otro del lenguaje. La Biblioteca es para Borges un ejercicio dialéctico que no apresura ninguna síntesis. Sin embargo Borges no es lacaniano, es platónico, como en tantos otros lugares, pero aquí toma el mismo espíritu del Platón que admirando a Zenón escribe el Parménides. No hay una síntesis en el texto de Platón que permita, por fin, superar si el Uno es uno, qué se sigue de los otros y si el Uno no es uno, qué se sigue de ello; si el Uno participa del Ser, se contará el mismo y su ser, el Uno es múltiple y no uno; o si no participa del ser pues ya nada es⁹. Así como no aparece este cierre tampoco en la Biblioteca se responde si es Total o Infinita.

Si es total sus elementos, de alguna manera, se podrán contar, por lo tanto no será infinita. Por el contrario si resulta infinita existirá siempre un elemento mas, hace falta siempre un elemento más; o lo que resulta lo mismo, siempre faltará algún elemento. Y es de este orden la falta que introduce Lacan cuando dice que no hay Otro del Otro, que no hay metalenguaje.¹⁰ Lo que introduce es el sujeto hablante, para ser mas específico, lo que sigue es una consecuencia lógica del modo en que ese sujeto es representado por un significante para otro signifiante. Si Lacan pretende superar las *impasses* de ciertas paradojas, Borges se contenta con plantearlas sin tener la menor intención de solucionarlas.

Corolario de lo dicho es el momento en que el desconocido que presta la voz al relato describe el hallazgo, por parte de un genio pensador, de un texto en "un dialecto samoyedo lituano del guaraní con inflexiones del árabe clásico (humor borgesiano) en el que se descifra la ley fundamental de la biblioteca. Y no es casual que nuestro autor lo remita a un tratado de topología combinatoria. Es esta disciplina en íntima relación con la teoría de conjuntos la que permitió definir elementos imposibles hasta su irrupción, como ser la relación, (y con ella todas las operaciones), los conceptos de arriba-abajo, derecha-izquierda, entre otros, de los que la matemática se servía pero se la ponía en aprietos al pedirle precisiones a cerca de ellos. Este manejo lógico propio de esta disciplina llevó a Lacan a decir de ella que "*afina al extremo los datos de lo imaginario, juega en una suerte de transespacio del que a fin de cuentas todo da a pensar que esta hecho de la peor articulación signifiante, al tiempo que deja aún a nuestro alcance algunos elementos intuitivos*".¹¹

En este momento, si volvemos al texto, se produce una reduplicación que muestra en forma todo el movimiento del relato: "variaciones con repetición ilimitada". Se lee en ello la propia definición del lenguaje, oposición y diferencia.

Y en este sentido avanza la ley que, para ser fundamental, necesita de lo universal como un todo. Esto es válido en el sentido legal, la Ley es siempre positiva, contempla todo lo que está escrito, lo que queda por fuera, en tiempo y forma, no existe, queda forcluído (es este sentido original del término que introdujo Lacan) y desde ya que no por eso desaparece. No debería llamarnos la atención el hecho de que una vez establecida la ley algo del orden del deseo comienza a manifestarse: la esperanza, la codicia, la felicidad, el asesinato...

Por otra parte los axiomas que conforman de esta Ley Fundamental concuerdan con los de la teología que partiendo de una premisa no falsable, la suposición de la existencia de Dios¹², elaboran una serie de argumentaciones lógicamente inobjectables. No por casualidad Borges repasa Inquisidores, gnósticos y vindicaciones que señalen el momento de "nuestra" propia muerte.

Sospechamos, sin embargo, de una inexactitud en la teoría de nuestro bibliotecario de genio: "las posibles combinaciones de los veintitantos símbolos ortográficos"... son infinitas, si se sostiene la condición del "mas un libro". Resulta excesivo aplicar el método diagonal inventado por Cantor, pero justamente allí está la respuesta. Lo cierto es que la operación del bibliotecario extrae el elemento que hace a lo universal necesario. Lo que era infinito se cierra dando paso a un Todo.

El relato falla y genera una ficción en el seno mismo de la ficción: "Todo está escrito, todo lo que es dable expresar"

No es un detalle que el partícipe de este error se encuentre en un tercer nivel de la enunciación: la voz del genio es un relato de un relato del relato de Borges, y es él mismo quien saca provecho de esta distancia.

Cantor demostró que 2^n no es numerable, y esto puede cumplir la misma función para nosotros que la que cumplía el tratado de lógica combinatoria hallado en la biblioteca; porque, después de todo, si bien no está justificado en el relato, debemos suponer que la coherencia del mismo hacía irrefutable su argumento de verdad (corriendo el riesgo de confundir saber y verdad). El problema es que si 2^n no es numerable, las posibles combinaciones de los veintitantos símbolos tampoco lo es por lo tanto ya no resulta un número vastísimo sino infinito ("número infinito" es escribir una paradoja). Si esto no se entiende se puede pensar en el lenguaje de las computadoras que se sirven de 2 elementos (0 y 1), es decir en el lenguaje binario inventado por Leibniz¹³. Con estos dos elementos podríamos empezar a tipear los textos de la biblioteca sin temor a que en algún momento no existan mas combinaciones.

En definitiva el cuento de Borges se sirve de toda una parafernalia lógica para abordar lo que para los psicoanalistas puede resultar el lenguaje mismo, su producto es literario y no científico (el psicoanálisis no es científico pero tampoco es literario). Nos muestra sin discontinuidades, aparentes contradicciones, que para nada deben serle adjudicadas a él sino más bien a su objeto: la Biblioteca; y en eso va la genialidad de su letra.

Hemos hecho una visita a la biblioteca haciendo un recorte que nos llevó de las matemáticas a la lógica, hemos introducido algunas lecturas propias del psicoanálisis. Pero el psicoanálisis es otra cosa. La biblioteca se presta a un goce que es el de la lectura y el psicoanálisis es una práctica que se presta a leer lo que queda de eso que se goza, lo que se condensa de lo dicho; introduce por lo tanto un sujeto escindido por el hecho mismo de hablar, lo que supone la noción de Inconsciente estructurado como un lenguaje. Así la Biblioteca se lee tal como un enunciado y el lenguaje se habla (y no está mal sostener cierta ambivalencia; "el habla habla" dice Heidegger¹⁴) pero se puede leer en lo que se escucha, y sus efectos, si bien marcan la diferencia entre enunciado y enunciación van mucho mas allá, en términos de saber, que lo que el ser que habla es capaz de enunciar. Pero por esta vía pronto caeríamos en lo que quise evitar, hacer un psicoanálisis aplicado de la lectura de un cuento que tiene la habilidad de presentarnos una realidad en su estructura de ficción.

Para terminar supongamos que a nuestro bibliotecario, en medio del tedio de las lecturas de esas caprichosas combinaciones significantes, se le presentara ante sus ojos el siguiente texto:

Hablar es incurrir en tautologías. La certidumbre de que todo esta escrito nos anula o nos afantasma. Yo conozco distritos en que los jóvenes se prosternan ante los libros y besan con barbarie las páginas pero no saben descifrar una sola letra.

Digamos, para proseguir con la metáfora de Damourette y Pichon sobre el yo gramatical, aplicándola a un sujeto al que está mejor destinada, que la fantasía es propiamente "pañó" de ese Yo. El sujeto es casi gramatical y así lo anuncio para aviso de aquellos que han censurado (con intención de amistad) mis gramatiquerías y que solicitan de mí una obra más humana¹⁵.

¿Quién le avisaría de que lo leído son retazos de otros textos ya escritos por Borges en 1927 y 1941 y por Lacan en 1960? ¿Quién operaría como garante? ¿Qué libro habría de indicarle que resulta inconcebible esta conjunción abominable de los dos?

NOTAS:

1. Ensayo del profesor Santiago López de Medrano, "Diofanto, Fermat, Wiles..." Revista Archipiélago Año I, Nro. 2, Julio de 1995.
2. Pierre Soury, Cadenas, nudos y superficies en la obra de Lacan, notas bibliográficas, pag 175, Ediciones Xavier Bóveda.
3. Con un pequeño pasaje de términos se despejan las raíces del cuadrado de un polinomio y se obtiene: $x = (5 + -15)$, $y = (5 - -15)$, si hacemos la prueba, $(5 + -15) + (5 - -15) = 10$ y $(5 + -15) \cdot (5 - -15) = 25 + 5 \cdot -15 - 5 \cdot -15 + 15 = 25 + 15 = 40$
4. Cada uno de estos problemas (existen infinidad de ellos) se pueden leer en cualquier libro de divulgación yo los encontré en los siguientes textos:
 - Diofanto, Fermat, Wiles, Santiago López de Medrano, ensayo escrito para la revista Archipiélago, Año I, Nro 2, julio de 1995.
 - Introducción a la topología combinatoria, Fréchet y Ky Fan, Eudeba, 1961.
 - 1,2,3 infinito, G. Gamow, Espasa Calpe, 1969
 - Ensayos Filosóficos, B. Russell, Ed. Altaya.

5- Revista Variaciones Borges Numero I, o también en

Internet: <http://www.hum.aau.dk/institut/rom/borges/spanish.htm>

6. Para lo dicho sólo hace falta leer: La Biblioteca de Babel, (o su reciproca Lotería de Babilonia), Acerca de la Cábala, Argumentum ornitológicum, y porque no Aquiles y la tortuga entre tantos otros)
7. Convengamos que existe una conjunción disyuntiva, una sola, se cita en este mismo escrito, pero se refiere a un nosotros (que nos incluye) y no precisamente a la Biblioteca.
8. B. Russell, ensayos filosóficos, La ciencia y La hipótesis, p. 99, Ed. Altaya.
9. Parménides, Platon, leído de la traducción de Guillermo Echandía, Editorial Alianza.
10. Que el elemento faltante se cuente como un -1, no puede dar pie a que Lacan cometa el exabrupto de abusar de las matemáticas para despejar la raíz cuadrada de -1, tal cual lo hace en "subversión del Sujeto", creo que no hace falta, puesto que nunca los utilizó de esta manera, el mismo Milner en su libro "La obra clara" sostiene que no hay posibilidad de hacer un pasaje de terminos en los matemas de Lacan.
11. Seminario Nro. 10, parte final de la clase del 28 de noviembre de 1962
12. Los neoplatónicos creyeron hallar en las últimas hipótesis del Parménides la base de una teología, si el Uno no es implica que esta mas allá del ser, un "mas allá" que pronto adquirió características místicas.
13. En "La Biblioteca Total" Borges insiste con los 24 signos, el sistema binario lo reserva para los numeros. Sin embargo, ya que solo se trata de economía, no hace falta tal reserva, todo universo simbólico puede reducirse a la oposición de dos elementos.
14. M. Heidegger, De camino al habla, Cap I, El Habla, p.15, Ed del Serbal – Guitard.
15. JLB, Indagación de la palabra. El idioma de los argentinos, Seix Barral p. 11
16. JLB La biblioteca, Ficciones, Emecé, p.124, 125
17. J Lacan, Subversión del Sujeto, Escritos 2, Siglo XXI, 796

BIBLIOGRAFÍA:

- J.L. Borges, La biblioteca de Babel, Ficciones, Emecé.

- Se puede contrastar ciertos dichos, autorreferenciar los mismos temas, prefigurar la biblioteca, repasando estos textos: "La biblioteca Total", "De las alegorías de las novelas", "Nota sobre (hacia) Bernard Shaw" (en Otras Inquisiciones).

B. Russell, Ensayos Filosóficos.

Platon, Parménides, traducción de Guillermo Echandía, Editorial Alianza.

J Lacan, Subversión del Sujeto, Escritos 2, Siglo XXI.

J Lacan, Seminario Nro. 10.

M. Heidegger, De camino al habla.

Datos de autores (a la fecha de este número de Acheronta)

Michel Sauval

Psicoanalista
Director de Acheronta
(Argentina)
Email: ms@psicomundo.com

Jean Laplanche

Psicoanalista
Fundador de la Asociación Psicoanalítica de Francia
Fundador de la Universidad Paris VII
Dirige la "Biblioteca psicoanalítica" en la editorial PUF
Director científico de la nueva traducción al francés de las Obras Completas de Freud
Autor del conocido "Diccionario de Psicoanálisis" y de varios libros
(France)

Alejandro Wyczykier

Psicoanalista
Jefe de trabajos prácticos de "Psicoanálisis Escuela Francesa", Cátedra I, Fac. de Psicología, UBA
Ex residente y jefe de residentes del Hospital B. Moyano
(Argentina)

Antonio Quinet

Psiquiatra e psicanalista
Docteur en Philosophie (Paris VIII)
Autor de "4 +1 Condições da análise" (Jorge Zahar Editor) ("Las cuatro condiciones del analisis", Ed. Atuel) e de "Teoria e clínica da psicose" (Forense Universitária).
(Brasil)

Silvia Fendrik

Psicoanalista
Ex AME de la Escuela Freudiana de Buenos Aires
Autora de "Santa Anorexia" (Ed.)
Directora de Ambrosía - (Enfoque psicoanalítico de los trastornos del hambre)
(Argentina)

Patricia Apud

Psicóloga - psicoanalista.
Psicóloga en Hospital Borda.
Especializada en psicoanálisis en las Universidades de Paris VII y VIII, 1981-1986.
Docente en la Universidad Nacional de Buenos Aires y en el Servicio de Docencia e Investigación del Hospital Borda.
(Argentina)

Augusto Farb

Psicoanalista
JTP Cátedra Escuela Francesa, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Buenos Aires
(Argentina)

Marina Averbach

Psiquiatra - Psicoanalista.
Psiquiatra Adjunto del Centro de Salud Mental - Zona Centro - Comunidad Autónoma de Madrid (desde 1991)
Colaboradora del Master de Psicoanálisis de la Universidad Complutense
(España)

Elsa Coriat

Psicoanalista
AME Escuela Freudiana de Argentina

Directora del Centro Coriat
(Argentina)

Alfredo Carrasquillo Ramírez

Psicoanalista
Profesor de Filosofía en la Universidad del Sagrado Corazón en San Juan
(Puerto Rico)

Luis Chiozza

Psicoanalista
Miembro Titular en función Didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina
Profesor Titular del Instituto de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina
Full member of the International Psychoanalytical Association
Fundador y Director del Centro Weizsaecker de Consulta Médica
Miembro Honorario de la Fundación Luis Chiozza
(Argentina)

Laura Aschieri

Psicoanalista
Docente en la Cátedra II de Escuela Francesa, Fac. Psicología UBA
Docente en el posgrado del Hospital Borda
(Argentina)

José Perrés Hamauí

Psicoanalista.
Profesor-Investigador Titular de Posgrado de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco
Miembro del SNI.
Miembro Activo, Docente y Supervisor Clínico del Círculo Psicoanalítico Mexicano A.C.
(México)

Doris Hajer

Psicoanalista
Profesora en el área de Psicoanálisis - Facultad de Psicología. Universidad de la República Oriental del Uruguay
(Uruguay)

Alejandro Ariel

Psicoanalista
Director de la Fundación Estilos
(Argentina)

Carlos Fernández Gaos

Psicoanalista.
Profesor-Investigador de la UNAM-Iztacala.
Miembro Activo del Círculo Psicoanalítico Mexicano A.C
(México)

José Perrés Hamauí

Psicoanalista.
Profesor-Investigador Titular de Posgrado de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco
Miembro del SNI.
Miembro Activo, Docente y Supervisor Clínico del Círculo Psicoanalítico Mexicano A.C.
(México)

Elsa Coriat

Psicoanalista
AME Escuela Freudiana de Argentina
Directora del Centro Coriat
(Argentina)

Doris Hajer

Psicoanalista

Profesora en el área de Psicoanálisis, Facultad de Psicología, Universidad de la República Oriental del Uruguay
(Uruguay)

Manuel Forcadela

Profesor de Lengua y Literatura. Escritor y Crítico Literario
(España)

Gerardo Herreros

Psicoanalista.

Especialista en Psiquiatría y Psicología Médica.

Miembro fundador de "Apertura. Sociedad psicoanalítica de La Plata".

Ex Profesor de la Universidad Nacional de Quilmes.

Docente de la Cátedra de Clínica de Adultos y Gerontes de la UNLP.

Secretario de Redacción de la revista electrónica Acheronta.

(Argentina)

Horacio Massimino

Estudiante del Profesorado en Castellano, Literatura y Latín, I.E.S. Nº 2 "Mariano Acosta", Buenos Aires.
(Argentina)

Margarita Mosquera Zapata

Psicoanalista

Directora de la revista Ecos

(Colombia)

Guillermo Pujadas

Psicoanalista

(Argentina)

Manuel Trúncer

Ph. D., Psicólogo

Doctor en Psicología Clínica y de la Salud, Facultad de Psicología de la Universidad de Granada

Coordinador de la lista "Valoración del daño psíquico"

(España)

Agustín Figueroa

Estudiante, Facultad Psicología, UNC (Universidad Nacional de Córdoba)

Tesista en la carrera de Psicología de la UNC

(Argentina)

Nancy Zuázquita

Lic. Psicología, Universidad Nacional de Córdoba

(Argentina)

Carlos Reale

Psicólogo (U.B.A. – 1971)

Miembro de la Comisión directiva de la Asociación Argentina de Psiquiatría Infantil y Adolescencia

Desarrolló el programa Rorschach Por Computación con Mario Ruffa y Edgardo Laria

(Argentina)